

TERCERA EDICIÓN



El Grito del Sujeto

Del teatro-mundo del
evangelio de Juan al
perro-mundo de la
globalización.

Franz J. Hinkelammert

EL GRITO DEL SUJETO

**Del teatro-mundo del evangelio de Juan
al perro-mundo de la globalización**

Colección ECONOMIA-TEOLOGIA

Digitalizado con fines educativos por Talleres Gráficos para Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

CONSEJO EDITORIAL

**Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez**

Franz J. Hinkelammert

El Grito del Sujeto

Del teatro-mundo del evangelio de Juan
al perro-mundo de la globalización



PORTADA: Hugo Díaz
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía M. Picado Gamboa

261

H663g2 Hinkelammert, Franz J.

El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización/ Franz J. Hinkelammert —2a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 1998.
287 págs.; 21 x 13 cms. (Colección Teología-economía)

ISBN 9977-83-115-7

(ISBN 9977-83-108-4 Primera edición)

1. Cristianismo y política.

2. Globalización.

I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-115-7

(ISBN 9977-83-108-4 Primera edición)

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 1998.

© Franz J. Hinkelammert, 1998.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado Postal 390-2070

SABANILLA

SAN JOSE — COSTA RICA

Teléfonos 253-0229 • 253-9124

Fax (506) 253-1541

Contenido

Presentación	11
Prólogo	13
Introducción: Reflexiones metodológicas	15
Capítulo I	
El pecado que se comete cumpliendo la ley	27
1. El mundo: estar en el mundo sin ser del mundo	30
2. La ley del valor y el pecado por cumplimiento de la Ley	33
3. Jesús y la Ley mosaica	35
4. El sujeto viviente frente a la Ley	38
5. La negación del sujeto viviente por el cumplimiento de la ley	39
6. El pecado que se comete cumpliendo la ley y el endurecimiento de los corazones	42

Capítulo II

La fe de Abraham y la divinidad del ser humano 47

1. Primera escena central: la fe de Abraham	48
1.1. El significado de la escena	55
1.2. La libertad griega	57
1.3. El realismo político y el <i>no</i> al matar	58
1.4. La libertad institucional por ley: Dietrich Bonhoeffer	60
1.5. La afirmación de la vida por el <i>no</i> al matar y los hijos del diablo	64
1.6. El realismo político y las "buenas razones" para matar	67
1.7. El realismo de Juan y el <i>no</i> al matar	71
1.8. La fe de Abraham en los comentaristas	72
1.9. La transformación de la corporeidad del <i>no</i> al matar en su contrario	77
1.10. Los criterios de los sumos sacerdotes en los comentarios	80
2. Segunda escena central: ustedes todos son dioses. La divinidad humana	86
3. El mito del pago del rescate: Dios y la muerte	94

Capítulo III

El teatro-mundo del evangelio de Juan 97

1. El resentimiento desde el poder	99
2. El chantaje de parte de Pilato: su comedia	103
3. La acusación de parte de los sumos sacerdotes	109
Excurso: La ley del déspota y el despotismo de la ley	115
4. La declaración de lealtad al César	121
5. La traición de Judas	125
6. El lenguaje del evangelio de Juan	129
7. El lenguaje sobre los judíos en el evangelio de Juan	131
8. La lectura antijudaica del evangelio de Juan: el relato de la pasión	133

Capítulo IV

La cristianización del imperio

y la imperialización del cristianismo 147

1. El cristianismo y el poder imperial 149

2. La platonización del cristianismo
por la cristianización del platonismo 150

3. La muerte de Sócrates y la muerte de Jesús 152

4. La muerte de Sócrates devora a la muerte de Jesús 158

5. La ética de la banda de ladrones
y la justicia: la *polis perfecta* de Platón 159

6. El platonismo en el cristianismo 168

7. Agustín: la constitución de la cristiandad
por la recepción del platonismo 170

Excurso: Adam Smith y la ética
de la banda de ladrones 183

Excurso: el prólogo del evangelio de Juan 185

Capítulo V

La crítica de la utopía frente

a la negativa a la utopía 191

1. La formación de la cristiandad 191

Excurso: Cicerón y la ley luchan contra
el levantamiento de Catilina 195

2. La lectura antijudaica del mensaje cristiano 201

3. El antisemitismo y su historia 203

Excurso sobre el antisemitismo
de la locura judaica en Lutero y Calvino 206

4. La relectura del propio antisemitismo
y la renuncia al antisemitismo 213

Excurso: la sustitución del antisemitismo
en la enseñanza del Papa Juan Pablo II 218

5. La negación universal de la utopía
y la crítica de la razón utópica 222

Capítulo VI

El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo 227

1. El capitalismo utópico 229
2. El capitalismo nihilista 231
3. La veracidad destructora 234
4. Los pasos del sistema de la modernidad 236
5. La negación de la realidad en el capitalismo nihilista 237
6. El vaciamiento del liberalismo utópico por el populismo neoliberal 238
7. La realidad virtual 242
8. A manera de conclusión 245

Capítulo VII

El regreso del sujeto viviente 247

1. El reconocimiento del otro como propietario 248
2. El reconocimiento del otro como enemigo en la lucha a muerte 249
3. El reconocimiento del otro como sujeto viviente 255

Capítulo VIII

El asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado 261

1. El contexto de la globalización 261
2. Mercado y método de las ciencias empíricas 265
3. El método científico y la acción medio-fin en el mercado 268
4. La ética del bien común en el marco de la globalización 274
5. La cuestión del antropocentrismo 283
6. Reflexiones sobre el anticomunismo 285

Presentación

El presente libro es una segunda edición ampliada y reformulada. El argumento central de la primera edición se mantiene, pero la argumentación cambia en muchos sentidos. He re trabajado sobre todo la interpretación de los capítulos ocho y diez del evangelio de Juan.

Esta reformulación se debe a las discusiones que he tenido durante este año con muchos lectores, quienes me hicieron comentarios.

Se debe especialmente al hecho de que he trabajado el texto de este libro en el seminario de investigadores invitados que funciona todos los años durante cuatro meses en la sede del DEI, en San José.

Además, quiero expresar algunos agradecimientos especiales:

En cuanto a la elaboración de muchas argumentaciones específicas, debo mucho a Germán Gutiérrez, investigador del DEI, quien ha tenido en todo este período mucho tiempo y paciencia para seguir los pasos de la discusión. Aportó constantemente con nuevas fuentes de información y con aclaraciones sobre los pasos de la argumentación.

Quiero también agradecer la disposición que han tenido Elsa Tamez y Pablo Richard, investigadores del DEI, para ayudarme en muchas dudas en cuanto a la traducción de los textos. Sin su constante colaboración en la exégesis de los textos habría sido mucho más difícil para mí la elaboración del libro. Debido al hecho de que conozco sólo marginalmente el idioma original del evangelio de Juan, esta ayuda ha sido esencial en muchos casos.

Prólogo

Este libro sigue a Kierkegaard. No tanto a su filosofía, sino a su método de escribir libros. Decía Kierkegaard:

Si quieres escribir un libro, lee diez libros y escribe otro. Y si sale mal el libro, la razón no estará en el hecho de que antes de escribirlo solamente hayas leído diez libros.

Y se puede añadir que, "si al chocar este libro con alguna cabeza, suena hueco, la causa no está necesariamente en el libro".

Escribir un libro sobre el evangelio de Juan no es posible sino de esta manera. Por eso este libro tiene algo de un juego. Juega. Pero tiene también algo de la seriedad que tienen los juegos.

Este libro no tiene como objeto ningún tema "teológico" aparte, aunque el evangelio de Juan sea su centro. Sin embargo, contiene una tesis sobre la teología. Toma a la teología como una reflexión humana que gira sobre la realidad. Cuando alguien habla del cielo, no habla del cielo. En términos del cielo no puede sino hablar de la tierra. Igualmente si habla del infierno; al hablar de él, se habla de la tierra. El cielo del cual se hable, con toda seguridad no existe, y nunca existirá. Si hay un cielo, será sustancialmente diferente de todo lo que jamás se haya dicho del mismo. Pero no por eso lo que se diga del cielo es un sinsentido. No lo es, porque al hablar del cielo se habla de la tierra, aunque en términos celestiales.

Creo que muchas veces esto es algo consciente en la tradición del pensamiento humano. Sin embargo, en la modernidad se ha perdido en gran parte esta conciencia. Marx la recuperó con mucha

fuerza. Posteriormente asumió posiciones muy parecidas Max Weber con sus análisis de las religiones. Cuando Weber analiza la ética protestante en su relación con el espíritu del capitalismo, analiza precisamente cómo los puritanos ingleses del siglo XVIII reflexionaron sobre la tierra al hablar sobre el cielo, y cómo su posición incidió en el cambio de toda la sociedad que ocurre en Inglaterra en este siglo.

Revoluciones en la tierra presuponen revoluciones en el cielo. La revolución en el cielo anuncia algo acerca de la revolución en la tierra. Aunque la teología sea secularizada sigue estando vigente, eso para estas teologías secularizadas que se presentan muchas veces en términos aparentemente positivos. Utopías y tipos ideales reproducen la misma reflexión sobre mundos imposibles, los cuales inciden en la posibilidad de mundos reales.

Por eso podemos escribir una historia del cielo y del infierno, de Dios y del diablo, como podemos escribir una historia de las sociedades. Y estas historias hacen en conjunto una sola historia de la humanidad. Cielos pueden implicar infiernos, e infiernos pueden implicar cielos. Cuando hoy se produce el infierno para la mayoría de la humanidad, hay otros que creen vivir en el cielo. Sus reflexiones teológicas reproducen, teológicamente, lo que en la tierra se está haciendo y, posiblemente, lo que se está haciendo es resultado de reflexiones teológicas fundantes, sin las cuales no se podría hacer lo que se hace.

Entiendo el evangelio de Juan en este sentido. Marca categorías centrales que hasta hoy están presentes en todo nuestro pensamiento sobre el ser humano y la sociedad. Se trata de un texto teológico, no obstante no es comprensible si no se toma en cuenta que la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad. Teológicamente habla de la realidad. Por eso puede resultar lo que en efecto resultó: un teatro-mundo.

La mayor parte de este libro analiza el evangelio de Juan, el teatro-mundo implícito en él y su desarrollo hasta el mundo actual. A esta parte siguen tres trabajos más cortos, los cuales se refieren al análisis del proceso de globalización que se lleva a cabo hoy. Corresponden a las tesis del trabajo principal y las profundizan en relación al momento actual.

Se dice que en la Edad Media, y precisamente en el siglo XIV —después del estallido de la gran peste—, hubo fiestas en las cuales se bailaba hasta que el último estuviera arrasado por la muerte. Toda nuestra sociedad está bailando este baile. Hace falta interrumpirlo por lo menos un momento, para reflexionar, y ver si no es mejor enfrentar la peste para detenerla en vez de seguir con este baile de muerte.

San José, Costa Rica.
Noviembre de 1998.

Introducción: Reflexiones metodológicas

"Habent sua fata libelli" (Los libros tienen su propia suerte), se decía. Con mucha razón se lo puede decir del evangelio de Juan. Es un libro sumamente controvertido, miles de veces interpretado de maneras diferentes, que tuvo por fin la mala suerte de ser inclusive transformado en un texto antisemita, interpretación antisemita que logró eco durante muchos siglos.

No pretendo hacer una lectura definitiva de este texto; además, no creo que haya lecturas definitivas. No me interesa tampoco hacer una interpretación exegética en el sentido más estrecho, para la cual no tengo la preparación suficiente, aunque trato de tomar en cuenta los resultados de la exégesis de este texto. Solamente quiero hacer presente una versión que, creo, está presente en el texto y que ha sido borrada por otras lecturas en el curso de nuestra historia. Creo que hace falta tener presente esta versión, y que sin ella la interpretación de este evangelio queda necesariamente trunca.

Tomo el evangelio de Juan como un texto que habla sobre una realidad. La realidad es la vida de Jesús, y el texto la hace presente y la interpreta. El texto no puede ser y no es "teológico", sino que interpreta esta realidad, de la cual lo teológico forma parte integrante, a la luz de una tradición. Por eso no es tampoco "político", aunque, tratando la realidad, se dedica a las dimensiones políticas de ella. Un texto como el evangelio de Juan no puede ser tratado

según el criterio burocrático de nuestras facultades universitarias de hoy. No cabe en ninguna, y tiene que ver con todas. Sin embargo, para la reflexión de nuestro presente en su historia y en su génesis, textos como el evangelio de Juan han sido inmunizados al declararlos textos "teológicos". Al declararlos como tales, se entregó la discusión de ellos a las facultades de teología y dentro de las iglesias, bajo el supuesto de que para la alta ciencia —ciencia de la historia, de la filosofía, las ciencias sociales, etc.— no tienen ninguna relevancia. No obstante este texto del evangelio de Juan ha hecho historia. No apenas historia religiosa, sino historia en todos sus ámbitos.

Lo mismo vale para muchos otros textos considerados como "teológicos". Sobre todo también para los textos de Pablo y el Apocalipsis. En conjunto conforman un marco categorial que canaliza toda la historia posterior hasta hoy, y que todavía está presente a pesar de todas las pretendidas secularizaciones. La importancia de la filosofía griega únicamente se hace presente dentro del marco categorial creado a partir de estos textos básicos, que sólo en apariencia son "teológicos". Constituyen todo nuestro pensamiento en términos categoriales. Un conocido filósofo, al cual hice ver que no se puede hacer una historia sensata de nuestra filosofía, y por tanto también filosofía, sin la discusión de la epístola a los romanos de Pablo, se rió a carcajadas. Creen en serio que las facultades definen la realidad, y se sienten con todo derecho de pronunciar el "¡Ay de la realidad!", cuando no encuadra en el esquematismo de sus facultades. En realidad, ¿cómo se puede entender hoy a Nietzsche —para citar el filósofo más apreciado de la cultura pretendidamente postmoderna actual— sin hablar de Pablo? Nietzsche se entiende como un anti-Pablo, y su libro *Anticristo* es en realidad un "Anti-Pablo". Nietzsche todavía tiene la percepción de que el marco categorial de toda cultura de los últimos dos mil años fue formulado por Pablo, pretendiendo él cambiar por fin esta situación. Sin embargo, estoy convencido de que eso no vale apenas para Pablo, sino también para otros textos del cristianismo del primer siglo, y de modo muy específico para un texto como el evangelio de Juan. Y esto quiero analizarlo aquí a partir de este evangelio.

Frente a los textos clásicos griegos nos hemos acostumbrado a tratarlos como textos en el sentido más amplio, aunque hagan constantemente referencia a los dioses antiguos. No los consideramos por eso textos "teológicos". Además, no podríamos entregarlos a sus respectivas facultades porque la religión antigua ya no existe, y por ende tampoco facultades de teología correspondientes. Pero con los textos cristianos procedemos de una manera completamente diferente. Los echamos afuera de la discusión de las ciencias —filosóficas, sociales, psicológicas—, por el hecho de que se pretende que son teología. Entonces, no es necesario tomarlos en

cuenta. De esta forma los inmunizamos. En apariencia podemos estar tranquilos.

Pero no estamos tranquilos. Nuestras raíces siguen presentes, por más que no tomemos conciencia de ellas. Queremos estar tranquilos echando afuera su discusión, no obstante, cuanto más lo hacemos menos tranquilos podemos estar. La expulsión de nuestros textos fundantes de la discusión de nuestros fundamentos revela una gran angustia. Evitamos la discusión de nuestras raíces. Al declarar nuestros textos fundantes como textos teológicos, los rodeamos de un tabú impenetrable. El hecho de que son nuestros textos fundantes se transforma en nuestro tabú central y nuestra historia se transforma en un gran enigma.

Esta represión de nuestros fundamentos se ve con mucha claridad en el análisis de lo que el psicoanálisis llama el complejo de Edipo. La realidad a la cual esta expresión se refiere parece realmente una realidad presente en todas las culturas humanas. Sin embargo todas las culturas la tienen en una forma específica. El análisis científico del complejo de Edipo aparece a fines del siglo XIX en la cultura occidental. No obstante el complejo de Edipo de la sociedad occidental de hoy no tiene mucho de edipal. Edipo no nos interpreta para nada. En nuestra historia no aparece desde hace mil quinientos años. Lo edipal es la forma griega de enfrentar esta realidad denominada por la expresión complejo de Edipo. El drama griego sobrevivió por el respeto a los griegos. En la antigua Grecia era un drama de gran impacto popular. Para nosotros no lo es. Muy raras veces los teatros lo presentan. No lo hacen, porque no hay un público que le encuentre alguna actualidad. Edipo no nos habla. La última película sobre el tema es de Gabriel García Márquez, una película sumamente bien pensada y presentada. Pero no impresiona. Todo parece artificial. Precisamente por ser una película buena, al fin nos convence de que a nosotros Edipo no nos habla.

Sin embargo, el problema de la realidad al cual se refiere la expresión complejo de Edipo, lo tenemos. Sólo que lo vivimos de una manera por completo diferente. Toda nuestra tradición está impregnada por la reflexión de este problema. Pero la reflexión es diferente. Son dos situaciones claves las que en nuestra tradición interpretan este problema. Por un lado, el sacrificio de Isaac por Abraham; y por el otro, el sacrificio de Jesús en la cruz, del cual inclusive se sostiene que es un sacrificio exigido por su Padre, que es Dios mismo. La especificidad de nuestro complejo de Edipo es ésta, y apenas tiene que ver con Edipo. Cuando el Fondo Monetario Internacional asegura el pago de la deuda externa del Tercer Mundo y sacrifica a pueblos enteros y a la naturaleza, lo vemos en la tragedia del padre que exige el sacrificio de su hijo. Cuando Augusto Pinochet mata a los que él llama subversivos, dice que son hijos levantados en contra de su padre, a los cuales el padre tiene

que matar. Estamos llenos de padres que matan a su hijo, y los interpretamos a partir de situaciones categoriales de Abraham y Dios-padre. Lo hacemos, aunque los hayamos secularizado. Cuando presentamos este problema, el público tiene lágrimas en los ojos, como las tenía el público griego cuando se le presentaba el drama de Edipo.

El psicoanálisis, sin embargo, ni siquiera se da cuenta. Como los mitos de Isaac y del Jesús crucificado son "teológicos", no le corresponden. Los tiene bien cuidados y ni los menciona. Sigmund Freud menciona el mito de la crucifixión solamente en el "Moisés y la religión monoteísta", e inclusive en esta obra bastante marginal —lo que no quiere decir que sea de poca importancia— lo menciona de manera marginal. El mito de Isaac no aparece ni una vez. Si los psicoanalistas aplicaran el psicoanálisis a este hecho del propio psicoanálisis, tendrían que descubrir que aquí hay un tabú mancomunal al cual se ha sometido el psicoanálisis mismo. La contrapartida la presentan la mayoría de los teólogos. Han aceptado su lugar bien circunscrito del habla teológica, y hablan de nuestros textos fundantes como si fueran simples textos edificantes para su público específico. Se comportan como aquel mal periodista que encontró la noticia del siglo, pero ni siquiera se dio cuenta de que se trataba de una noticia.

En este sentido, quiero tratar el texto del evangelio de Juan como un texto fundante de nuestra cultura. Hay problemas claves de la modernidad que aparecen en este texto tan temprano, que rompe con mucha radicalidad con la tradición greco-romana. Juan es un cristiano judío que escribe su texto fuera de Palestina. Se dirige a los cristianos de la región, que son tanto cristianos judíos como cristianos romanos. Escribe acerca de un Jesús judío que vivió en Palestina, dentro de la sociedad judía de su tiempo. Por tanto, el ambiente inmediato del texto es un ambiente judío. La Ley judía, el Templo, el Sanedrín, los fariseos y los saduceos. No obstante en la parte clave del evangelio se hace presente el poder dominante del Imperio Romano en la figura de Poncio Pilato. Jerusalén y el Templo tienen una autoridad judía, pero ésta apenas tiene autonomía dentro de un Imperio al cual está sometida. Se trata de una situación como la que hoy sufren casi todos los países latinoamericanos, en mayor o menor grado.

Sin embargo, el evangelio de Juan, que habla sobre estos acontecimientos, es escrito en un ambiente completamente diferente y más de medio siglo después. Se supone que fue escrito en los años ochenta o noventa. Jerusalén y el Templo están destruidos, los judíos de religión judía están tan dispersos como los cristianos. Las autoridades que tienen ya no son políticas, no tienen una región en la cual podrían ejercer autonomía política. Ya no tienen un Sumo Sacerdote, y ahora desarrollan una estructura basada en sus sina-

gogas; su autoridad religiosa se transforma en una autoridad rabinica.

Los cristianos se hayan ahora separados de la religión judía, y la sinagoga no acepta más su presencia. En las décadas anteriores, y sobre todo antes de la destrucción de Jerusalén, los cristianos judíos mantenían su presencia en el Templo, si bien estaban ya formando un grupo de identidad religiosa propia aunque con presencia precaria. Pero ahora aparece un conflicto más serio entre los cristianos y judíos, y la palabra judío designa cada vez más a los judíos de religión judía. Los cristianos judíos pierden su identidad judía. El evangelio de Juan hace presente esta situación y parte de ella. No obstante se dirige a los cristianos separados de los judíos, sean estos cristianos de procedencia romana o judía. Su problema clave no es interpretar la relación con los judíos de la sinagoga, sino hacer presente la situación de estos cristianos —incluyendo su relación con los judíos de la sinagoga— en el ámbito del Imperio Romano. El evangelio de Juan cuenta la historia de Jesús, la cual ocurre en una Palestina judía, provista de un Estado autónomo, para hablar a partir de esta historia a cristianos que viven en el Imperio Romano sin ninguna mediación de algún Estado judío autónomo. Hablando de la vida de Jesús en Palestina, tiene que hablar, aunque sea en clave, acerca de la vida de los cristianos en partes del Imperio que tienen poco que ver con esta historia. Eso hace tan importante la figura de Poncio Pilato en este evangelio, porque allí culmina la relación de Jesús y del Sanedrín con el Imperio.

Ahora bien, el texto del evangelio de Juan es un texto escrito. Por consiguiente su contenido literal no es cambiante. Sin embargo, también tales textos cambian en el curso de la historia. No existen manuscritos originales. En un tiempo en el cual el objeto material sobre el cual es escrito el texto, tiene poca duración física, el texto no viene en su forma original sino por copias igualmente escritas. El copista puede cambiar el texto o efectuar inserciones que no son identificables físicamente, si el texto del cual se hace la copia no es conservado. No hace falta suponer alguna intención de falsificación del texto. El copista puede cambiarlo para mejorarlo. Pero siempre será su propia interpretación la que decide cuál inserción mejora y cuál no. Hay pocas posibilidades de descubrir tales cambios si no se descubren originales anteriores. Pueden ser descubiertos por un cambio del estilo de escribir. También pueden ser descubiertos a la luz del contexto general del texto, en el cual una inserción puede aparecer como no concordante con la orientación general del texto. No obstante todo eso es muy inseguro, porque la orientación general del texto es ella misma una interpretación del texto.

Tales inserciones pueden influir posteriormente en el significado del texto, aunque quizás no lo pueden transformar en su integridad de sentido. Hay otro cambio del significado del texto que tiene una importancia mucho mayor y que efectivamente lo puede cambiar en su integridad, a pesar de que en términos literales el texto siga siendo el mismo. Esta posibilidad de transformación se deriva del hecho de que cualquier texto, sea cual fuere, es ambiguo. No existen textos unívocos. Por eso no puede haber una interpretación literal por encima de cualquier duda. Eso confunde, de manera específica, cuando se trata de textos que son considerados sagrados. Del texto sagrado se supone que dice la verdad. Pero si cualquier texto es ambiguo, ¿cuál versión del texto dice entonces la verdad? Sobre esta pregunta no puede decidir el texto, ni tampoco un nuevo texto. Luego, los textos sagrados pueden decidir unívocamente sólo cuando hay una autoridad que decida cuál versión del texto es en efecto la sagrada. Sin embargo, para la decisión de esta autoridad vale de nuevo lo mismo: también ella es ambigua, también ella desemboca en un texto. Es el problema de cualquier pretensión de infalibilidad. Si ningún pronunciamiento puede ser unívoco, también lo es el pronunciamiento infalible. Pero entonces, la infalibilidad no tiene sentido.

El texto es un conjunto de sentido sobre la base de palabras que tienen significado. Aunque literalmente sea imposible cambiar el texto —por lo menos como texto escrito—, el conjunto de sentido que el texto expresa puede cambiar por medio del cambio del significado de las palabras que lo componen. Y en el curso de la historia cambian los significados de las palabras. Por tanto, también cambia el conjunto de sentido expresado por el texto. Si se pierde el antiguo significado de las palabras, el texto como conjunto de sentido cambia, no importa que literalmente sea el mismo. Recuperar el sentido original del texto presupone entonces recuperar el sentido original de las palabras en el texto. Conocemos esta ambivalencia también en los dibujos. Se puede hacer un dibujo, que es un pato si se lo ve de una manera, y un conejo si se lo ve de otra. Jamás podríamos decir si el dibujo presenta un pato o un conejo.

En la historia de los textos éste, su cambio de sentido, es inevitable, y la recuperación del sentido original es siempre dudosa. Hasta tenemos que llegar al resultado de que tal sentido original tampoco lo hay en los orígenes, por lo menos si buscamos este origen en el texto mismo. Y como frente a los textos sagrados tampoco se puede recurrir a una autoridad, la interpretación parece un acto sin destino.

Sin embargo, no lo es. El texto es necesariamente ambiguo, pero tampoco le podemos hacer decir cualquier cosa. El cambia en el curso de la historia como conjunto de sentido, pero no cambia en

cualquier dirección. El texto ofrece opciones, pero cualquier cosa no es opción. Elige en un espacio de opciones. No obstante, estas opciones que abre el texto no necesariamente son opciones con diferencias graduales. Son más importantes cuando se trata de opciones contradictorias. El mismo texto ahora dice lo uno desde una perspectiva y lo contrario desde otra. En la tradición de los textos de la tradición judía y cristiana abundan ejemplos de estas inversiones del conjunto de sentido de los textos, las cuales ocurren dentro de un texto literalmente no cambiado. El sacrificio de Isaac por Abraham es un texto de este tipo. Podemos leerlo en el sentido de que la fe de Abraham consistió en la fuerza de *no* matar a su hijo. Pero se lo puede leer al revés, y la tradición de los últimos casi dos mil años lo ha leído con preferencia así, y afirmar que la fe de Abraham consistió en su disposición a matar a su hijo, aunque Dios quedó satisfecho con la disposición y no exigió el sacrificio. Se trata de un cambio del texto como conjunto de sentido en su contrario, que se opera por medio de cambios en el significado de algunas palabras que lo constituyen. Las dos versiones contrarias coexisten en el mismo texto. Por ende, el lector es responsable del sentido que tenga; el análisis del texto no puede determinar la decisión en última instancia.

Igual cosa ocurre con la muerte de Jesús en la cruz. Puede ser interpretada como resultado de la voluntad del Padre-Dios que querría su muerte como sacrificio, o también al contrario, como un sufrimiento del padre junto con su hijo por una muerte impuesta, que el propio padre no podía evitar. Las dos versiones han desempeñado un gran papel en el cristianismo, y los textos no permiten determinar en última instancia un sentido unívoco. Otra vez el conjunto de sentido se invierte en su contrario, y solamente podemos mostrar qué significados de palabras tienen que cambiar para que este conjunto se invierta. Lo que en efecto ocurrió lo tiene que decidir, de manera forzosa, el lector del texto. Para determinar el sentido original necesitamos, por lo menos, un análisis de la situación general de la cual surge el texto.

Estos cambios del conjunto de sentido de un texto determinado pueden ser apoyados por traducciones de un idioma al otro, no obstante nunca dependen sólo de eso. Sin embargo, la traducción aumenta la ambigüedad del texto. El texto, que es ambiguo de por sí, adquiere en la traducción nuevas ambigüedades. El traductor es un traidor, pero no lo es con intención, ya que inevitablemente ocurren cambios del conjunto de sentido porque no hay palabras del mismo significado en los diferentes idiomas. Los cambios del conjunto de sentido son entonces más fáciles. Hay ejemplos de hoy muy obvios. El conjunto de sentido de una parte del Padre Nuestro fue operado muy recientemente. Donde el texto antes decía: "Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros

deudores", se substituyó por: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". El texto original aparece entonces en dos traducciones contrarias, y ambas pretenden dar el conjunto de sentido del original. No obstante el mecanismo es muy transparente, y se puede comprobar con mucha facilidad que la segunda versión es una simple falsificación. Aunque se mantiene una cierta analogía con lo anterior.

Ahora, quiero demostrar que el evangelio de Juan es un texto que ha sido invertido como conjunto de sentido en el curso de la historia posterior. Comparte eso con la mayoría de los textos originales del cristianismo. Lo mismo ocurrió con las obras principales de Pablo. En el caso paulino esta inversión al contrario fue llevada a cabo por el cambio del significado de algunas palabras claves, a partir de las cuales es constituido el conjunto de sentido de los textos. Se trata en especial de las palabras carne y espíritu, y su concepto de "cuerpo espiritual". A partir de allí es cambiado el concepto del pecado en el pensamiento de Pablo, según el cual el pecado principal se comete cumpliendo la Ley, no por violación de la Ley. Esta dimensión desaparece y la sustituye la violación de la Ley como único pecado. Cambiándolas, todo el conjunto de sentido de la obra cambia a su contrario. Aparece un pensamiento extremadamente dualista que sustituye un pensamiento de mediaciones. El texto literal, por supuesto, sigue siendo el mismo. Algo parecido ocurre con partes claves del Apocalipsis. El Apocalipsis, que es más dualista que el pensamiento de Pablo, se invierte en cuanto conjunto de sentido por el cambio del significado de los polos duales que se oponen uno al otro.

El evangelio de Juan pasa por un cambio paralelo que quiero precisamente analizar. En este evangelio se opera este cambio sobre todo a partir del significado de la palabra "mundo" y, derivado de eso, de la separación de lo "religioso" y lo "político". Todo el evangelio, a partir de este cambio del significado de una palabra, cambia en su contrario en cuanto conjunto de sentido. El mundo, según Juan, está muy cerca de lo que es la Ley en Pablo. El mundo entonces es toda estructura de poder, vista en su desarrollo y como acontecimiento. Estar en el mundo sin ser del mundo es pues la exigencia. Siendo del mundo, se comete aquel pecado que se lleva a cabo mediante el cumplimiento de la Ley. El cambio del significado de la palabra mundo en Juan lo transforma en una incitación a la violación de la Ley, haciendo desaparecer de nuevo el pecado que se comete cumpliendo la Ley. El evangelio, en cuanto conjunto de sentido, cambia en su contrario.

Otros ejemplos de tales cambios de sentido abundan. En los primeros siglos, Lucifer es un título de Jesús y hay santos de la iglesia que se llaman Lucifer. A más tardar a partir del siglo XI, Lucifer es el nombre del demonio. Hay de modo visible un cambio

en su contrario del significado de la palabra Lucifer, que conlleva el cambio de muchos misterios como conjuntos de sentido. Con eso cambia, por ejemplo, el significado del "Quién como Dios" del arcángel Miguel en su contrario. Igualmente ocurre un cambio en su contrario en la teología del sacrificio. En el primer milenio la muerte de Jesús es un pago de rescate al demonio, en el segundo es el pago de una deuda a Dios-Padre. Una vez más es notable el cambio al contrario en el mismo misterio. También en referencia al judaísmo hay cambios de este tipo. El evangelio de Juan dice: "Toda salvación viene de los judíos", mientras que mil años después se dice: "Toda perdición viene de los judíos". Pablo decía: "La raíz del mal es el amor al dinero". Nuestro mundo, también en buena parte el mundo cristiano y en particular el Evangelio de la Prosperidad, dice: "La raíz de todos los males es el desprecio del dinero".

Estos cambios del conjunto de sentido de los misterios y enseñanzas cristianos ocurren ya desde el segundo siglo, aunque demoran para imponerse muchos siglos más. Transforman un cristianismo que había aparecido desde el punto de vista del pobre, del excluido y de la víctima, en un cristianismo desde el punto de vista del poder. Esta transformación ocurre no solamente en las relaciones políticas del poder, sino que ocurre de forma paralela dentro de los misterios y enseñanzas cristianas.

La importancia de la filosofía greco-romana —sobre todo la platónica y la estoica— está precisamente en el hecho de que es una filosofía que piensa al ser humano desde el poder. Cuando el cristianismo cambia hacia un cristianismo desde el poder, esta filosofía greco-romana le da la estructura conceptual por medio de la cual el cambio se puede argumentar. Sin embargo no aparece apenas un pensamiento platónico, sino esta inversión del conjunto de sentido del mensaje cristiano mediante la recepción de esta filosofía. El marco categorial del pensamiento cristiano se mantiene, pero su inversión se basa en esta recepción del pensamiento greco-romano. Por eso, también este pensamiento es cambiado en profundidad.

No desaparece tampoco el pobre. No obstante la salvación del pobre es ahora un asunto del poder, no del pobre. Es completamente sometido, pero puede pedir su salvación a Dios y también al poder. Fuera de eso no tiene perspectiva o derechos. Desaparece el conflicto con el mundo y con la Ley. El cristianismo que surge es un cristianismo del mundo en el mundo. Está en el mundo, siendo del mundo, en vez de estar en el mundo, sin ser del mundo. Mientras que el cristianismo en sus orígenes ve la muerte de Jesús como contraria a la muerte de Sócrates, este cristianismo del poder y del Imperio ve ahora la muerte de Sócrates como un simple precedente de la muerte de Jesús.

Este es el cristianismo que no se puede realizar sin hacer una lectura antijudaica del mensaje cristiano. El mensaje cristiano tiene una estructura tal, que su inversión en cuanto conjunto de sentido a partir del poder no se puede realizar sino desarrollando esta lectura antijudaica. Este hecho es más visible justamente en la lectura del evangelio de Juan.

Esta capacidad de los misterios y pensamientos cristianos de ser invertidos en su contrario, la encontramos igualmente en los misterios y pensamientos judíos. Este hecho se debe a la historia que el cristianismo tiene en común con el judaísmo. Sin embargo, es llamativo que la mitología en el pensamiento griego no tiene esta misma capacidad de inversión. Por eso no hay ejemplos paralelos de inversión. No tiene la dimensión en la cual ocurren estas inversiones. Se trata de mitos y pensamientos desde el punto de vista del poder, que no tienen en sí ninguna razón para ser invertidos en su contrario. Por supuesto, también para ellos vale que son textos ambiguos. No obstante se trata de una ambigüedad lineal y gradual.

Por eso, para el pensamiento greco-romano el cristianismo es irreatable. No hay respuesta. Pero hay recuperación, que consiste en su posibilidad de efectuar la inversión del conjunto de sentido del cristianismo y su transformación en un cristianismo desde el poder, y por tanto un cristianismo del mundo, lo que es algo perfectamente inimaginable para el evangelista Juan. Y es este cristianismo desde el poder, que crea el marco categorial de una nueva conformación del poder en todas sus dimensiones, el que está por encima de todo poder anterior. Funda la modernidad y sigue determinando esta modernidad más allá de todas las secularizaciones posteriores. Tanto el liberalismo como el socialismo se alimentan todavía de esta raíz. Por eso, el cristianismo desde el poder logra al final conquistar el mundo entero sin ninguna resistencia relevante.

Pero hoy terminó. Es la primera vez que el cristianismo, que determinó el marco categorial de todo ejercicio del poder durante mil quinientos años, ha sido desplazado.

El cristianismo imperial ha sido un anti-cristianismo dentro del cristianismo. Lo que aparece ahora es un anti-cristianismo fuera del cristianismo, para el cual todo cristianismo es el enemigo principal. Mientras el anti-cristianismo dentro del cristianismo mantiene al pobre como su última referencia, aunque reduzca su reclamo a una simple obligación moral de los poderosos sin derechos correspondientes, este anti-cristianismo prescinde del pobre y transforma el mundo en pura voluntad del poder. La primera ola de este anti-cristianismo —el fascismo— fue antijudaica y anti-semita. Esta segunda y principal ola es anti-cristiana. Revienta toda una historia de la propia modernidad, para poder seguir con la modernidad para todo el futuro humano. Sustituye una huma-

nización traicionada por una pretendida humanización mediante la brutalización y el salvajismo del ser humano.

Nietzsche es probablemente el pensador moderno que primero ha pensado esta situación. El ya ve al cristianismo como el denominador común de toda modernidad anterior, inclusive el liberalismo y el socialismo. Nietzsche no percibe —o no quiere percibir— la inversión del conjunto de sentido por la cual pasa el cristianismo al constituirse como cristianismo desde el poder. En consecuencia hace arrancar el cristianismo imperial en Pablo, cuando en realidad se deriva de Agustín. Pero su confrontación es ésta: el nihilismo activo frente al cristianismo de dos mil años. Nietzsche es a la vez un antijudaico furioso. Sólo que lo es más bien porque ve en el judaísmo la verdadera raíz del cristianismo. Por tanto, su confrontación es con un cristianismo que para él es denominador común para el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo y el socialismo. Esta es la confrontación que ya trataba de llevar a cabo el fascismo, si bien es hoy la confrontación subyacente al capitalismo cínico y nihilista de la globalización actual. Se trata de un anticristianismo metafísico.

En este sentido, la crisis fue anunciada y también provocada por el pensamiento de Nietzsche. El mundo se emancipa del cristianismo del mundo. La modernidad de hoy se lanza en contra de sus orígenes. No es postmoderna, sino postcristiana. Hay muchos fines que se anuncian. Fin de la utopía, fin de la historia, fin de la ideología, fin del humanismo, fin de los sueños. Lo que resume todo eso es: fin del cristianismo imperial, fin de la sustentación del poder por el cristianismo desde el poder, por el cristianismo del mundo, fin de cualquier cristianismo. Los fundamentalismos cristianos y sus evangelios de la prosperidad no son más que la venta en baratillo de este cristianismo.

Pero este anticristianismo metafísico no se lleva a cabo en las facultades de teología, las cuales siguen siendo tranquilas. Por eso para los teólogos es difícil captar la situación. Sin embargo, este anticristianismo metafísico opera en las calles, en los medios de comunicación, y lleva la voz cantante de la opinión pública.

En esta situación hace falta repensar nuestra propia historia. Pero este repensar tiene que empezar con repensar el propio cristianismo. No se trata simplemente de salvar el cristianismo, sino más bien de preguntarse si tiene sentido siquiera tratar de salvarlo.

Nuestro análisis del evangelio de Juan es parte de este intento de repensar y poner a prueba al propio cristianismo.

Capítulo I

El pecado que se comete cumpliendo la ley

En tanto que los evangelios sinópticos tienen más bien el carácter de crónicas de la vida de Jesús, el evangelio de Juan es distinto. Tiene un argumento central, alrededor del cual toda una historia es desarrollada. El evangelio de Juan puede entenderse a partir de una parte central, en referencia a la cual lo anterior y lo posterior es introducción y conclusión.

Esta parte central me parece ser un conjunto de dos capítulos. El primero de ellos es el ocho, en el cual Jesús discute con creyentes acerca de la liberación frente a la libertad por ley. Lo hace discutiendo la descendencia de Abraham, sea por ley o sea por las obras de Abraham. El segundo es el capítulo diez, en el cual Jesús discute la divinidad del ser humano con la afirmación: "Todos ustedes son dioses". De esta parte central se explica el desenlace trágico de la vida de Jesús. Se trata del juicio a Jesús llevado a cabo por el gobernador romano de Palestina, Poncio Pilato. Este desenlace va de Jn. 18, 12 hasta Jn. 19, 22. Empieza por la detención de Jesús, a la cual sigue el intento del Sumo Sacerdote de hacerle juicio, para pasar posteriormente a la asunción del juicio de parte de Pilato,

terminando con la condena a muerte de Jesús y su ejecución en la cruz. Esta parte está marcada de modo especial por los varios interrogatorios y acusaciones, por medio de los cuales Juan argumenta las razones tanto del juicio como de la condena. Estas razones son tratadas en una relación que es establecida entre el Sumo Sacerdote y el Sanedrín, Pilato y Jesús. A los interrogatorios de Jesús siguen los enfrentamientos entre el Sanedrín y Pilato, hasta que este último termina el juicio con la condena y lo entrega para ser crucificado.

Las escenas centrales —los capítulos ocho y diez— explican el conflicto de Jesús con su comunidad y las razones que llevan a su muerte. Estos conflictos y razones vuelven a aparecer en los lugares claves de las escenas del desenlace, que cuentan el relato de la pasión. Las otras escenas del evangelio giran alrededor de la parte central. Muchas veces parecen como notas a pie de página a través de las cuales se nos conduce hacia la escena central, y a través de ella hacia el desenlace en el relato de la pasión. Así, hay algunas palabras claves que aparecen muy brevemente en el relato de la pasión, pero que sólo son comprensibles en esta brevedad, porque forman alusiones a las partes anteriores. Eso se refiere, por ejemplo, a palabras claves como el mundo y el Hijo de Dios. Asimismo, hay situaciones claves del relato de la pasión preparadas por situaciones presentadas con anterioridad. Eso vale por ejemplo para la última entrada de Jesús a Jerusalén, en la cual una multitud lo celebra como rey (Jn. 12, 12-19), frente al interrogatorio de Pilato y la celebración sangrienta como rey por los soldados romanos y Pilato (Jn. 19, 1-5); o para la curación del ciego (Jn. 9), que está íntimamente relacionada con el interrogatorio por el Sumo Sacerdote (Jn. 18, 19-23); o para la decisión del Sanedrín de buscar la muerte de Jesús (Jn. 11, 45-53); o para la acusación por blasfemia, frente a la cual Jesús se autodenomina Hijo de Dios, pero insistiendo en un sentido en el cual a través de él todos lo son, inclusive sus acusadores (Jn. 10, 25-39); o para el hecho, de buscar su muerte, la escena de la discusión sobre los hijos de Abraham (Jn. 8, 31-59); o para el carácter de la vida eterna, que Jesús promete en el encuentro con Tomás (Jn. 20, 24-29). Hay también correspondencias más bien simbólicas, como la unción (Jn. 12, 1-7) en relación al embalsamamiento del cadáver de Jesús (en Jn. 19, 38-42).

También el relato de la pasión gira alrededor de un centro, formado por dos acusaciones. La primera acusación es la de Pilato, y es la acusación del padre de la mentira:

Le dice Pilato: "¿Qué es la verdad?". Y, dicho eso, volvió a salir donde los judíos y les dijo: "Yo no encuentro ningún delito en él. Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al Rey de los judíos?" (Jn. 18, 38 -39).

La otra acusación es la acusación en nombre de la ley, que presenta el Sanedrín:

“Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios”. Cuando oyó Pilato estas palabras, se atemorizó aún más (Jn. 19, 7-8).

Pilato acusa a Jesús de que se hace Rey de los judíos. Pero lo dice sólo de modo indirecto, nunca hace expresa ésta su acusación. El Sanedrín lo acusa de tenerse por Hijo de Dios. Pilato acusa en nombre del Imperio, el Sanedrín acusa en nombre de la Ley. Sin embargo, Pilato acusa hipócritamente. Pronunciando su famosa frase: ¿Qué es la verdad?, introduce una mentira: “Yo no encuentro ningún delito en él”. No obstante, presentándolo como “el Rey de los judíos” dirige a Jesús una acusación que en la boca del máximo juez implica ya su condena a muerte, y a la vez una acusación al Sanedrín. Por eso Pilato no acepta la interpretación de su acusación en el sentido de que “pretendía” ser Rey de los judíos (Jn. 19, 21-22). Si Jesús es Rey de los judíos, Pilato acusa y amenaza a todos, aunque por fin ejecute únicamente a Jesús.

El Sanedrín, en cambio, acusa en nombre de la Ley a Jesús por tenerse como Hijo de Dios, lo que implica la acusación por blasfemia. Pero lo hace abiertamente y no encubre su denuncia. Sin embargo, Juan también le va a reprochar una mentira, aunque en un sentido diferente. También el Sanedrín amenaza, si bien desde una situación dependiente y débil desde la cual jamás podría realizar su amenaza. Acusa a Jesús en nombre de la Ley, según la cual tiene que morir quien se hace Hijo de Dios. El César, en nombre del cual Pilato es gobernador y del cual tiene todo su poder, lleva también el nombre de Hijo de Dios. Quiéralo o no, el Sanedrín está acusando no sólo a Jesús, sino también al César. Pilato se da cuenta de ello, lo que es razón suficiente para que el texto prosiga: “Cuando oyó Pilato estas palabras, se atemorizó aún más”.

El significado de estas dos acusaciones a Jesús decide sobre el significado de la escena de la pasión y con eso reafirma el significado de todo el evangelio de Juan. Por eso no es posible conocer este significado, sino en el contexto del evangelio entero.

Estas acusaciones demuestran el carácter central de las escenas de los capítulos ocho y diez. Allí aparecen con toda su fuerza estos conflictos alrededor de lo que es “ser del mundo” e “hijo de Dios”. El desenlace de estos conflictos lo cuenta el relato de la pasión. Ni este relato, ni el prólogo del evangelio ni los discursos de despedida de Jesús, son comprensibles sino a partir de estos dos capítulos. Por eso les vamos a dedicar una parte sustancial del análisis que sigue.

En su construcción el evangelio de Juan se parece al drama clásico, en el cual el tercer acto presenta el conflicto central del

drama y el quinto acto presenta el desenlace trágico, cuando se trata de una tragedia. Todo el evangelio de Juan es escrito como un gran drama, que resultó efectivamente un drama de nuestro mundo. En este sentido, los capítulos ocho y diez forman el tercer acto y el relato de la pasión el quinto acto.

Para poder entrar en un análisis más detallado de estos conflictos, quiero ver más de cerca algunas expresiones claves de la argumentación de Juan. Empezaré con su referencia al mundo.

1. El mundo: estar en el mundo sin ser del mundo

Según el lenguaje de Jesús, éste tiene como referencia de su vida el mundo. Jesús es la luz que estaba en el mundo. Jesús dice que vino al mundo. Mundo allí puede significar todo mundo real que rodea al ser humano viviente, el cosmos y los otros seres humanos, hasta las instituciones. No obstante, en este contexto Jesús —siempre según Juan— se refiere al mundo en un sentido diferente. Jesús insiste en que él no es del mundo o de este mundo. Dice que su reino no es de este mundo. Ha llamado a sus discípulos que están en el mundo para que no sean del mundo. Pero allí también la afirmación: el mundo ama a quienes son del mundo, y odia a aquellos que no son del mundo.

Si el mundo quiere que se sea del mundo, el mundo tiene imperativos a los cuales exige obediencia. El mundo quiere algo y lo impone. A los ojos de Jesús, estos imperativos del mundo son el pecado. Aunque el ser humano esté en el mundo, no debe ser del mundo, es decir, no debe someterse a sus imperativos.

En esta visión, Pilato y el Sanedrín son mundo que es del mundo. Siguen los imperativos del mundo. En el caso del Sanedrín es claro que, al ser del mundo, sigue a la Ley. Sin embargo, la ley del Imperio, a la cual sigue Pilato, tiene un significado parecido. Ser del mundo no es violar la ley, sino que este ser del mundo ocurre dentro de la ley, cumpliendo con la ley. También las acusaciones que se hacen a Jesús, son acusaciones a partir de la ley y su cumplimiento. Se reprocha a Jesús su actitud que viola la ley. Jesús es acusado en nombre del cumplimiento de la ley que exigen sus acusadores. Ellos defienden leyes; Pilato la ley del dominio imperial, el Sanedrín la legalidad de la Ley judía.

Juan también insiste en eso. El Jesús que él presenta no está preocupado de las transgresiones de la Ley por aquellas personas con las cuales se encuentra. Juan lo hace evidente en el caso de una adúltera. La historia es conmovedora:

Pero de madrugada se presentó otra vez en el Templo, y todo el pueblo acudía a él. Entonces se sentó y se puso a enseñarles. Los

escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: "Maestro, esa mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?". Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: "Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra". E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras uno, comenzando por los más viejos; y se quedó sólo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose Jesús le dijo: "Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?". Ella respondió: "Nadie, Señor". Jesús le dijo: "Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más" (Jn. 8, 2-11).

La mujer había transgredido la Ley. Jesús no niega eso. Por eso le dice que no peque más. Pero eso es lo que según Jesús corresponde hacer frente a la transgresión de la Ley. Jesús no la condena, aunque efectivamente insiste en la validez de la Ley.

La adúltera, siendo pecadora a los ojos de Jesús, no peca, sin embargo, por ser del mundo. Ser del mundo no es la razón para el adulterio (no ser del mundo, tampoco). Ser del mundo es odiar a todo transgresor, en especial al que no es del mundo. El mundo, al ser del mundo, odia a Jesús. La adúltera no lo odia y no tiene por qué odiarlo. Los otros, que se escaparon, podrían ser del mundo. Lo serían entonces cumpliendo con la Ley. Es un pecado muy diferente el que aparece de esta manera.

Un caso análogo trata Juan en la curación de un ciego. Aparecen allí varios sentidos del pecado. Primero, el pecado como causa de éste o cualquier mal:

Vio, al pasar, a un hombre ciego de nacimiento. Y le preguntaron sus discípulos: "Rabbi, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?". Respondió Jesús: "Ni él pecó ni sus padres..." (Jn. 9, 1-2).

Jesús niega que las calamidades puedan tener su origen en el pecado. No obstante la historia sigue. Jesús cura al ciego:

Lo llevan donde los fariseos al que antes era ciego. Pero era sábado el día en que Jesús hizo barro y le abrió los ojos. Los fariseos a su vez le preguntaron cómo había recobrado la vista. El les dijo: "Me puso barro sobre los ojos, me lavé y veo". Algunos fariseos decían: "Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado" (Jn. 9, 13-16).

Ahora Jesús transgredió la Ley. Lo hace para sanar a un enfermo. La Ley no debe impedir la vida humana. Nuevamente,

los que se le oponen lo hacen en nombre del cumplimiento de la Ley. Y Jesús reprocha el pecado a aquellos que están exigiendo el cumplimiento de la Ley. Lo hace en términos muy duros:

Y dijo Jesús: "Para un juicio he venido a este mundo: para que los que no vean, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos". Algunos fariseos que estaban con él oyeron eso y le dijeron: "¿Es que también nosotros somos ciegos?". Jesús les respondió: "Si fueras ciegos, no tendrías pecado; pero, como decís: 'Vemos' vuestro pecado permanece" (Jn. 9, 39-41).

Condena a los que insisten en el cumplimiento de la Ley y que no la han transgredido. No condena a la adúltera, aunque sostiene que haya pecado. Y asume él mismo la transgresión de la Ley en cuanto ésta se interpone a la vida humana. A aquellos que Jesús condena, les reprocha su pecado en singular, no sus pecados en plural.

La razón del pecado de la adúltera no era que ella no fuera del mundo (tampoco que fuera). En cambio, Jesús transgredió la Ley por no ser del mundo. En los dos casos, sin embargo, aquellos que condenan en nombre del cumplimiento de la Ley, sí lo hacen por ser del mundo.

Con eso nos acercamos a entender qué es para Jesús —según Juan— ser del mundo. Los que son del mundo y actúan correspondientemente, quieren matar. Pero quieren matar para que se cumpla la Ley. Luego, el homicidio que quieren cometer no viola la Ley, sino que es exigido por ella. Tienen que cometerlo para que la Ley se cumpla. Este homicidio se comete en cuanto se es del mundo.

Para la Ley, la violación del sábado es un pecado que se castiga. En cuanto que aquel que transgrede la ley del sábado acepte que ha transgredido la Ley, la ley transgredida se restablece por el castigo. No obstante, Jesús transgrede el sábado en términos de la Ley y sostiene que no la ha transgredido. Sostiene no haber cometido pecado alguno sino respetado la vida humana, que está por encima de la ley del sábado, porque la Ley es para la vida. Inclusive sostiene que de esta manera no ha abolido el sábado, sino cumplido la ley del sábado transgrediéndola. Jesús por eso no niega la ley del sábado, sino que sostiene que la santificación del sábado se pierde al no transgredir la ley del sábado en un caso como éste.

Sin embargo, para la interpretación legalista de la Ley hay transgresión, un pecado que merece castigo. Pero al afirmar Jesús que no se trata de un pecado, sino más bien de cumplimiento de la Ley, toda la relación con ella está cuestionada. La Ley está sometida a un criterio de discernimiento, el cual no es decidido por el legislador ni por ninguna autoridad. Para cumplirla se la puede

transgredir, en cuanto la vida de aquel que está afectado por la Ley lo exija. No obstante el que decide en última instancia sobre eso, es el sujeto afectado. Jesús exige soberanía frente a la Ley en nombre del sujeto como ser vivo.

Ciertamente, no hay una simple transgresión de la Ley sino una negación de la validez a priori de ésta en cuanto legalismo de una norma. En cuanto que el pensamiento sobre la Ley de aquellos que se enfrentan a Jesús es legalista en este sentido, la actitud de Jesús resulta ser de rebeldía a la Ley y, en cuanto que la Ley es Ley de Dios, de blasfemia. Activan frente a Jesús todo el "peso de la Ley", que no es el peso de alguna ley específica cuestionada sino de la Ley, y por consiguiente de la legalidad como tal. Donde desde el punto de vista del sujeto humano se comete pecado por cumplimiento de la Ley, desde el punto de vista del legalismo de la Ley este sujeto humano rebelde aparece como un invento del orgullo, de la *hybris*, y su pecado es la blasfemia, es querer ser como Dios. La Ley, por tanto, reacciona de modo violento.

En el evangelio de Juan este pecado por cumplimiento de la Ley es ejemplificado por el sábado. "El ser humano no es para el sábado, sino el sábado es para el ser humano". Esto puede muy bien resumir la posición de Jesús, si tomamos en cuenta que él extiende eso a todas las leyes y toda la legalidad.

2. La ley del valor y el pecado por cumplimiento de la Ley

En los evangelios sinópticos Jesús asume esta misma posición frente al sábado. Igualmente la asume frente a la ley del valor, el mercado y el dinero. Lo hace bajo el aspecto de la deuda y su pago. Tener que pagar la deuda es una ley. Es una ley que se deriva de la ley del valor y como tal, es producto de la imposición misma de las relaciones mercantiles. Donde aparecen las relaciones mercantiles, aparece la posibilidad del crédito y con éste la inevitabilidad del pago de la deuda. Por eso, en cuanto aparecen las relaciones mercantiles como relaciones legales, aparece la obligación legal del pago de la deuda. La crítica de Jesús a la ley del pago de la deuda es análoga a la crítica de la ley del sábado: no es que el ser humano viva para las relaciones mercantiles, sino que las relaciones mercantiles son para que el ser humano viva. Insiste, por ende, en que sin el perdón de la deuda el ser humano no puede vivir. No se trata tampoco de la abolición de las relaciones mercantiles o crediticias, sino de su interpelación en nombre de la vida del sujeto.

El evangelio de Juan no menciona esta crítica del pago de la deuda. Sí insiste en otra cara de la crítica de la ley del valor de parte de Jesús. Se trata de la sustitución de Dios por parte de las relaciones

mercantiles. Esta crítica la expresa Jesús en su primer viaje a Jerusalén después de su presencia pública. Se trata además del único acto violento que se cuenta de la vida de Jesús:

Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén. Y encontró en el Templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas en sus puestos. Haciendo un látigo con cuerdas, echó a todos fuera del Templo, con las ovejas y los bueyes; desparramó el dinero de los cambistas y les volcó las mesas; y dijo a los que vendían palomas: "Quitad eso de aquí. No hagáis de la casa de mi Padre una casa de mercado" (Jn. 2, 13-16).

Se trata del conflicto entre Dios y Mamón, y Mamón ocupa el lugar de Dios al transformar la "casa de mi Padre" en una "casa de mercado". Esta escena aparece también en los sinópticos. En ellos sin embargo Jesús no habla de la transformación de la casa de Dios en casa de mercado, sino en cueva de ladrones. Probablemente, si la escena es histórica, Jesús usó las dos expresiones: la casa de mercado se transforma en cueva de ladrones en cuanto ocupa la casa de Dios, la "casa de mi Padre". Sustituye entonces la ética de Dios por la ética de la banda de ladrones.

Dios desaparece de la casa de Dios y su lugar lo ocupa Mamón, que ahora se llama Dios. No obstante no ocurre ninguna transgresión de la Ley. Es el cumplimiento de la Ley —en este caso de la ley del valor— lo que sustituye a Dios en la "casa de mi Padre". Dios es destronado cumpliendo la Ley. Se trata de un acto en contra de Dios, que es a la vez un acto en contra del ser humano. En cuanto el ser humano es destronado, Dios lo es también. Si el ser humano es para el sábado y para la relación mercantil, el ser humano es eliminado junto con Dios de la "casa de mi Padre". Pero se cumple la Ley. Cumpliendo la Ley, la casa de Dios se transforma en cueva de ladrones. Se trata de ladrones que cumplen la Ley. El que cumple la Ley, puede muy bien ser un ladrón. Sin embargo, quien transgrede la Ley es Jesús. La transgrede incluso con una medida de fuerza. Ninguna ley le daba el derecho de expulsar a los comerciantes del Templo. La Ley estaba en contra de él, no en contra de los comerciantes. Ellos tenían contratos de alquiler para sus puestos en el patio del Templo y habían pagado lo que debían. Venían consumidores para comprar estos animales y para darlos en sacrificio, y la Ley les daba el derecho, inclusive el deber, de sacrificarlos. Tenían la libertad de comprar según sus preferencias. Los comerciantes sirven perfectamente a sus consumidores y dan, de esta manera, un servicio al interés general y de todos. Jesús interviene en contra de todo derecho y cualquier tribunal del mundo lo condenaría, incluso al pago de daños y perjuicios. Jesús además les dice que son ladrones, cuando ellos pagan su cuentas y venden sus mercancías al precio de mercado. Por otra parte, si

fundaron su negocio con créditos que pagan con puntualidad como lo exige la justicia, ¿dónde roban? Según la Ley, el reproche es una ofensa y cualquier tribunal lo trataría así ¹.

Es claro que Jesús acusa a los señores del Templo de blasfemia. Para el evangelio de Juan eso es importante, porque posteriormente el Sanedrín va a acusar a Jesús por blasfemia. Aquel que acusa la blasfemia que ocurre en el marco del cumplimiento de la Ley, es acusado de blasfemia por la Ley. Así empieza la ironía de Juan.

3. Jesús y la Ley mosaica

A toda esta crítica de la Ley de parte de Jesús subyace un profundo sentido de recuperación de la Ley mosaica. Para Jesús, la Ley de su tiempo ha perdido las raíces de la propia Ley mosaica. Es Ley mosaica sin el sentido de la Ley mosaica. Por eso, toda la crítica de la Ley que hace Jesús, parte de la reivindicación de la Ley mosaica frente a la presencia de esta misma Ley mosaica en su tiempo.

Refiriéndose a la Ley de Moisés, Jesús dice a los judíos que le escuchan: “¿No es Moisés el que os dio la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley” (Jn. 7, 19). Lo dice a gente que le reprocha en nombre de la Ley haber curado a un enfermo en sábado. Ellos le reprochan haber transgredido la Ley. No obstante, por eso mismo Jesús les reprocha no cumplir la Ley. Curó a un enfermo en sábado, y sostiene cumplir la Ley. Ellos defienden un sábado en sus términos legalistas y sienten, que con eso cumplen la Ley. Sin embargo, Jesús les reprocha no cumplirla.

A partir de allí, Jesús interpreta la Ley de Moisés:

Moisés os dio la circuncisión... y vosotros circuncidáis a uno en sábado. Si se circuncida a un hombre en sábado, para no quebrantar la Ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí porque he curado a un hombre entero en sábado? (Jn. 7, 22-23).

Argumenta a partir de la Ley de Moisés. El formalismo de la ley del sábado se suspende cuando hace falta efectuar la circuncisión, marca de la Ley que es Ley para la vida. Jesús interpreta la circuncisión como curación, pero curación parcial. Entonces añade:

¹ En 1980, el ministro de cultura de Nicaragua, Ernesto Cardenal, promovió la prohibición por el gobierno sandinista del uso de los misterios cristianos de Navidad en la propaganda comercial en el país. La Cámara de Comercio protestó en nombre de la libertad. El cardenal de Managua, Miguel Obando y Bravo, condenó la acción del gobierno como “ateísmo”. Era otra palabra pura blasfemia. ¿Es un grito ateo pedir que la “casa de mi Padre” no sea una “casa de mercado”, o una “cueva de ladrones”?

“¿os irritáis contra mí porque he curado a un hombre entero en sábado?”.

La Ley es para la vida, en consecuencia hay que suspenderla para que sirva para la vida. En cambio, la Ley que no se suspende cuando sea necesario para que sirva a la vida, mata. Aplicar la Ley sin juicio de discernimiento conduce a la muerte. Reprochar el discernimiento de la Ley, también. Por tanto les dice: “¿Por qué queréis matarme?” (Jn. 7, 19).

Los llama entonces al juicio, juicio necesario sobre la Ley para que sirva para la vida: “No juzguéis según la apariencia. Juzgad con juicio justo” (Jn. 7, 24). El juicio justo, por tanto, el juicio exigido por la Ley, cuestiona y suspende la ley teniendo como criterio de juicio la vida humana. El formalismo de la Ley, en cambio, juzga “según las apariencias”.

Jesús interpreta la Ley mosaica como una Ley reflexiva referente a la vida humana. Es Ley dada para la vida, y por consiguiente es una Ley que se interpela para la vida. Por eso, Jesús puede presentar toda su aparición en público, según Lakas, como el inicio de un “año de gracia del Señor”. También su reflexión sobre el sábado la hace enraizar en acontecimientos referidos en la Biblia judía. Puede insistir en que no ha venido para abolir la Ley, sino para cumplirla, y que no va a quitar ni una jota de la Ley. Creo que lo que Jesús constata es una pérdida de la Ley mosaica y de su tradición, algo que ha ocurrido en su tiempo. Es la pérdida de la reflexividad hacia la vida de esta Ley y su transformación en una Ley normativa, cuyo cumplimiento se asegura por simple referencia a la expresión legal de esta norma. La tradición de la Ley mosaica es diferente. Las normas no valen por legalidad formal; son constantemente interpeladas en nombre de la vida humana. Esta interpelación encuentra muchas veces otras expresiones normativas que limitan la norma formal originaria. Así por ejemplo con la norma del pago de la deuda. La Ley mosaica prescribe el pago de la deuda como norma formal. No obstante, dado que esta norma, en su lógica, socava hasta la existencia de la comunidad humana, la interpela por otras normas que la limitan. Estas interpelaciones son, por ejemplo, la declaración de años de gracia, años sabáticos o años de jubileo, que le quitan a la norma formal su vigencia absoluta. Lo hacen por vía de una reflexividad en relación a la vida, que se introduce en la misma Ley. Toda la Ley mosaica está llena de reflexiones sobre la vida humana, en referencia a normas formales a las cuales se quita la validez absoluta que les imputa el simple legalismo. Eso da a esta Ley muchas veces un carácter fuertemente casuístico, porque se interpelan unas leyes por otras. Pero lo que fundamenta esta casuística es la reflexión de la vida humana frente a la Ley.

En todo su choque con la Ley, Jesús considera a la Ley mosaica de su tiempo como decadencia. Aparece allí como una Ley sin esta

reflexividad. Pretende tener su validez exclusivamente por el cumplimiento formal de su legalidad, con independencia del efecto de este cumplimiento sobre la vida humana. Ha llegado a ser una ley que es considerada legítima por su legalidad. En la visión que transmiten los evangelios, esta visión legalista de la Ley es la visión dominante de su tiempo, siendo a la vez una decadencia de la Ley mosaica. Los grandes representantes de este legalismo de las normas de la Ley son los fariseos, y Jesús hace arrancar toda su crítica a partir de un proyecto que parte de la recuperación de la reflexividad tradicional de la Ley mosaica.

Los evangelios, al igual que los escritos de Pablo, coinciden en esta visión de la figura del fariseo de su tiempo. Supongo que esta figura existió realmente y dominaba la interpretación de la Ley mosaica. Es probable que desde el Imperio de los Tolomeos, y en especial desde la dominación romana sobre Palestina, apareciera este legalismo en la consideración de la validez de las normas de la Ley. Eso es más evidente en el caso de la vigencia de la ley del valor y el consiguiente tratamiento del pago de las deudas. La sofisticada interpelación de esta ley por las leyes referentes a los años de la gracia había desaparecido, sin que esta ley perdiera validez. Sin embargo la introducción del derecho romano (civil) no dejaba ya ningún espacio para tales interpelaciones. De hecho, toda posición frente a la ley del valor en la Palestina del tiempo de Jesús era dominada por el derecho romano, que era ya en aquel entonces el derecho más legalizado en referencia a la ley del valor. Por eso, la crítica de Jesús a la ley del pago de la deuda es mucho más una crítica del derecho romano que de la Ley mosaica. Eso por el simple hecho de que en este campo el derecho romano ya había sustituido a la Ley mosaica. Sólo que una vez sustituida cualquier interpelación de la ley del valor en nombre de la vida humana, la Ley mosaica en su totalidad se ha vaciado, y asumido el mismo legalismo referente a la ley del valor.

Creo que toda crítica de la Ley de parte de Jesús arranca de esta reflexión de la Ley a la luz de la vida humana, que él recupera de la propia tradición de la Ley mosaica. Aparece otra visión del cumplimiento de la Ley, la cual no es legalista sino reflexiva: la Ley se cumple, si se la interpela constantemente a la luz de la vida humana, transgrediéndola en caso de necesidad. Luego, en esta visión, el cumplimiento legalista de la Ley viola la Ley, y el cumplimiento fiel de ella la transgrede a la luz de la vida humana. Porque la Ley es para la vida. Si no resulta para la vida, hay violación de la Ley, aunque se haya cumplido en términos legalistas. Como lo dice Pablo: "No hay salvación por el cumplimiento de la Ley"².

² Elsa Tamez dice sobre el concepto de la ley en Pablo: "Percibió la ley, toda ley, como una lógica (presente no sólo en las leyes jurídicas como la judía y la romana,

4. El sujeto viviente frente a la Ley

Esta me parece la visión de la Ley de parte de Jesús, y como se refleja en general en el mensaje cristiano. No obstante Jesús lleva esta misma Ley más lejos. Cuando inicia su actividad pública con la declaración del año de gracia del Señor, en realidad no declara un año de gracia. El año de gracia que anuncia, es un año de gracia que no tiene año. Ocurre en cada momento y en cada lugar, y el sujeto humano viviente lo declara cuando es necesario que sea. Aparece un sujeto viviente que puede interpelar la Ley como parte de su vida diaria, en cada momento y lugar. Eso no es lo mismo que el año de gracia de la Ley mosaica, el cual se refiere a un año determinado. Tampoco declara que ya no hay años de gracia determinados. Pero más allá de estos años determinados de gracia, aparece este año de gracia que puede ocurrir en cada momento y en cada lugar a partir del sujeto viviente, como sujeto necesitado que se rebela frente a la Ley.

Se trata de una subjetivización que Jesús presenta como una lógica de la propia Ley mosaica, y que no entra en contradicción con ella, aunque vaya más allá de ella. Constituye un sujeto rebelde que entiende su rebelión como una necesaria extensión de la propia Ley mosaica. Y Jesús, se ve en todos los evangelios, es este sujeto rebelde que pide a todos los seres humanos seguirle. No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores, aun en el caso en que la revolución devore al sujeto rebelde que estaba en su inicio. Subyace incluso al propio cristianismo después de llegar al poder, pese a que también éste lo devoró en el curso de su historia. Pero de ninguna manera puede ser confundido con el individuo, que es precisamente un producto de la renuncia a esta subjetividad del sujeto viviente por su sujeción a la ley del valor.

Jesús hace más explícita esta extensión del año de gracia del Señor en la parte del Padre Nuestro que se refiere al pago de la deuda, y con eso a la ley del valor. Esta parte dice: "Perdónanos nuestras deudas, como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores" (Mt. 6, 11). No hay nadie que no tenga deudores, y todos tienen que perdonar las deudas por la reflexión de esta deuda a la luz de la vida del otro, que es el deudor. Comenzando por la deuda

sino también en las tradiciones, las instituciones, las costumbres y normas) que tiene el potencial de levantarse como sustituto del ser humano cuando se sigue sin discernimiento".

En la nota 3 refiere eso especialmente a Gál. 3, 28, sobre lo cual expresa: "va más allá de la ley jurídica, abarca lo socio-económico y lo cultural". Ver "Cuando los hijos e hijas de 'la libre' nacen esclavos. Meditación actualizada de Gál. 4, 24-31", en *Pasos* (DEI) No. 74 (Noviembre-diciembre, 1997), págs. 1-6.

según la ley del valor, eso se refiere a todos los sometimientos de otros a nosotros, independientemente de si el deudor puede hacer presentes sus reclamos de liberación o no. Y este perdón de las deudas es lo que cada uno y todos adeudan a Dios. El ser humano es deudor de Dios porque tiene deudores dependientes de él, es decir porque mantiene a otros con deudas hacia él sin perdonar. No puede pagar sus deudas a Dios, y Dios no cobra deudas. Lo que hace al ser humano deudor de Dios, es el hecho de que mantiene sin perdonar deudas de otros con él.

Es el año de gracia extendido como libertad del sujeto viviente. Aparecen las polarizaciones de Ley/sujeto viviente, Ley/gracia, Ley/vida o Ley/libertad. No se trata de contradicciones sino de tensiones, porque la Ley no se puede cumplir sin su constante interpelación por el sujeto viviente. La misma Ley incluye la tensión, si bien como Ley formal la destruye en cuanto busca el cumplimiento de la Ley en forma legalista.

Esta crítica parte de la crítica de la Ley mosaica de su tiempo. Eso no puede ser de otra manera, porque Jesús habla como judío a judíos en el ambiente judío. No obstante la crítica se extiende a toda ley. No es solamente una crítica a la Ley mosaica, sino a la ley. Eso en todas sus formas. Pero para Jesús la crítica a la Ley mosaica tiene un lugar destacado. Para él, la Ley mosaica es Ley de Dios, es el paradigma de toda ley. Por tanto, se sigue para Jesús que una crítica a la ley que sea válida frente a la Ley mosaica, necesariamente es válida para toda ley, venga de donde venga. Es una manera de argumentar del menor al mayor (*a minori ad maius*), que corresponde muy bien a la tradición rabínica de argumentar.

5. La negación del sujeto viviente por el cumplimiento de la ley

El pecado que se comete en el cumplimiento de la ley, consiste por consiguiente en la destrucción del sujeto viviente en cualquiera de sus formas. La ley aplasta en cuanto es cumplida en su forma legalista. El pecado, por supuesto, no es el cumplimiento de la ley de por sí. Ella es necesaria para vivir. Consiste en dejar de tratarla como una ley dada para la vida. En términos legalistas, la ley destruye al ser humano cuando elimina la vida humana como la fuente del discernimiento y de la reflexividad de la ley.

Esta ley legalista es la criticada por Jesús, y en términos muy fieles le sigue la crítica de Pablo de la ley. De acuerdo con Pablo, pesa una maldición sobre la ley, maldición que aparece siempre que se busca la salvación en su cumplimiento. Esta maldición hace que la ley mate. La ley es violenta, y detrás de ella acecha el pecado. Destruye al ser humano y lo envuelve en la gran mentira, según la

cual la ley salva como ley de cumplimiento legalista. Por eso, al cumplirla se comete la injusticia, y la injusticia no es de por sí la transgresión de una ley. La injusticia se comete cumpliendo la ley.

La injusticia se comete cumpliendo la ley, aunque ella sea una ley justa. No se trata por eso, principalmente, de la cuestión de si la ley es justa o no. Eso se refiere a un plano por completo diferente. También la ley justa, al ser cumplida en forma legalista, produce la injusticia. Hasta las leyes de "no matarás" o "ama a tu prójimo" llevan a la injusticia en cuanto se tratan como leyes de cumplimiento legalista. Asimismo toda ley del valor, al ser tratada como cumplimiento legalista, es una ley que mata. Que la ley sea ley de Dios, no cambia la situación. También la ley de Dios produce la injusticia si es tratada como ley de cumplimiento. La ley destruye al sujeto viviente, y por eso su cumplimiento legalista lleva al pecado.

El problema para Jesús no es la justicia de una ley, y tampoco para Pablo. Jesús trata la ley del sábado, e inclusive la ley del valor, como leyes justas. También es justo pagar la deuda. Esta justicia de la ley no la cuestiona ni una sola vez. El cuestiona la relación con la ley. Como formalismo legal, toda ley mata y produce injusticia, porque destruye al sujeto viviente. La rebelión del sujeto viviente transforma la ley en cuanto le impone su discernimiento a la luz de la vida humana. La interpela, la discierne. Eso no excluye que la cambie. Sin embargo también la nueva ley, aunque se la considere más justa, produce la injusticia en cuanto se trate como ley de cumplimiento legalista.

La ley no mata porque sea una ley que exprese una obligación a matar. La ley mata por su forma, la ley produce el pecado no a partir de su transgresión, sino por imponer su vigencia de ley en nombre de su legalidad. Pero eso es también la fuente de la violencia ilimitada. Esta violencia no aparece a partir de la transgresión de la ley, sino que es otra vez el producto de su forma legalista.

En el curso de su cumplimiento formal, la ley mata. El pago de la deuda del deudor que no puede pagar, lo mata. En el tiempo de Jesús, el deudor que no podía pagar perdía todos sus bienes, y él y su familia eran vendidos en esclavitud. La ley del pago de la deuda lo mataba por su cumplimiento. Por supuesto, esta matanza no era ninguna transgresión de la ley. Era el producto de su cumplimiento. Tampoco era el objetivo de la ley. En la Edad Media europea, al deudor que no podía pagar lo desaparecían en la cárcel y, si alguien no pagaba por él, nunca más aparecía. Hoy pueblos enteros son condenados al hambre por tener una deuda impagable, la que se les cobra a sangre y fuego. La ley mata, no obstante no hay transgresión de una ley. El deudor no se puede dirigir a ningún tribunal. El sufre la muerte por el cumplimiento de la ley, y la tarea del tribunal es hacerla cumplir.

Esta es la violencia producida por la aplicación legalista de la ley. Desde luego, la ley no sirve para resistir a esta violencia. Es una violencia sin transgresión de ninguna ley, producto de la propia ley que prohíbe matar y que sigue prohibiéndolo.

Esa es una cara del pecado que acecha detrás de la ley y de la maldición que pesa sobre ella. Sin embargo esta violencia de la ley tiene otra cara. Es la cara de su imposición como ley de cumplimiento legalista. Para que el cumplimiento ciego de la ley sea aceptado sin resistencia, hay que derrotar la resistencia frente a su cumplimiento legalista. Esta resistencia no puede ser la del deudor. Si él resiste, igualmente se lo va a mandar a morir. No tiene ni un chance. Pero puede haber resistencia que se generaliza y organiza. La insistencia en la rebelión del sujeto puede transformarse en levantamiento. Aparece entonces la violencia para la imposición de la ley, para destruir al sujeto que se autoafirma frente a la muerte impuesta por el cumplimiento de la ley, y que entonces cuestiona toda la relación con la ley. Esta violencia hace caer ahora sobre él todo el peso de la ley. Es la violencia de la noche de los cuchillos largos. Ahora la violencia de la ley inculca terror, viene la violencia del Leviatán. Se ejerce para que nunca más nadie levante la cabeza frente al pecado que se comete cumpliendo la ley.

Esta violencia del Leviatán tampoco aparece como transgresión de la ley. La ley la exige como condición de la posibilidad de su imposición. A los pueblos que se resisten al pago de la deuda, se les producen condiciones de vida peores que aquellas que tendrían en el caso de someterse. El terror ahora es el camino de la ley.

La violencia de la ley entonces no es apenas la violencia implícita de la ley aplicada, como ocurre en el caso de la ley del valor o en la ley del sábado. Hay violencia para la imposición de la ley, cuyo cumplimiento legalista es violento. Hay tipos de esta violencia que más bien tienen carácter particular. Se trata de la violencia ejercida contra el transgresor de la ley. También en este caso se trata de una violencia. Se ejerce violencia sobre la vida de aquel que ha transgredido la ley. El asesino, que transgredió la ley del "no matarás", es matado, si hay pena capital, o recibe cadena perpetua. Se viola su vida como respuesta a su transgresión de la ley. Esta violación no es considerada como transgresión, sino como compensación de una transgresión. El asesino mató, en consecuencia él es matado. Al matar, el asesino transgrede la ley. Al matar al asesino, la ley transgredida es restablecida en su validez. Aparece una violación de la vida humana que no es considerada transgresión. La propia ley la exige como condición de posibilidad de su validez. Estas transgresiones suelen ser acompañadas por violaciones de la vida humana que incluyen la cárcel, la tortura, la desaparición, la expropiación. Eso depende de la cultura en la cual ocurren. Pero

siempre se trata de violaciones que la ley exige, y que por tanto no considera transgresiones.

Jesús no se concentra mucho en las transgresiones a la ley ni en las violaciones de la vida humana con que la ley responde. En el cuento de la adúltera que cité arriba, se ve claramente su posición al respecto. Tampoco discute problemas de correspondencia entre la transgresión, que es el adulterio, y el castigo por la pena capital. Cuestiona sin embargo la figura del castigo: aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra. Se enfrenta a la pretensión hipócrita de inocencia de aquellos que la acusan.

No obstante, la violencia de la imposición de la ley tiene otra dimensión a la cual Jesús se ve enfrentado, y que es el núcleo de atención del evangelista Juan. Se trata de la violencia frente al cuestionamiento de la ley y de la legalidad. Esta violencia no se interesa por transgresiones y ninguna transgresión particular la origina. Es aplicada igualmente al inocente frente a la ley y a sus transgresores. Es, en la visión de Juan, la violencia que sufre Jesús.

Esta violencia es parte de un circuito de la violencia. La ley, al ser cumplida de forma legalista, destruye al ser humano. El ser humano se comporta frente a ella como sujeto viviente que se rebela. La ley ahora tiene que imponerse por la violencia del Leviatán, para asegurar su posibilidad de cumplimiento destructor sobre la vida humana. La ley ahora desarrolla una capacidad infinita de violencia, frente a la cual no hay leyes. Es violencia que asegura la ley y su imposición, y frente a la cual no se puede recurrir a ninguna ley. Esta violencia no tiene límite. Es la otra cara de la violencia ejercida en el cumplimiento de la ley.

A Jesús no se le ejerce la violencia porque haya transgredido la ley del sábado o la ley de la propiedad privada. Transgredió las dos, sin embargo la violencia que sufre no se ejerce para compensar violentamente alguna transgresión de la ley. Jesús cuestionó la Ley misma en su legitimidad por legalidad. Puso en duda la relación con la ley en todas sus ramificaciones. Las transgresiones que cometió son transgresiones simbólicas en pos de este cuestionamiento de la ley. Reivindicó el sujeto viviente frente a la ley, y con eso cuestionó toda relación con la ley vigente en ese momento. Desde el punto de vista de una ley, que se considera ley de Dios, Jesús cometió blasfemia.

6. El pecado que se comete cumpliendo la ley y el endurecimiento de los corazones

En el contexto de este pecado que se comete cumpliendo la ley, aparece el análisis de aquel que comete este pecado. Se trata de la referencia al endurecimiento de los corazones. Cuando la ley es

cumplida por la ley misma, la realidad del ser humano queda fuera de la vista. Se ve sin ver. Se trata de una experiencia que pasa por todo el mensaje cristiano como la experiencia básica de Jesús. La ley, que se cumple por ser ley, es perfectamente tautológica. Entrar en esta lógica tautológica hace imposible mantener relaciones humanas. Todo es sometido a la ley, y ésta se transforma en un déspota que no se somete a nadie. Sólo que es un déspota en nombre de la ley y su cumplimiento.

Ahora la ley y su cumplimiento legalista justifica la acción. Ella ya no tiene responsabilidades fuera del cumplimiento de la ley. Es legítima por legalidad. La acción según la ley tiene una buena conciencia con independencia de los efectos de esta acción. La ley mata, pero el que mata no adquiere ninguna conciencia en relación al hecho de que mata. Se mata con buena conciencia. La ley se transforma en un velo que hace aparecer el asesinato como un acto de justicia. Se trata de una justicia que se deriva del cumplimiento de la ley. El asesino que mata cumpliendo la ley, se transforma en un mentiroso. La justicia se llama ahora injusticia, y la injusticia se llama justicia. Toda conciencia moral es borrada por el cumplimiento de la ley. El hecho de haber cumplido la ley apaga la voz de la conciencia moral. El ser humano es ahora para el sábado y el deudor es para el pago de la deuda. Fuera del sábado y fuera del pago de la deuda no hay nada. La pregunta de la conciencia moral es ahora apenas la pregunta por el cumplimiento de la ley; la vida humana como criterio es eliminada. El que cumple la ley pasa por encima de la realidad y la puede destruir, a condición de que lo haga cumpliendo la ley.

Eso es el endurecimiento del corazón, frente al cual no hay argumentos que puedan penetrarlo. La tautología de la ley transforma el corazón en una "jaula de acero" que resulta impenetrable. La responsabilidad frente a la ley se transforma en irresponsabilidad frente a la realidad de la vida humana. Para Jesús, esta experiencia de los corazones endurecidos es una experiencia chocante. Puede hacerse lo que se quiera, pues el corazón endurecido no responde sino que se escapa por su referencia al cumplimiento de la ley. Se siente justificado al cumplirla. Y en el centro de esta experiencia de Jesús está la experiencia del endurecimiento del corazón por la ley del valor. Es el Dios Mamón, el Moloch que acecha detrás de la ley del valor y devora al sujeto viviente. Transforma el pago de la deuda en un asesinato continuo, y transforma la casa de Dios en una casa de mercado que resulta ser una cueva de ladrones. Sin embargo no hay argumento que tenga validez frente al corazón endurecido que aplaca su conciencia por referencia al cumplimiento de la ley.

Ven sin ver, no ven, viendo. Al contrario, llamar la atención del corazón endurecido lo endurece más. Hay una espiral del endu-

recimiento. Al mostrar la realidad de la destrucción de la vida humana, el corazón endurecido refuerza su justificación por la referencia al cumplimiento de la ley. Reacciona entonces violentamente para callar los argumentos e imponerse como ley cumplida. Juan analiza este proceso en el capítulo 9 de su evangelio al contar la historia de la curación del ciego: los ciegos ven, no obstante los que ven se enceguecen. Eso desemboca en el siguiente juego de oposiciones:

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 dijeron: "¿Es que también nosotros somos ciegos?". Jesús les respondió:

"Si fuerais ciegos, no tendríais pecado. Pero como decís: 'Vemos' vuestro pecado queda" (Jn. 9, 39-41).

Juan basa esta misma crítica en la propia tradición mosaica, citando a Isaías:

Ha cegado sus ojos, ha endurecido su corazón; para que no vean con los ojos, ni comprendan con su corazón, ni se conviertan, ni yo los sane (Jn. 12, 40).

Según otro evangelio, Jesús llama a este proceso de endurecimiento del corazón el pecado contra el Espíritu Santo, que no tiene salida por el perdón.

Esa es la percepción del pecado, no solamente en el evangelio de Juan, sino en todo el mensaje cristiano. Es el pecado que se identifica con la ley en el grado en que la ley no es interpelada por el sujeto viviente y necesitado que se rebela frente a ella. Al liberar al ser humano, la rebelión libera a la ley. La ley es para la vida, pero si no es interpelada por el sujeto viviente, es ley para la muerte. Es ley para la muerte, aunque sea ley de Dios. Esta muerte está en la lógica inerte de la ley misma, no aparece por ningún abuso de ella.

La ley, si no es interpelada por el sujeto viviente, se transforma en una gran aplanadora de la vida, en una máquina de matar y en suicidio colectivo de la humanidad, como ya lo percibe el Apocalipsis. Ese es el pecado que se comete cumpliendo la ley.

Someterse a este pecado, eso es ser del mundo en el sentido que Jesús le da en el evangelio de Juan (sobre todo en Jn. 15, 18-27). De allí proviene la consigna de estar en el mundo sin ser del mundo. Es estar en el mundo sin dejarse arrastrar por el pecado que se comete cumpliendo la ley. No obstante Jesús vive la situación de que este mundo, al tener endurecido su corazón, odia a aquellos que no quieren ser del mundo. Se trata de un concepto del mundo que

también aparece en Pablo. Este lo trata en forma de un juego de locuras entre el mundo y los que no son del mundo: "pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios" (1 Cor. 3, 19).

La sabiduría de Dios es locura a los ojos de la sabiduría de este mundo, y la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. Es locura para el mundo, porque

Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido lo débil del mundo, para confundir lo fuerte (1 Cor. 1, 27).

Es el evangelio del débil, de la víctima, del pobre, que es, eso sí, sabiduría de Dios:

...hablamos... no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes 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 príncipes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria— (1 Cor. 2, 6-8).

Predicar eso es la vocación de Pablo. No es bautizar, sino hacer presente el Dios de las víctimas, que se identificó en la crucifixión con ellas y les promete su salvación: "Porque no me envió a bautizar, sino a predicar el mensaje de salvación" (1 Cor. 1, 17).

Juan pronuncia todavía más este análisis. Para él, salvar al mundo es salvarlo de este pecado que se comete cumpliendo la ley. La sabiduría de Dios es ahora solamente la otra cara de este sujeto viviente que se rebela para interpelar la ley y liberarla para la vida humana.

El mensaje de salvación, como lo ve Juan, lo pone en la boca de Juan el Bautista en el primer capítulo de su evangelio. Dice Juan el Bautista: "He allí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (Jn. 1, 29).

El pecado del mundo es el pecado que se comete al ser del mundo. No se trata de los pecados y de las transgresiones de la ley. Es el pecado que se comete cumpliendo la ley y que pesa sobre ella como su maldición. La certeza de Juan es que Jesús ha quitado este pecado del mundo. Es una esperanza que ya cree cumplida a través de la muerte de Jesús. El lema no tiene ningún sentido sacrificial, además, Juan no habla jamás de un sacrificio de Jesús. Sin embargo, el cordero es animal de sacrificio. Sólo que en Juan es el animal de sacrificio cuya muerte revela la maldad de la ley, en cuanto se sacrifica la vida humana. Juan tiene la esperanza de que la muerte de Jesús revele esta maldad de la ley de una manera tan rotunda, que ni los corazones endurecidos ya puedan resistir, para que se quite el pecado del mundo, que está en ser del mundo.

El evangelio de Juan se hace entonces la pregunta: ¿Por qué y cómo el mundo, al ser del mundo, mató a Jesús? Y también: ¿Por qué y cómo esta muerte quita el pecado del mundo? La muerte de Jesús no tiene sentido alguno, pero él tiene certeza de que esta muerte, por no tener sentido, salva. Salva al hacer transparente el hecho de que el sacrificio de seres humanos —y el pecado que se comete cumpliendo la ley es un sacrificio humano— es un sin sentido. Juan tampoco cae en la trampa de buscar de manera artificial a esta muerte un sentido sacrificial, que sencillamente no tiene. Podría buscárselo apenas en el sentido muy general en el cual toda muerte, por el pecado que se comete cumpliendo la ley, puede ser considerada sacrificio humano. Esta transparencia quita el pecado del mundo, esa es la esperanza de Juan. Según él, Jesús dice: "Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy..." (Jn. 8, 28).

No se trata del perdón del pecado del mundo. Este pecado no tiene perdón, porque se comete creyendo hacer justicia. No hay conciencia de este pecado, por tanto no hay perdón. Sin embargo se lo puede quitar. Entonces desaparece. Juan cree que Jesús, por su muerte, quitó el pecado del mundo, y mantiene esta fe a pesar de todos los contratiempos que vive. Es la utopía de Juan, y es posible que también la utopía de Jesús. Juan entonces tiene que sostener que en su esencia la utopía ya está realizada, mientras históricamente está todavía en curso de realización.

Juan se aferra a ésta su utopía, a pesar de que en su tiempo ve que el pecado del mundo sigue persiguiendo a la comunidad cristiana en el mundo romano. El se aferra a su utopía, aunque vea que la muerte de Jesús no quitó el pecado del mundo. Construye a partir de eso su imagen de Jesús en sus discursos de despedida, que lo presenta como un Jesús victorioso a través de su muerte. Un Jesús que venció al mundo, no obstante que la experiencia de Juan hace visible que el mundo sigue venciendo. Y siguió venciendo tanto, que hoy vivimos la amenaza de que la humanidad y la naturaleza serán destruidas cumpliendo la ley en cuanto ley del valor. Juan evitó así el resultado hoy visible. En la cruz no fracasó sólo la vida de Jesús, sino también su mensaje. Únicamente a partir del reconocimiento del fracaso de su mensaje se puede recuperar la vida de Jesús. Pero ahora se trata de recuperar su vida, no su muerte. La victoria jamás está en la muerte, por más que haya el más allá de la muerte en la resurrección. También la resurrección es un llamado a recuperar la vida de Jesús, para que no vuelva a morir el rebelde. Hay una pregunta abierta, no cerrada. Luego, no hay ninguna realización de la utopía de Juan ya ocurrida, sino que todo está por hacerse. Por eso, ahora esta utopía es responsabilidad nuestra, a la cual ninguna escritura puede responder.

Capítulo II

La fe de Abraham y la divinidad del ser humano

Ya mencioné que considero que el evangelio de Juan desemboca en una escena final, la cual ocurre a partir de la detención de Jesús y comprende los interrogatorios del Sumo Sacerdote y de Poncio Pilato, la condena a muerte por éste y la consiguiente ejecución de Jesús en la cruz (Jn. 18, 12—19, 22). El relato de la pasión muestra el desenlace del evangelio. Sin embargo, éste gira más bien alrededor de dos escenas centrales que son el capítulo ocho sobre la fe y las obras de Abraham y el capítulo diez sobre la divinidad del ser humano.

Estas dos escenas centrales son definitorias para la interpretación del desenlace del evangelio de Juan. Las analizaré en este capítulo, antes de pasar al análisis del relato de la pasión. Se trata de dos enfrentamientos de Jesús. En la primera de estas escenas centrales, Jesús discute con simpatizantes suyos acerca de Abraham y lo que significa ser hijo de Abraham. Jesús se presenta como hijo de Abraham en un sentido que sorprende a aquellos que lo escuchan (Jn. 8, 31-59). En la segunda escena Jesús se presenta a sí mismo, ante opositores, como hijo de Dios (Jn. 10, 22-39).

1. Primera escena central: la fe de Abraham

En la escena referente a la relación entre Abraham y Jesús, éste se enfrenta a partidarios, de los cuales dice Juan: "Al hablar así, muchos creyeron en él. Decía, pues Jesús a los judíos que habían creído en él" (Jn. 8, 30-31). Por tanto, Jesús habla a creyentes. Se les enfrenta con furia. Les reprocha no saber lo que es creer en él. Quizás se puede entender esta actitud de Jesús a partir de algo que dice Pablo: "Porque no me envió a bautizar, sino a predicar el mensaje de salvación" (1 Cor. 1, 17). El bautizado se puede escandalizar del mensaje de salvación. Además, en la historia del cristianismo esa es más bien la regla. Muchos bautizados se escandalizarían si alguna vez escucharan el mensaje de salvación¹.

En el evangelio de Juan aparece este conflicto de Jesús con miembros de su propio movimiento varias veces. Aparece en el capítulo seis con "discípulos" de Jesús (Jn. 6, 60). Jesús siempre responde por provocación y no trata de apaciguar la situación. Otro de estos conflictos es con el apóstol Judas. Igualmente Jesús lleva este conflicto al extremo. Es un extremo para provocar la conversión. En el capítulo seis la reacción de sus seguidores es:

Muchos de sus discípulos, al oírle, dijeron: "Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?" (Jn. 6, 60).

Desde entonces, muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él (Jn. 6, 66).

Jesús se dirige entonces a sus apóstoles:

Jesús dijo entonces a los Doce: "También vosotros queréis marcharos?". Le respondió Simón Pedro: "Señor, ¿dónde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios" (Jn. 6, 67-69).

En este caso los apóstoles confirman su posición, en tanto que los otros se alejan. Pero Jesús no les pide quedarse con él, sino que también les ofrece irse.

Lo mismo se repite con Judas. Jesús se da cuenta de que hasta este apóstol está dudando de su posición. Lo enfrenta con la misma dureza: "Jesús les respondió: ¿No os he elegido yo a vosotros, los Doce? Y uno de vosotros es un diablo" (Jn. 6, 70).

Esa es una provocación, no una clarividencia. Solamente en el caso de Pedro hay un enfrentamiento de igual dureza, como lo

¹ Un amigo suizo me contó que después de haber hablado en una conferencia del perdón de la deuda en el mensaje cristiano, se le acercó un banquero que había escuchado y le dijo: "Si eso es cierto, yo me salgo de la iglesia". Sospecho que saldrían muchos más que éste.

vemos en el evangelio de Marcos. Allá le dice a Pedro: "¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (Mc. 8, 33).

También en este caso se trata de una provocación para lograr un cambio, no de una condena a priori.

Pero el evangelio de Juan hace más hincapié en estos conflictos de Jesús con sus propios partidarios, y hace ver la argumentación de Jesús por medio de la provocación extrema. No muestra el movimiento de Jesús como un movimiento homogéneo de gente definitivamente convertida. Jesús está en constante tensión y hasta conflicto con su propio movimiento. Que crean *en* él, para Jesús de ninguna manera confirma necesariamente participar de la fe *de* él. Es nada más que una posibilidad para convertirse. Y Jesús busca esta conversión, lo que implica un conflicto con sus propios creyentes. Se trata de un conflicto que no es menos duro que el conflicto con sus adversarios, y convierte varias veces a sus creyentes en adversarios.

La escena que estamos comentando como primera escena central (Jn. 8, 1-59) desarrolla con más intensidad este conflicto entre Jesús y sus creyentes que constituyen el movimiento de Jesús. Les reprocha una pura fe de adhesión, sin conversión. Es la fe en Jesús como el gran curandero que hace milagros, y que no compromete a nada más allá de esta convicción. Para ser "verdaderamente" discípulo de él, hace falta algo más:

Por consiguiente, los enfrenta con el mensaje de salvación: "Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y *la verdad os hará libres*" (Jn. 8, 31-32). La fe que Jesús pide no es una fe *en* Jesús, sino la participación en la fe *de* Jesús ².

Los creyentes que lo escuchan se sienten provocados. Ellos se sienten libres ya, y nadie tiene que liberarlos. Los milagros son bienvenidos, pero ellos son libres y quien les exige liberarse los declara esclavos. Sin embargo no son esclavos sino libres:

Ellos le respondieron: "Nosotros somos descendencia de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: os haréis libres?" (Jn. 8, 33).

"Nunca hemos sido esclavos de nadie". Se trata de una ironía de Juan. La historia de Israel es una historia de la esclavitud en

² Ver Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI, 1991, pág. 126, nota 72. Tamez insiste en que cuando Pablo habla de la fe, no se trata de la fe en Jesús, sino de la fe de Jesús. Se refiere a Rom. 3, 22. Para entender las referencias a la fe en el evangelio de Juan, es necesario también entenderla como participación en la fe de Jesús y no como fe *en* Jesús.

Egipto y de la liberación de esta esclavitud. Pero ahora se han cegado y ni recuerdan. Se sienten libres por un hecho de ley, como un ciudadano de Roma se siente libre por ser ciudadano, y un ciudadano de una democracia occidental de hoy se siente libre por poder votar cada cuatro años para elegir su gobierno. Es una libertad por identificación de ley, y no por ser sujetos frente a la ley. También una descendencia biológica es descendencia por ley, porque ésta la declara relevante. Eso provoca la ira de Jesús. Inclusive les imputa querer matarlo, porque sabe que en nombre de la ley, por ende en nombre de esta libertad por ley, lo van a matar:

Jesús les respondió: "En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres. Ya sé que sois descendencia de Abraham; pero tratáis de matarme, porque mi Palabra no prende en vosotros" (Jn. 8, 34-37).

Ellos vuelven a insistir en su libertad por ley: "Ellos le respondieron: 'Nuestro padre es Abraham'" (Jn. 8, 39). Ahora Jesús los ataca frontalmente:

Jesús les dice: "Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham. Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham. Vosotros hacéis las obras de vuestro padre" (Jn. 8, 39-41).

Ser del linaje de Abraham no los hace libres. También Abraham es del linaje de Abraham y libre por ley. Pero Abraham se hizo libre. Para ser libre como Abraham, hay que hacer las obras de Abraham. Porque por sus obras Abraham se hizo libre. La descendencia de por sí no basta para ser hijo de Abraham. En la descendencia hay que hacer la obra de Abraham, para hacerse libres como él lo hizo. Hay que heredar de Abraham la liberación de Abraham, no su descendencia por ley.

Pero, ¿qué es la obra de Abraham por la cual se hizo libre? O sea, ¿cuál es la libertad de Abraham que hay que heredar, y que se hereda únicamente volviéndola a hacer?

La respuesta de Jesús llama mucho la atención: "Ya sé que sois descendencia de Abraham; pero tratáis de matarme" (Jn. 8, 37). Jesús la vuelve a repetir: "...haced las obras de Abraham. Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham" (Jn. 8, 39-40).

Jesús deja bien claro que la obra de Abraham, por la cual se libera, está en el *no* al matar y en no estar dispuesto a matar. Hijo de Abraham es aquél que vuelve a hacer esta obra. Ser hijo de Abraham

por ley y linaje, es completamente secundario. Lo que hay que heredar de Abraham es su liberación, no su libertad por ley.

La clave de esta liberación está en eso: ustedes quieren matarme, Abraham no mató. Jesús no puede pensar sino en el famoso "sacrificio" o "amarramiento" de Isaac. Jesús tiene que tener una interpretación de este mito muy diferente a la interpretación dominante de su tiempo³.

De forma breve, el mito cuenta lo siguiente: dada la ley, según la cual el padre tenía que sacrificar a Dios su hijo primogénito, Dios exigió a Abraham sacrificarle a su hijo Isaac. Obedientemente, Abraham subió con Isaac al cerro Moriah, para sacrificarlo. Amarró a su hijo en un altar y se dispuso a matarlo. Sin embargo, en este momento se da vuelta. No lo mata, sino que lo libera. Junto con él baja del cerro, pero no sigue viviendo en el lugar donde vivía antes sino que se cambió a Bersheba.

Este es el mito. El problema está en decir por qué razón Abraham no mató a Isaac. La interpretación dominante en el tiempo de Jesús es que él estaba dispuesto a matarlo, no obstante Dios intervino porque la disposición a matar a su hijo era prueba suficiente de su fe. La buena intención de matarlo era suficiente, Dios lo redimió de consumarla.

Hay una interpretación de la tradición judía⁴ desde el tiempo de los macabeos que se acerca a este sentido, pero que normalmente habla del "amarramiento" de Isaac. En esta línea va asimismo la interpretación en algunos lugares del mensaje cristiano, como en la carta de Santiago y en la carta a los Hebreos. En la tradición cristiana posterior es transformada y radicalizada en el "sacrificio" en el cual Abraham sacrifica a Isaac. Mientras la tradición judía enfatiza la figura del Isaac amarrado, en la tradición cristiana es enfatizado el Abraham sacrificador.

Jesús, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó frente a la ley, se dio cuenta de que la ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es ley para la vida. Abraham se convierte y se libera. No mata, porque se da cuenta que la

³ En su comentario del evangelio de Juan, Bultmann comenta sobre estas obras de Abraham: "El concepto de 'obras de Abraham' es rabínico. Se contaba bajo estas obras 'un ojo queriendo valorar, un sentido modesto y un espíritu humilde'. Pero probablemente no se piensa en Jn. 8, 39 en algunas obras específicas de Abraham...". Bultmann, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1968 (photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1941) pág. 339, nota 4. Sin embargo, el texto es explícito: Abraham no hizo eso. Eso se refiere a matar. Y la escena correspondiente es la del no-sacrificio de Isaac.

⁴ Ver por ejemplo la formulación en el libro de la Sabiduría: "Cuando todas las naciones iguales en maldad fueron confundidas, la Sabiduría se fijó en Abraham y lo conservó justo ante Dios. y lo hizo fuerte contra la ternura que sentía por su hijo" (Sb. 10, 5).

libertad está en el *no* al matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham, libre por ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la ley, siendo la raíz de su libertad el rechazo a matar.

En estos términos se entiende lo que dice Jesús: ustedes quieren matarme, Abraham no mató. Por tanto, no son ni libres ni hijos de Abraham.

Vista la situación en estos términos, Jesús se identifica como Isaac, hijo de Abraham. A los que insisten en la ley, los ve en la situación de Abraham enfrentado a él. Los llama a liberarse de la ley, a escuchar la voz de la verdad. No obstante no ve ninguna disposición a la conversión de Abraham: ustedes quieren matarme, Abraham no mató. Son hijos del linaje de Abraham, que puestos en la situación de Abraham, no hacen las obras de Abraham.

Es un mensaje que rechaza toda sacrificialidad. El sacrificio es asesinato. Para Juan también es un mensaje en relación a la muerte de Jesús. El Dios-Padre de Jesús, es el Dios de este Abraham que se liberó frente a la ley. Este Dios-Padre no puede haber exigido la muerte de Jesús, porque es el Dios de la liberación de Abraham que se liberó de la ley que exigía que matara a su hijo Isaac. Así como Abraham no se transformó en asesino, Dios-Padre tampoco lo es.

Hay aquí un reproche de asesinato que rebasa todo lo usual. Evidentemente, estos creyentes que enfrenta Jesús no tienen el más mínimo plan para asesinarlo. La escena no es explicable si se supone una intención de asesinato en estos sus creyentes. A pesar de eso, Jesús les reprocha querer asesinarlo. Les reprocha una actitud que es asesina, con independencia de tener la intención de asesinar o no: ser libre por ley, eso es libertad asesina de por sí. Como consecuencia de eso, necesariamente tienen que asesinar a Jesús quien los llama a liberarse. Al ser llamados a liberarse, el carácter asesino de su libertad, que es libertad por ley, saldrá a la luz. Precisamente por considerarse libres en una libertad por ley, tienen que afirmar su libertad por el asesinato. El asesinato es el desenlace previsible de esta libertad, sin que haya de antemano la menor intención de asesinar. Sólo por el asesinato se puede confirmar esta libertad, y por eso Jesús los llama a la liberación. No son libres, aunque lo sean por ley, porque sólo la liberación hace libre de la compulsión asesina de la libertad por ley. Participar en la fe de Jesús hace libre, pero la fe en Jesús sin la fe de Jesús lleva al asesinato.

Por consiguiente, Jesús dice a estos creyentes que no aceptan el mensaje de salvación que no son hijos de Abraham, sino que tienen otro padre:

Ellos le dijeron: "Nosotros no hemos nacido de la prostitución; no tenemos más padre que a Dios". Jesús les respondió: "Si Dios

fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado. ¿Por qué no reconocéis mi lenguaje?" (Jn. 8, 41-43).

Ahora insisten en que no únicamente Abraham es su padre, sino Dios también. Pero Jesús les responde: si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí. El Dios que es el padre de Jesús, es aquel Dios que mandó a Abraham a sacrificar y asesinar a su propio hijo. Sin embargo ese no es Dios:

Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira (Jn. 8, 44).

Al asesinar uno escoge como padre al homicida desde el principio que es a la vez padre de la mentira. Jesús no separa la mentira del asesinato: quien asesina, por fuerza tiene que mentir. No está en la verdad. Miente al sostener ser libre. Detrás de este pensamiento está de nuevo el pecado que se comete cumpliendo la ley. Es típicamente un asesinato que miente, porque se autoproclama como servicio a la justicia y a la libertad. El que comete este pecado, no puede estar en la verdad. A la espalda de la ley no acecha sólo el pecado, sino que detrás del pecado acecha el diablo. Luego, ellos, al tener que asesinar a Jesús, son hijos del diablo y no pueden tener a Dios como padre. Pero al no tener a Dios como padre, Abraham tampoco es su padre.

Jesús conoce en el fondo solamente un pecado: matar. Por eso, también el injusto mata por su injusticia. También la injusticia es matar. Y la mentira es el velo con el cual se encubre el asesinato. Por eso, estar en la verdad no es considerarse con razón del linaje de Abraham o bautizarse, sino dejar de ser asesino. Dejar de serlo, aunque se trate de un asesinato en cumplimiento de la ley.

Según Juan, Jesús aquí sostiene algo que encontramos también en Pablo:

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 (Rom. 1, 18) ⁵.

⁵ Elsa Tamez hace el siguiente análisis: "La ira de Dios, entonces, es provocada por las acciones injustas de todo ser humano. Estas acciones serán mas tarde conceptualizadas bajo el término pecado (*hamartia*). Por ahora Pablo está interesado en darles consistencia concreta y en dejar claro que todos los seres humanos (judíos y griegos) poseen la misma capacidad de cometerlas.

Se trata de esta misma idea de que la injusticia se hace pasar por justicia, aprisionando la verdad.

Después que Jesús dice eso, le viene la respuesta: "¿No decimos, con razón que... tienes un demonio?" (Jn. 8, 47). "Ahora estamos seguros de que tienes un demonio" (Jn. 8, 52).

Y contesta Jesús: "Yo no tengo un demonio; sino que honro a mi Padre" (Jn. 8, 49).

Hay un juego de correspondencias contradictorias. Jesús les dice ser hijos del diablo. Ellos le dicen a Jesús que tiene un demonio. Las acusaciones se corresponden, pero desde lugares contrarios. Desde el punto de vista de Jesús, que juzga a partir de la disposición a matar, ellos son hijos del diablo. Desde el punto de vista de ellos, que juzgan a partir de la ley y de su libertad por ley cuestionada por Jesús, Jesús tiene un demonio. Un juego parecido habíamos visto ya antes en el caso en el que Jesús durante la purificación del Templo reprocha a los otros blasfemia. Ellos contestan reprochándole blasfemia a él. El punto neurálgico, a partir del cual estas acusaciones se forman, es la ley y su cumplimiento. Jesús siempre juzga a partir de la liberación por la recuperación del sujeto viviente frente a la ley, y la otra parte juzga a partir del cumplimiento formal de la ley, a partir de la cual la subjetividad frente a la ley es blasfemia y demoniaca. Y Juan dijo bien claro que ser creyente no es lo mismo que lograr esta subjetividad frente a la ley que es la liberación y a la vez la fe de Jesús.

Todo el enfrentamiento termina: "Entonces tomaron piedras para tirárselas, pero Jesús se ocultó y salió del Templo" (Jn. 8, 59).

Se trata de un largo ejemplo del endurecimiento de los corazones y de la espiral que acontece. Los que se enfrentaron a Jesús son simpatizantes "que habían creído en él". No tienen ninguna intención de matar a Jesús. El los enfrenta con las consecuencias de ser hijos de Abraham. Jesús lo hace con rigor, y ellos se cierran progresivamente. Endurecen su corazón. Al final, en efecto, lo quieren matar.

Jesús tiene una parte activa en este endurecimiento. Revela al otro y eso o lo endurece o lo convence. La escena descrita es una escena en la cual el otro se endurece. Quizás a partir de allí se entienda mejor la cita que Juan da de Isaías:

Ha cegado sus ojos, ha endurecido su corazón; para que no vean con los ojos, ni comprendan con su corazón, ni se conviertan, ni yo los sane (Jn, 12, 40).

En 1. 18 Pablo señala que la ira de Dios, inevitable e inmediata, se desata porque estas acciones son las que aprisionan (*katexontón*) la verdad (*aletheia*) en la injusticia (*adikia*). Esto, al parecer, indica la gravedad de la acción. Se trata de la perversión mayor: la inversión del orden de la creación querido por Dios". Tamez, Elsa, *op. cit.*, pág. 115.

Ahora es Jesús quien ha cegado sus ojos y endurecido su corazón.

1.1. El significado de la escena

Toda esta escena resulta muy sorprendente. Se trata del choque más extremo referido en todo el evangelio de Juan. Jesús nunca choca con sus adversarios de la ortodoxia judía en términos tan radicales. Sin embargo, esta escena se refiere a su relación con creyentes. Únicamente en el caso de Judas se alcanza un extremo parecido. No obstante también en ese caso se trata del choque con un creyente y no con un adversario abierto. De ninguna manera se trata de un choque con un "judío" —como más tarde lo sostiene la lectura antisemita de estos textos— sino, si se quiere usar ya para este tiempo el nombre, con un cristiano. Es, si se quiere, un problema de apostasía.

La escena comentada llama la atención. Hay que preguntar qué razón puede tener Juan para desarrollarla. Juan es el evangelista menos cronista de todos. Él escribe un teatro-mundo. ¿Qué, entonces, puede significar esta escena?

Supongo que en esta escena Juan dice algo sin decirlo, y podemos preguntar qué podría ser eso. Cuando Juan da a este conflicto entre Jesús y sus creyentes un lugar tan destacado, no está refiriendo apenas una historia que pasó, sino que debe estar iluminando una historia que en su tiempo está pasando. Juan habla a los cristianos de su tiempo y les quiere comunicar algo. Se puede entonces suponer que esta iglesia, a la cual habla Juan, está viviendo precisamente este conflicto en su interior. Es muy probable que dentro de la iglesia, a la cual se dirige Juan, ocurra este conflicto por la fe que se presenta en el evangelio bajo la forma de un conflicto entre Jesús y sus seguidores. Y es posible que este conflicto presente en la iglesia a la cual habla Juan, tiene inclusive formas violentas ⁶. De eso se seguiría que Juan habla, aunque sea en clave, de este conflicto. Los cristianos no están perseguidos sólo por los romanos o los judíos de la sinagoga, sino también por cristianos. La fe *en* Jesús está en conflicto con la fe *de* Jesús.

El evangelio de Juan hace surgir esta sospecha. En otro lugar, según Juan, Jesús dice: "Os expulsarán de las sinagogas. E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios" (Jn. 16, 2).

⁶ Richard, Pablo: *Los orígenes del cristianismo en Roma*. Manuscrito, 1998. Richard analiza principalmente la relación conflictiva entre las enseñanzas de Clemente romano y del Pastor de Hermas.

Son judíos quienes expulsan de las sinagogas. No obstante la segunda frase no se restringe a los judíos. "Todo el que os mate" se refiere a todos. No solamente judíos, sino igualmente romanos. Pero también cristianos. También cristianos pueden matar a aquellos que siguen la fe *de* Jesús, que consiste en no matar.

En la primera carta de Juan se vincula eso con el Anticristo:

Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta que es ya la última hora. Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros (1 Jn. 2, 18-19).

De nuevo tenemos lo mismo: los Anticristos son cristianos que se oponen en nombre del cristianismo a la fe de Jesús. Para Juan, el Anticristo no es todo el que se opone a Cristo. Es un cristiano que se opone a Cristo. Bajo la apariencia de Cristo, persigue a Cristo. Para Juan, el Anticristo es un espejismo del Cristo. Parece serlo, pero no lo es. Y no lo es, porque es un asesino⁷. Ese es su criterio de verdad acerca de aquellos que siguen a la fe de Jesús. Por ende, Juan supone que eso ya es la "última hora".

Por ello, no sorprende que en la primera carta de Juan aparezca un texto que da un resumen de la escena comentada:

En eso se reconocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano... No como Caín que, siendo del Maligno, mató a su hermano. Y ¿por qué lo mató? Porque sus obras eran malas, mientras que las de su hermano eran buenas. No os extrañéis, hermanos, si el mundo os aborrece. Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte. *Todo el que aborrece a su hermano es un asesino; y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él* (1 Jn. 3, 10-15).

No tengo duda de que todo esto indica un conflicto profundo en la iglesia cristiana del tiempo de Juan, en el cual él toma posición. Pero implica una crítica contundente para toda la historia

⁷ En una revista alemana apareció la siguiente noticia:

John R. Quinn, antes arzobispo de San Francisco y presidente de la conferencia episcopal de EE. UU., en una conferencia en Oxford: "La nueva situación en la cual se encuentra la iglesia, es comparable con la situación de la iglesia primitiva cuando empezó la misión de los no-judíos y se renunció a la Ley mosaica. También en este tiempo había resistencias duras. Hay indicios fundamentados según los cuales fueron cristianos ultraconservadores los que originaron el aprisionamiento y la ejecución de Pedro y Pablo". *Publik-Forum*, 8. V. 1998.

Si eso es cierto, el evangelista Juan tiene que haber sabido algo.

posterior del cristianismo. Eso no significa que Juan sea un adivino. Al entender su tiempo, entiende mucho de lo que pasará después. Un gran pintor decía: si quieres pintar una obra universal, pinta tu pueblo. Juan pintó su pueblo, y creó un teatro-mundo universal.

1.2. La libertad griega

Sin embargo, toda la escena tiene además otra dimensión. Al enfrentarse Jesús con sus partidarios, les exige liberarse. No obstante ellos insisten en su libertad, que la tienen por ley: "Nosotros somos descendencia de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú: Os haréis libres?" (Jn. 8, 33). No tienen que hacerse libres, porque son libres por descendencia, y la ley establece los términos de la descendencia por la cual son libres.

Además, dicen: "nunca hemos sido esclavos de nadie". Eso es obviamente falso. Toda la tradición judía insiste en que el pueblo judío ha sido esclavo en Egipto para liberarse por el éxodo. Lo que Jesús anuncia es un nuevo éxodo. No para conquistar tierras, sino para liberarse de lo que Abraham se liberó. Pero esta liberación no se tiene por la ley de descendencia, sino por recuperar la obra de Abraham que es: Abraham no mató.

El grito "nunca hemos sido esclavos de nadie" no es muy judío. Es el grito de la cultura helénica y de la romana en la antigüedad. Los hijos de la *polis* griega y de la ciudad de Roma gritan eso. Se consideran libres por ley igual que lo hacen los hijos de la nación judía. La propia Palestina ha estado por siglos bajo el dominio griego, y está ahora bajo el dominio romano. Está presente, y también en Juan, ese concepto de libertad que consiste en no ser esclavos, aunque sí esclavizar a los otros.

En la *Ifigenia* de Eurípides hallamos la gran expresión de esta libertad. Según Eurípides, la misma Ifigenia la pronuncia. Lo hace después de que su padre, Agamenón, la destinó a ser sacrificada para asegurar el éxito del ejército griego en su guerra con Troya. El sacrificio ha sido exigido por la diosa Diana. Ifigenia se dirige con furia contra su madre Clitemnestra, quien se opone a este sacrificio. Ifigenia asume plenamente la voluntad de su padre de sacrificarla:

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* ⁸.

Ciertamente, el "nunca hemos sido esclavos de nadie" se transforma aquí en un "nosotros somos libres, esclavos son ellos". La libertad aparece muy directamente en su forma de asesinato. Y en función del asesinato, en suicidio. Y todo eso puesto en la boca de una mujer por Eurípides, el hombre: un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y todo en cumplimiento de la ley. Ifigenia insiste haber muerto "en virtud de una ley justa en concepto de la diosa" ⁹.

Estoy seguro de que el texto del evangelio de Juan se refiere igualmente a este tipo de libertad, ya de por sí implicado en toda concepción de la libertad como una creación mediante la ley. Pero igualmente a la libertad romana que sigue de forma estrecha al concepto desarrollado por la Ifigenia de Eurípides.

Si tomamos en cuenta esto, el llamado a la liberación que Jesús hace a sus creyentes adquiere un significado universal. Se entiende enseguida que esta libertad es demoniaca desde el punto de vista de Jesús, pero asimismo que Jesús, visto desde esta libertad por ley, parece estar obsesionado por un demonio.

No hay Mundo Libre. Cualquier Mundo libre es una forma de esclavitud. No obstante es posible liberarse, como Abraham se liberó. Eso es lo que Jesús dice según el texto comentado del evangelio de Juan. A partir del pueblo pintado por Juan, también aquí aparece la dimensión de una historia futura de este mismo Mundo Libre de su tiempo.

1.3. El realismo político y el *no* al matar

Hay otra escena cuyo análisis puede iluminar el significado de la crítica que, según Juan, hace Jesús a la ley. Aparece en el evangelio un poco posteriormente y se refiere al realismo político de los sumos sacerdotes:

⁸ Eurípides: "Ifigenia en Aulide", en *Obras dramáticas de Eurípides*. Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1909, págs. 276s.

⁹ *Ibid.*, pág. 314.

Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él. Pero algunos de ellos fueron donde los fariseos y les contaron lo que había hecho Jesús. Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: "¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. *Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación*". Pero uno de ellos, Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: "Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que *os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación*". Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era Sumo Sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. *Desde este día, decidieron darle muerte*. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos, sino que se retiró de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraim, y allí residía con sus discípulos (Jn. 11, 45-54).

Anteriormente Juan ya había mostrado la rabia que provocaban las enseñanzas de Jesús. Chocan con todo sentido común, y el sentido común reacciona con agresividad. Ahora aparece otro argumento. Juan muestra que los sumos sacerdotes y los fariseos tienen miedo. Miedo a los romanos que podrían ser provocados por este mismo Jesús: "Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación". Se ven frente a una disyuntiva extrema: o matan a Jesús o ellos mismos son matados por los romanos, junto con los lugares santos y con toda la nación judía. Es un problema de "realismo político" frente a fuerzas compulsivas de los hechos. No hay otra salida real fuera de la muerte de Jesús: "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación". El consejo se convence de este argumento: "Desde este día, decidieron darle muerte". Desde el punto de vista del sentido común y del "realismo político", esta decisión es perfectamente racional. Estoy convencido de que Juan quiere mostrar eso. La decisión de matar a Jesús no es un producto de alguna rabia hacia Jesús. No es producto del "odio" ciego. La rabia no explica el hecho de que lo quieran matar. Este hecho es producto de un juicio político normal y razonable. Juan demuestra que los sumos sacerdotes son gentes con razones. Son razonables en términos del sometimiento político a las fuerzas compulsivas de los hechos. Cuando posteriormente en el relato de la pasión estos mismos sumos sacerdotes pronuncian su condena de Jesús a la muerte en nombre de la ley, muestran sólo que este criterio del realismo político coincide con la ley, al condenar a aquellos que se consideran hijos de Dios.

1.4. La libertad institucional por ley: Dietrich Bonhoeffer

Quiero demostrar esta dimensión futura a partir de un texto de Bonhoeffer. El lo escribe en el tiempo del régimen nazi en Alemania. El había estudiado un año en EE. UU. en 1930-31. En 1939 busca asilo en EE. UU., sin embargo vuelve pocos meses después a Alemania, considerando su obligación enfrentar el régimen. En 1945, muy poco antes de terminar la guerra, es ejecutado.

A partir de sus estadías en EE. UU. reflexiona sobre la libertad, empezando por la libertad de la iglesia:

...la libertad religiosa para los americanos es una posesión obvia... Libertad en este caso significa la posibilidad, es decir, la posibilidad de una actividad no obstaculizada otorgada de parte del mundo a la iglesia. Pero en cuanto se entiende la libertad de la iglesia esencialmente como tal posibilidad, entonces no se ha comprendido aún su concepto. La libertad de la iglesia no está allí, donde tiene posibilidades, sino exclusivamente allí donde el evangelio se crea realmente y por fuerza propia un espacio en la tierra, también y precisamente donde no se le ofrecen tales posibilidades. La libertad esencial de la iglesia no es una donación del mundo a la iglesia, sino que es la libertad de la palabra misma de Dios para hacerse oír... El elogio americano de la libertad es más bien un elogio que se le dedica al mundo, al Estado, a la sociedad, en vez de decir algo sobre la iglesia. Tal libertad puede ser un signo de que el mundo pertenece en verdad a Dios. Pero si le pertenece en realidad, eso no depende de esta libertad como posibilidad, sino de la libertad como realidad, como necesidad, como acontecer fáctico. La libertad como posesión institucional no es un predicado esencial de la iglesia... puede ser también una seducción, en la cual la iglesia cae al sacrificar su libertad esencial a la libertad institucional... Pero donde se tiene que dar como agradecimiento por la libertad institucional el sacrificio de la libertad del anuncio, allí la iglesia está en cadenas, aunque se crea libre ¹⁰.

La libertad institucional —libertad por ley— crea cadenas. Aunque se crea libre, es esclavitud. Bonhoeffer ve la necesidad de la liberación en el interior del Mundo Libre:

En sus sermones los americanos hablan mucho de libertad. La libertad como una propiedad es algo muy dudoso para una iglesia, la libertad tiene que ser ganada desde la obligación de un deber. La libertad de la iglesia viene de la medida de la palabra

¹⁰ Bonhoeffer, Dietrich: *Bonhoeffer- Auswahl*, 4 t., ed. Otto Dudzus. Gütersloh, 1982, tomo 4, págs. 37s.

de Dios. En caso contrario se transforma en arbitrariedad y desemboca en muchos amarres. Me parece muy cuestionable que la iglesia en América sea realmente libre... Pienso muchas veces ahora, si América es el país sin reforma. Si reforma es el saber iniciado por Dios del fracaso de todos los caminos hacia la construcción del reino de Dios aquí en la tierra, entonces eso sí es cierto ¹¹.

La tesis de la libertad por ley es la tesis que sostiene haber creado ya el reino de Dios aquí en la tierra. Pero eso considera la renuncia a la reforma. Quiere volver a la reforma que es crítica por la palabra de Dios:

La teología e iglesia americanas en su totalidad nunca han podido entender qué significa, en todo su ámbito, la "crítica" por la palabra de Dios. Que la "crítica" de Dios se refiere también a la religión, y también a la cristiandad de las iglesias, y también a la santificación de los cristianos; que Dios ha fundamentado su iglesia más allá de la religión y la ética, eso en última instancia quedó sin ser comprendido. Un signo de eso es la fijación general en la teología natural. En la teología americana el cristianismo es todavía esencialmente religión y ética... La tarea principal hoy es la conversación entre el protestantismo sin reforma y las iglesias de la reforma ¹².

No se trata de tener fe en Cristo, sino de una fe de Cristo:

De esta manera la iglesia no es una comunidad religiosa de admiradores de Cristo, sino que es el Cristo que ha tomado cuerpo entre los seres humanos ¹³.

Eso, sin embargo, Bonhoeffer no lo ve como un asunto de "cristianos", sino como un llamado universal:

La iglesia no puede defender su espacio propio sino defendiendo no solamente éste, sino toda la salvación del mundo. En caso contrario, la iglesia se convierte en una "comunidad religiosa" que lucha por su propio interés y que por eso ha cesado de ser iglesia de Dios y del mundo ¹⁴.

Y el criterio de esta universalidad está en el no al asesinato:

Al hacerse hombre Cristo, se devuelve a toda la humanidad la dignidad de ser imagen de Dios. Quien ahora viola al ser humano

¹¹ *Ibid.*, tomo 4, pág. 20.

¹² *Ibid.*, tomo 4, págs. 47s.

¹³ *Ibid.*, tomo 4, pág. 89.

¹⁴ *Ibid.*, tomo 4, pág. 123.

más mísero, viola a Cristo quien ha tomado un cuerpo humano y ha recuperado para todos que tienen rostro humano, su ser imagen de Dios ¹⁵.

Descubre también lo demoníaco de esta libertad por ley:

Allí donde el ser humano es transformado en cosa, en mercancía, en máquina, y donde son destruidos arbitrariamente los órdenes y donde ya no se distingue entre "bueno" y "malo", allá se ha puesto en el camino de Cristo un obstáculo especial que trasciende la pecaminosidad y pérdida generales del mundo. Allí el mundo se destruye a sí mismo, con el resultado de que el mundo mismo está bajo la amenaza de ser del *demonio* ¹⁶.

Esta fe no la considera una fe metafísica:

¿Quién es Dios? Lo primordial no es una fe general en la omnipotencia de Dios, etc., lo cual no es una verdadera experiencia de Dios, sino una prolongación del mundo. Encuentro con Jesucristo: experiencia de que aquí se produce una inversión de toda existencia humana por el hecho de que Jesús "no existe sino para los demás". ¡Este "ser para los demás" de Jesús es la experiencia de la trascendencia!... La fe es participación en este ser de Jesús (encarnación, cruz, resurrección). Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar —lo cual no es la auténtica trascendencia—, sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "ser para los demás", en la participación en el ser de Jesús... Dios bajo forma humana... no como el dios-hombre griego que es "hombre en sí mismo", sino "el hombre para los demás", y por ello crucificado. El hombre que vive de la trascendencia ¹⁷.

Es notable que estos textos de Bonhoeffer siguen la lógica de la escena del evangelio de Juan referida a la fe de Abraham. Lo hacen de una forma actual, no obstante la relación es inconfundible, aunque no sea consciente para Bonhoeffer. El no puede concebir un Mundo Libre, a no ser que se trate de un mundo que se hace libre. La libertad nace de la decisión de no recurrir al asesinato como medio para sustentar este mundo. Sin embargo, el Mundo Libre asesina a aquel que confiesa y exige la decisión del *no* al matar. Recientemente han aparecido noticias que pueden confirmar para el tiempo de hoy el análisis que hace Bonhoeffer:

¹⁵ *Ibid.*, tomo 3, pág. 103.

¹⁶ *Ibid.*, tomo 4, pág. 106.

¹⁷ Bonhoeffer, Dietrich: *Resistencia y sumisión*. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1983, pág. 266.

El presidente Bill Clinton prometió ayer que abogará en Pekín por la resolución de uno de los problemas que más preocupan a la opinión pública de Estados Unidos: la falta de libertad de culto en China...

La falta de libertad de culto en China es uno de los principales argumentos de quienes se oponen a la política de intenso diálogo con Pekín del gobierno Clinton.

En la reunión con los eclesiásticos, Clinton reconoció la importancia de la libertad religiosa para un país como Estados Unidos que fue formado por muchos "hombres y mujeres que escaparon de la persecución religiosa".

El elemento fundamental de la identidad estadounidense, dijo Clinton, "es la libertad de practicar la fe como uno decida", por ello existe una determinación universal en Estados Unidos en favor de la libertad religiosa".

La libertad de culto, insistió, es algo en lo que coinciden todos los estadounidenses sin diferencia de "partido, región, filosofía o religión"...

Esta vez, el tema central fue el próximo viaje a China del Presidente que muchos —sobre todo entre los republicanos conservadores del Congreso— consideran un respaldo innmercido a un país que atenta contra la libertad religiosa y los derechos humanos¹⁸.

Es el gobierno de EE. UU. el que declaró a la teología de la liberación y los movimientos religiosos que se inspiran en ella, un peligro para la seguridad nacional de ese país. La persecución de esta teología de la liberación ha estado presente en el propio EE. UU., pero con más ferocidad en América Latina. Hay muchos creyentes, agentes de pastoral, sacerdotes y obispos asesinados. Donde el gobierno de EE. UU. no participa directamente en esta persecución religiosa, la encubre y asegura la amnistía de los asesinos o el asilo político para ellos. En el caso del asesinato de monseñor Oscar Romero y de los jesuitas de El Salvador, esto ha sido muy claro. Romero fue asesinado justo después de que declaró de manera pública el *no* al matar. Inclusive iglesias cristianas participan en esta persecución religiosa. Y son precisamente los republicanos en EE. UU. quienes defienden este tipo de libertad religiosa. Son ellos quienes con más insistencia apoyan la persecución religiosa en aquellas regiones del mundo que están dominadas por EE. UU.

La persecución religiosa en China es muy análoga. También China interpreta determinados movimientos religiosos como peligro para su seguridad nacional y los persigue. EE. UU. no tiene

¹⁸ "Clinton lanza difícil promesa. Alista viaje a China", en *La Nación*, San José, 20. VI. 1998.

ninguna legitimidad para protestar. Hace la política de Poncio Pilato.

Eso hace más comprensible la argumentación de Bonhoeffer. Se trata de lo que él llama "el protestantismo sin reforma". Pero se puede entender mejor también la escena del evangelio de Juan que considera la libertad religiosa por ley como libertad asesina. Mata a aquellos que hacen presente la fe *de* Jesús. No obstante lo hace creyendo hacerle un servicio a Dios. Por eso, precisamente, creen que no existe ninguna persecución religiosa.

Cuando se critica la persecución religiosa que efectúa el gobierno de EE. UU., se suele contestar que no se trata de un problema religioso, sino político. ¿Acaso en China no se trata de un problema político en el mismo sentido? Implica persecución religiosa igual que en el caso del gobierno de EE. UU.

Se entiende entonces mejor por qué Jesús se enfrenta con sus creyentes, diciendo: "pero tratáis de matarme, porque mi Palabra no prende en vosotros" (Jn. 8, 37). Lo podría decir hoy, como lo dijo antes. Hoy tiene las mismas consecuencias para él y sus seguidores que tenía antes.

1.5. La afirmación de la vida por el *no* al matar y los hijos del diablo

Que la afirmación de la vida pasa por el *no* al matar, eso es el realismo según el evangelio de Juan. Se enfrenta con el realismo político de los adversarios de Jesús, en el cual se afirma la vida matando al otro. Cuando dicen: es mejor que uno muera en vez de todo un pueblo, afirman que matar al otro es la forma realista de afirmar la vida. Según Juan, la posición de Jesús es contraria: es mejor no matar, para que todos vivan.

Este Jesús rechaza cualesquiera "buenas razones" para matar, mientras que el realismo político sostiene que la vida se afirma mejor matando, siempre y cuando haya "buenas razones" para hacerlo. El capítulo ocho del evangelio no admite "buenas razones" para hacerlo. Todas las razones son malas, en cuanto su resultado es matar. Matar o no es el criterio sobre las razones, por tanto no puede haber buenas razones para matar. Donde aparecen buenas razones son un invento del "padre de la mentira", y aquellos que las buscan son hijos de este diablo que es el "asesino desde los principios" y "padre de la mentira" a la vez. Pero eso justo es la ley. No es apenas el cuerpo legal de por sí, sino, en general, la afirmación de buenas razones para matar. La ley invierte la verdad. Mata para que haya vida, y por eso, precisamente, desata una lógica de la muerte.

Se trata de una postura completamente radical. Choca con todo lo que es "sabiduría de este mundo" y la provoca. Jesús se

enfrenta a creyentes que afirman su libertad por la ley. La ley los hace libres. Jesús entonces los enfrenta de una manera perfectamente provocativa: lo quieren matar a él. Expresa la lógica de su posición. Tienen que matarlo, aunque todavía no tengan la más mínima intención, si insisten en su libertad por ley, en su pertenencia a un "Mundo libre" de manera puramente institucional. Entonces los llama a liberarse. Liberarse significa ahora constituir su vida a partir de una afirmación de la vida, atravesada por el *no* al matar.

En cuanto rechazan esta liberación, les dice que son hijos del diablo. Ellos en cambio, afirman: tú tienes un demonio. En efecto, quien afirma la vida a través del *no* al matar, es un demonio a la luz de la ley, de la institución y del realismo político. Conocemos esta secuencia que declara la afirmación de la vida por el *no* al matar utopismo, por tanto terrorismo, por tanto luciférico, por tanto demoniaco y por tanto el crimen máximo de nuestras sociedades. "Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra". Esa es aquella afirmación de los creyentes de Jesús que ahora se vuelcan contra él: tienes un demonio.

Desde el punto de vista de Jesús, aquellos que hacen esta afirmación del realismo político son hijos del diablo. Este uso del lenguaje no ha entrado en nuestro lenguaje actual. No hablamos de hijos del diablo en relación a aquellos que pronuncian éste: "Quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno". El lenguaje que desde el imperio cristiano y desde la propia ortodoxia cristiana se impuso, es otro. Es el lenguaje de estos creyentes de Jesús que se convierten en sus adversarios y ahora lo enfrentan: "Tú tienes un demonio". Pero hoy, este Jesús es en efecto un demonio: para el imperio y para la ortodoxia cristiana. Como demonio ha conservado el nombre que tenía Jesús en los primeros siglos. Se llama Lucifer.

Aunque no se conservó este lenguaje sobre los hijos del diablo en nuestro lenguaje de hoy, hay una transformación que vuelve a plantear este mismo problema. En referencia a él hoy no hablamos de hijos del diablo, sino del pacto con el diablo. Por lo menos Max Weber ve esta transformación. Sobre el pacto con el diablo en la política dice:

También los cristianos primitivos sabían muy bien que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la fuerza, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino frecuentemente sucede lo contrario ¹⁹.

Aquí el realismo político es descrito como pacto con el diablo, del cual dice que los primeros cristianos sabían muy bien de lo que

¹⁹ Weber, Max: *El político y el científico*, op. cit., pág. 168.

se trataba. El capítulo ocho del evangelio de Juan demuestra que eso es cierto, aunque Jesús allí dice que los que hacen esta política son hijos del diablo. Sin embargo, Max Weber se expresa en términos muy ambiguos. Lo que no dice es que estos primeros cristianos enfrentaron esta política y la condenaron, por ser este pacto con el diablo. No obstante no la condenaron para dejar de hacer política, sino para exigir una manera distinta de actuar. Juzgan el realismo político sosteniendo que lo malo no produce el bien, que sólo lo bueno produce el bien y lo malo produce el mal. De ninguna manera aceptan, como Max Weber insinúa, que lo malo produce el bien. Lo que Weber destaca como realismo político, es precisamente la aceptación de sacrificios humanos. Este sacrificio puede tener, en esta opinión de los primeros cristianos, apenas el bien de demostrar que el sacrificio es un crimen. Esto es un llamado a no volver a sacrificar. Por eso interpretan la muerte de Jesús en este sentido. No como un sacrificio fértil, sino como un crimen que se comete cumpliendo la ley, y que, al ser cometido, revela este hecho de que los sacrificios son crímenes fútiles. Esta revelación de la criminalidad del sacrificio en nombre de su fertilidad, la llaman también sacrificio. Pero no se trata de la sacrificialidad que resulta de la mentira del padre de la mentira, quien le imputa fertilidad en cuanto sacrificio.

Cuando Weber menciona el pacto con el diablo en el sentido en el cual lo hace, está aludiendo a esa obra clave de la literatura alemana que es el *Fausto* de Goethe. Fausto hace un pacto con el diablo. En el drama, Goethe le da a este diablo el nombre de Mefistófeles.

En la preparación del pacto, Mefistófeles se presenta respondiendo la pregunta de Fausto por su procedencia: "Una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre obra el bien" (pág. 23). Sin duda, Goethe piensa allí en la afirmación de Mandeville: "Vicios privados, virtudes públicas", y en la mano invisible de Adam Smith. Al describir el pacto con el diablo sellado por la política, Weber usa las mismas palabras:

...un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino frecuentemente sucede lo contrario.

Weber dice "frecuentemente", mientras que Mefistófeles dice "siempre".

Fausto entra en el pacto con el diablo, y el diablo es ahora su servidor. En la segunda parte del drama *Fausto* construye un nuevo país, el cual levanta secando una parte del mar. Con la ayuda de Mefistófeles efectúa la obra, y Mefistófeles la hace surgir por medio de la violencia y el asesinato. Fausto habla del paraíso que ha construido para la gente y la obra es impresionante. No

obstante ya es viejo y se queda ciego, si bien sigue escuchando con goce el ruido producido por las nuevas construcciones. De esta manera se le escapa el fin. Las olas gigantes vuelven a devorar la tierra ganada y destruyen toda la obra, sin embargo Fausto confunde su ruido con los ruidos de las nuevas construcciones. Todas sus nuevas obras se van abajo, pero Fausto muere tranquilo en la convicción de que su obra sigue para siempre.

El pacto con el diablo resultó un engaño. El poder del cual hablaba Mefistófeles, y que "siempre quiere el mal y siempre obra el bien", había producido el mal atravesando una obra aparentemente buena. Mefistófeles había mentido al presentarse como "una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre obra el bien". Había resultado un poder que, pretextando un bien, producía un mal. No resultó lo que Fausto había planeado promoviendo la muerte de unos para que todos tengan una vida mejor y se salven.

El resultado de Goethe no está tan lejos del capítulo ocho del evangelio de Juan, aunque el evangelio plantea el problema con más radicalidad y, por ende, más provocación. Weber, en cambio, no toma en consideración el resultado de este pacto con el diablo, inclusive en el *Fausto* de Goethe: lo malo crea el mal, y jamás el bien. Si Fausto, según Goethe, se salva, eso ocurre nada más que por haber tenido buenas intenciones.

Weber en cambio hace *Realpolitik*. Lo malo crea el bien, aunque no siempre, sino sólo "frecuentemente".

1.6. El realismo político y las "buenas razones" para matar

Juan, en nombre de su realismo, enfrenta muy explícitamente al realismo político. Lo hace sobre todo en relación con su relato de la pasión. Hace ver que las razones que llevan a matar a Jesús, son "buenas razones" en sentido del realismo político. Sostiene que Jesús fue matado cumpliendo la ley, y en consecuencia tiene que sostener que fue matado con "buenas razones".

Las "buenas razones" para matar a Jesús son, según Juan, principalmente las tres siguientes:

- 1) El sumo sacerdote dice: "Es mejor que muera uno que todo el pueblo". Eso en toda tradición de dominación es una buena razón para matar. El sumo sacerdote advierte que existe el peligro de que los romanos destruyan Jerusalén y el Templo, lo que obviamente es una amenaza cierta, escribiendo Juan su evangelio después de la efectiva destrucción. Para su público y para él mismo es un argumento convincente.

2) La denuncia de parte de los sumos sacerdotes en el relato de la pasión: tenemos una ley, y según esta ley tiene que morir; se hizo hijo de Dios. Eso, desde el punto de vista del sistema de dominación, es otra buena razón para matarlo. En el capítulo diez Juan demuestra que Jesús cometió efectivamente este delito. Allí declara que todos son hijos de Dios, y por consiguiente él también.

Se trata de un delito según la Ley mosaica que lo considera blasfemia. Sin embargo es delito también según la concepción griega de la ley. Cuando Sócrates se niega a fugarse tras su condena a muerte, hace hablar a la ley en nombre de la cual él rechaza escaparse: "¡Y ahora te rebelas y no quieres ser fiel a este pacto!" (Critón, pág. 58). Esta rebelión consiste en querer:

...tener derechos iguales a la ley misma, y que te sea permitido devolver sufrimientos por sufrimientos, por los que yo pudiera hacerte pasar? (Critón, pág. 56).

Ser igual a la ley y, por tanto, ser soberano frente a la ley, es el delito de la *hybris*. Lo que en la Ley mosaica es blasfemia, en la ley griega es *hybris*. En los dos casos se trata de un delito por ser castigado por la muerte.

3) La acusación implícita de parte de Poncio Pilato y explícita de parte de los sumos sacerdotes en el relato de la pasión: "se hizo rey de los judíos". Este es el delito de soberbia frente al Imperio Romano que también es castigado por la muerte. Si bien Jesús se declaró rey, sin declararse nunca efectivamente rey de los judíos, desde el punto de vista del imperio implica el mismo delito. El imperio asegura su estabilidad matando a aquellos que considera un peligro para este efecto.

Estas tres razones son razones válidas frente a cualquier realismo político, y Juan lo muestra así. En sentido de las tres razones, Jesús, según Juan, es condenado a muerte. Son "buenas razones" para matarlo.

No obstante, Juan insiste a la vez en que estas "buenas razones" son razones aparentes. De hecho, son malas razones:

1) La muerte de Jesús no salvó a Jerusalén y el Templo de la destrucción. Por ende, para Juan, es importante destacar que la destrucción de Jerusalén de ninguna manera puede ser entendida como castigo de Dios por la crucifixión de Jesús. Insiste explícitamente en que los pecados de los padres no son castigados en los hijos. Luego, la destrucción de Jerusalén y del Templo demostró que la muerte de uno no salvó a todo el pueblo.

2) Juan insiste en el capítulo diez en que la tesis de que todos son hijos de Dios y, en consecuencia, Jesús también, aparece en la propia Ley mosaica, aunque en uno de sus salmos. Por eso, esta buena razón resulta ser también una mala razón.

3) El imperio crucifica a Jesús por hacerse rey de los judíos. Estabiliza al imperio matando. En la tradición de Juan, el Apocalipsis insistirá en que la Babilonia que es este imperio, caerá precisamente a consecuencia de la sangre que derrama para conseguir su estabilización.

Por consiguiente, la alternativa aparece a partir del *no* al matar, y ese es el realismo de Juan.

Enfrentándose con el realismo político de la dominación, Juan resalta las "buenas razones" para matar a Jesús. Se trata de las "buenas razones" para matar que toda dominación y todo imperio aplica en contra de sus adversarios. Valían hace dos mil años igual que como valen hoy. Juan enfrenta la lógica de la dominación, describiendo un acontecimiento en la Jerusalén provincial de su tiempo. Según él, esta fuerza de la dominación, este cálculo del poder, mata a Jesús. Por eso, para él es un acontecimiento gigante en el cual este realismo político de la dominación está en juego.

Por eso, los que matan a Jesús, según Juan, tienen grandeza. Pese a que a Pilato lo muestra más bien como un cínico muy hábil, aunque a la vez mediocre, muestra a los sumos sacerdotes como personas de gran envergadura. Si bien tienen rabia y miedo, condensan todo en su acusación en nombre de la ley. Frente a Pilato los muestra como personas con valentía. Al comienzo del relato de la pasión rechazan entrar en la oficina de Pilato por considerarla impura. Lo provocan con este acto de dignidad de parte de un pueblo sometido a la férrea dominación romana. Cuando acusan a Jesús en nombre de su ley, declaran que todo aquel que se hace hijo de Dios es condenado a la muerte por su ley. Ostentando el emperador el título de hijo de Dios, amenazan al emperador y se exponen ellos mismos a la muerte. Solamente por un juego muy hábil logran escapar. Pilato los chantajea, no obstante no consigue doblegarlos.

Juan muestra esto. Lo muestra para hacer ver a partir de ello que este tipo de realismo político, por más que sea heroico, es falso y asesino. No lo empequeñece. Revela lo que es. Juan muestra su grandeza, y lo ataca como asesino en su grandeza. Ataca la autoridad como asesina, atacando al realismo político como asesino.

Lo especial de la muerte de Jesús no está en las "buenas razones" para matarlo. Son las "buenas razones" de todo imperio de todos los tiempos frente a todos los que son perseguidos y victimados. Está, según Juan, en que Jesús es el mensajero y

revelador del hecho de que el realismo político es asesino. En Jesús se revela eso, y su misma muerte lo revela. Muere por su pueblo y por todos los seres humanos, y por su muerte revela que el *no* al matar es la raíz de cualquier realismo. Al matarlo el realismo político con "buenas razones", revela su falta de realismo.

Jesús comete el pecado máximo a la luz de la dominación, al pronunciar el *no* al matar frente al realismo político que es la base de la legitimidad de cualquier dominación. A la luz del punto de vista de la dominación, Jesús es un perverso y tiene un demonio. Es máximo peligro y es el Mal de por sí. Eso hace comprensible el ch que con el imperio y la larga persecución de los cristianos. No es por el monoteísmo frente al politeísmo vigente en el imperio. Es por el *no* al matar. Por su rechazo de las buenas razones para matar, el imperio tiene buenas razones para matarlo.

Ese es el escándalo de la ley del cual habla ya Pablo de Tarso. Por este escándalo de la ley, ésta no puede ser la última razón de la convivencia humana. La ley se revienta a sí misma. Así, Juan asume la consecuencia de la crítica de Pablo de la ley. El escándalo está en la propia ley como forma.

Ese es el pecado que se comete cumpliendo la ley. Es el pecado del ser humano en cuanto dominador, en cuanto autoridad. Toda la enseñanza de Jesús se concentra en este pecado. Desde el punto de vista de la autoridad, el pecado es transgresión de la ley. Luego, el pecado resalta la ley. Pero ahora aparece la visión del pecado exactamente al revés. La autoridad comete el pecado, el ser humano lo comete en cuanto autoridad sobre otros. La transgresión es secundaria.

Eso no restringe de ninguna manera el pecado al poder político o de clase. Cada ser humano es, por un lado, autoridad sobre otros; por el otro, un sometido a la autoridad. Se trata de un punto de vista universal. El padre es autoridad sobre los hijos, en esta tradición lo es el hombre sobre la mujer, el amo sobre los esclavos, el líder de la banda de ladrones sobre los ladrones, el ejecutivo sobre los súbditos, el rey sobre el pueblo, el presidente sobre sus electores.

De parte de la autoridad, en todos los ámbitos el pecado es considerado como la transgresión de las leyes que instalan a la autoridad y que ella dicta. Sin embargo ahora aparece un punto de vista distinto y contrario. Las transgresiones no forman el pecado del cual se trata. En cuanto autoridad, el ser humano comete el pecado. Y siempre aparecen las mismas buenas razones para matar o reprimir: es mejor que uno muera y no todo el pueblo, nadie es hijo de Dios para poder ponerse a la altura de la ley, y la lógica de la estabilidad de la propia autoridad que prohíbe a cualquiera hacerse rey por su propia voluntad. El realismo habla de la autoridad que comete el pecado al imponerse como realismo ejemplar. Con

eso choca el realismo de Juan, donde el *no* al matar es el origen de todo lo que puede ser considerado humano.

Este realismo de Juan es precisamente la afirmación del sujeto.

Eso muestra lo que es para Juan el "ser del mundo". Describe el pecado que se comete cumpliendo la ley, y que es un crimen que se comete cumpliendo la ley. Estar en el mundo sin ser del mundo, es entonces la exigencia de vivir. Todos los discursos de despedida de Jesús dan la vuelta alrededor de esta concepción. Se podría incluso extender: ejercer autoridad sin aceptar la "buenas razones" para matar.

1.7. El realismo de Juan y el *no* al matar

El *no* al matar implica, como vimos, que no hay jamás "buenas razones" para matar. Juan lo expone, pero no dice cómo se puede actuar en la vida real para hacerlo. Juan llega a este resultado, pero con eso termina. Lo que da el texto es un resultado que está completamente abierto. El Jesús del evangelio de Juan no da un proyecto, sino que lo exige. No dice cómo actuar, pero dice lo que tiene que estar en el principio de la acción.

El *no* al matar no es un mandamiento. Si lo fuera, no habría ninguna novedad. Se trata más bien de la raíz de la cual brota cualquier acción humana racional. Se trata de la afirmación de la vida humana misma, y esta afirmación es la única afirmación de la vida humana que es efectivamente afirmación de la vida corporal humana. En el *no* al matar está la corporeidad, porque el matar es en sí la negación de la corporeidad. Todas las "buenas razones" para matar implican la negativa más radical posible a la corporeidad. Por eso, este cristianismo es corporal y afirma la vida como vida corporal. Las "buenas razones" para matar necesariamente son razones ideales.

Sin embargo eso no da una manera de actuar. En el primer cristianismo había una fuerte corriente pacifista que intentó realizar este *no* al matar de este mensaje cristiano. De este modo el cristiano no podía ser soldado, y los soldados que se convirtieron deponían las armas. Lo hacían, aunque fueran ejecutados. Esta actitud fue frecuente hasta comenzar el tercer siglo. Nunca desapareció de la tradición cristiana posterior, si bien fue tratada como una actitud más bien hereje. Dicha tradición inventó guerras justas y guerras santas, y declaró meritoria la participación en ellas.

Dentro del pensamiento del evangelio de Juan, este pacifismo es con seguridad una opción posible y legítima. Sin embargo, hay evidentes dudas de que sea una opción realista. Nos enfrentamos constantemente con situaciones en las cuales es inevitable dar muerte al otro. Aunque sean situaciones extremas, aparecen cons-

tantemente. En el evangelio de Juan no se hace mención de eso. La escena de la adúltera en el capítulo ocho es elegida de una manera tal que evita la discusión. El adulterio no implica ningún asesinato. Por eso es muy fácil hacer ver la pena capital para la adúltera como un pecado que se comete cumpliendo la ley. Si se hubiera tratado de un asesinato, muy difícilmente Jesús podría haber reaccionado de la misma manera que en el caso del adulterio.

Pero aunque se tratara de un asesinato o una situación de defensa propia, frente a la cual cabe posiblemente hasta el dar muerte, la postura del evangelio no pierde toda su vigencia. Pero nos impone entonces distinguir. Pese a que en ciertas situaciones sea inevitable matar, las razones nunca son buenas razones. La inevitabilidad no legitima necesariamente.

El hecho de que en determinadas situaciones se hace inevitable matar, es necesariamente indicador de un fracaso. Cuando se hace inevitable matar, la convivencia humana ha fracasado. El matar no es entonces el reconocimiento de la vida, sino el reconocimiento de que hay un fracaso de la convivencia humana. La inevitabilidad del matar tiene que llevar pues al reordenamiento de esta convivencia, por la razón de que en el principio de todo tiene que haber el *no* al matar. El *no* al matar es el principio de la acción, aunque no se pueda llevarlo a la práctica en cada caso. Sigue siendo ilegítimo, por más que sea inevitable. Y su ilegitimidad llama al reordenamiento de la convivencia humana.

En este caso, el *no* al matar funda de forma efectiva un realismo alternativo al realismo político del poder. Llama a una constante reformulación del poder para lograr una convivencia humana mejor, para que sea posible el *no* al matar.

Un antiguo sabio chino decía: las cerraduras y cerrojos no hacen segura la casa. Para hacerla segura se tendría que hacer una casa sin ventanas ni puertas. Tal casa es segura, pero ya no es casa. Para que la casa sea segura hay que saber convivir con los otros. Entonces la casa puede ser segura. Pero no necesita ni cerraduras ni cerrojos.

Esta seguridad que no necesita ni cerraduras ni cerrojos, es la única realista. Eso es el realismo de Juan. Es el realismo del *no* al matar. Es el realismo humano.

1.8. La fe de Abraham en los comentaristas

Los judíos han matado a Jesús; en el siglo IV, el dicho grave de la escritura "Su sangre sobre nosotros y nuestros hijos", es aplicado a todos los judíos y al pueblo judío. En el pecho de los cristianos, en su propia imaginación y en todo su imaginario, tiene que ser mortificado el judío Jesús.

El odio asesino de los cristianos, desde el siglo IV hasta el siglo XX, en su dimensión más profunda, se dirige en contra del judío Jesús, del cual desesperan los cristianos, al cual odian y al cual hacen responsable —junto con el demonio y el judío— de la carga pesada de la historia. El judío Jesús está mortificado en miles de imágenes: el *Kyrios*, el *Truchtin* [expresión germánica para el rey, 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.

Una investigación de psicología profunda de teólogos cristianos y laicos, de dirigentes de la iglesia y de las iglesias mismas, mostraría muchas veces este abismo en la profundidad del alma, donde se odia al judío Jesús. El judío Jesús que fue reemplazado por la segunda persona divina, por el emperador del cielo, por el *Kyrios*, por el Dios de Jesucristo ²⁰.

Ciertamente, el texto de la escena del evangelio de Juan referente a la fe de Abraham ha sido siempre insoportable no sólo para el cristianismo histórico posterior, sino para toda la sociedad occidental. A pesar de que en la tradición occidental de modo constante ha vuelto a aparecer la fe en este significado que Juan le da, la lectura posterior del texto lo ha transformado por completo. Hoy es un texto casi incomprensible para cualquier lectura desprevénida. Lo que apareció es una ambivalencia profunda del propio cristianismo histórico.

El procedimiento de esta transformación lo podemos ver a partir de la argumentación del comentario de Schnackenburg. La transformación del texto de Juan va directamente en contra de lo que es para Juan el centro de la fe: el *no* al matar, o sea, la afirmación de la vida frente al asesinato. Eso es, según Juan, la fe de Jesús. Este *no* al matar no es ningún mandamiento ético. Es la raíz de la fe y de cualquier ética. La ética prohíbe el asesinato, pero a la prohibición antecede el *no* al matar que constituye la humanidad, y por ende la ética misma. El *no* al matar no es aplicación de la fe: es la fe. Tampoco es la aplicación de alguna ética. Es la raíz de toda ética posible. Allí no cabe ninguna ética heterónoma. La ética es subjetivada por el *no* al matar. Como tal, es la única ética no heterónoma posible. Todas las éticas que no arrancan de allí, necesariamente son heterónomas. Toda ética que deriva normas de la razón —aunque sea razón comunicativa— es heterónoma. La ética se hace autónoma por el *no* al matar anterior a toda ética.

Según Juan, Jesús afirma éste su arranque de la siguiente manera: "Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad

²⁰ Heer, Friedrich: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte* (El primer amor de Dios. Los judíos en el campo tensionado de la historia). Frankfurt/Berlin, Ullstein Sachbuch, 1986, pág. 548.

que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham". La verdad que Jesús oyó de Dios, es justamente el llamado a este *no* al matar, a la afirmación de la vida. Por eso puede añadir: "Eso no lo hizo Abraham". Abraham oyó esta verdad de Dios, y no sacrificó a Isaac.

La relectura del evangelio de Juan parte de la relectura de ésta, su fe. El reproche de Jesús es transformado: "tratáis de matarme". El problema deja de ser el *no* a matar, y ahora es el *no* matar a Jesús. Matar a Jesús es el crimen, matar a otros es otra cosa. Matar a Jesús es un ataque a la fe en él, sin embargo matar a otros no es un asunto de fe, sino algo por ver. La fe *de* Jesús es transformada en fe *en* Jesús.

Dice Schnackenburg:

El Jesús joánico echa de menos esa filiación abrahámica de los judíos en la actitud que guardan respecto de su persona: al intentar matarle, la descendencia física de los judíos respecto de Abraham nada significa ya, convirtiéndose en una caricatura de la verdadera filiación ²¹.

No menciona siquiera el hecho de que Jesús está hablando a creyentes que creen en él. Pero al creer en él, sin tener la fe de él, Jesús los declara asesinos. También asesinos de Jesús, porque el mensaje de éste no es que no se debe matar a Jesús, sino que no se debe matar.

Al juzgar por la intención de los judíos que quieren matar al enviado de Dios, *su padre no puede ser otro que el diablo* (v. 44). También la respectiva conducta de los hijos esta perfectamente formulada: la misión de *Jesús es anunciar* la revelación que tiene disposición inmediata por lo que "ha visto" junto al Padre; los *judíos*, por su parte, *están* resueltos a una acción, a saber, eliminar al revelador (v. 37), acción *que les ha sugerido su padre, el demonio*, de quien la "escuchan" y aprenden ²².

La revelación de Jesús aquí es revelación de Dios. Pero para Juan la revelación del padre es que Dios es padre de todos. En consecuencia, el asesinato es siempre de todos, aunque caiga sobre uno. No existe relación con Dios sino a partir del *no* al matar. No obstante este ahora es sustituido por la eliminación del revelador de Dios. La revelación es totalmente tautológica. Dios se revela a sí mismo y nada más:

La índole de los judíos, contraria a la de Abraham, se echa de ver en que intentan matar al portador de la revelación divina. En la

²¹ Schnackenburg, Rudolf: *El evangelio según San Juan*. Barcelona, Herder, 1980, tomo 2, pág. 281.

²² *Ibid.*, pág. 282.

palabra de Jesús Dios hace su verdad y proclama su voluntad salvadora (cf. v. 32); por ende, la única obra que respondería a las obras de Abraham sería la fe en el enviado de Dios (cf. 6, 29). A lo largo de toda su vida Abraham realizó con hechos su obediencia a la voluntad de Dios (cf. Gén. 12,1-9; 15,1-6; 22,1-19), y los judíos lo sabían muy bien. Si ellos maquinan la muerte de un hombre que, como Jesús, no les anuncia sino lo que ha escuchado de Dios, su maquinación no puede ser una "obra de Abraham" (v. 40d)²³.

Ahora, ya se trata únicamente de "la fe en el enviado de Dios".

Ahora lanza Jesús abiertamente el reproche ya apuntado en el v. 38: los judíos, a quienes aquí se dirige, descienden del diablo; él es su padre. Así lo demuestra el hecho de que intentan llevar a cabo lo que el diablo ha deseado siempre: matar. Maquinan su muerte (v. 40), siendo así que Jesús viene de Dios y les anuncia la verdad divina. Los "deseos" (en plural) se refieren ya a las dos acciones diabólicas: el homicidio y la mentira, aunque *el acento recae principalmente (conforme a los vv. 37 y 40) sobre el propósito homicida*. La mentira entra después, porque los judíos se oponen a la verdad traída por Jesús (v. 40b), con una actitud cerril y despectiva. *Pero la mentira aparece luego como la raíz del mal. En la mentira está la auténtica postura antidivina (cf. vv. 45-47) que empuja incluso a la aniquilación de quien proclama la verdad de Dios*²⁴.

Schnackenburg se da cuenta de que para Juan lo primero es el propósito homicida. La mentira entra después. Sin embargo enseguida hace la inversión: "Pero la mentira aparece luego como la raíz del mal. En la mentira está la auténtica postura antidivina". En Juan la mentira encubre el asesinato, por tanto viene después. Pero el comentarista la transforma en lo primero, en la raíz del mal. La mentira ya no encubre el asesinato, sino que es mentira sobre Jesús. Miente al decir que Jesús no es el enviado de Dios.

La "verdad" indica, por consiguiente, el "ámbito" de Dios que es, por esencia, verdad y luz clarísima (cf. 1 Jn. I, 5), y arroja de sí todo lo que es "mentira". Lo que sigue prueba y confirma lo dicho: en el demonio no hay verdad. Por su índole interna está separado del ámbito divino, ni puede hallar "estancia" permanente en el terreno de la verdad de Dios, impulsado como está de continuo a la acción antidivina, a la "mentira". Para Juan "verdad" es un concepto existencial que abarca desde luego la conducta moral (veracidad, fidelidad, cf. también 1 Jn. 1, 8; 2, 4.)²⁵.

²³ *Ibid.*, págs. 282s.

²⁴ *Ibid.*, pág. 285.

²⁵ *Ibid.*, pág. 286.

El asesinato deja de ser un problema de fe, sin embargo la ética lo prohíbe. La verdad ahora es que Jesús es el enviado de Dios que dicta normas. Entre ellas, la norma de no matar.

El diablo en cuanto "padre de la mentira" es el modelo de toda actividad contraria a Dios que se caracteriza como tal actividad por ser "mentira" ²⁶.

El modelo de toda actividad contraria a Dios es ahora la mentira, y no, como lo es según Juan, el asesinato. La fe de Jesús según Juan es cambiada en su contrario. Está totalmente olvidado que, según Juan, Jesús habla a creyentes a los cuales insiste que necesitan fe, y que esta fe consiste en liberarse del matar. En vez de eso aparecen como los culpables los "judíos" que no tienen la fe de los creyentes en Jesús. El problema deja de ser el asesinato, y es la creencia de los judíos. Ahora se les puede reprochar no haber creído en él. Schnackenburg lo resume así:

...pero el Paráclito convencerá algún día al mundo y le demostrará qué es "pecado", y más en concreto, su pecado por antonomasia, a saber, su oposición a Dios en el enviado divino ²⁷.

Según Juan, el pecado por antonomasia es el asesinato, y la mentira lo encubre. Declarar el asesinato un sacrificio, no es más que una manera de mentir. Y este asesinato es oposición a Dios por antonomasia. El enviado de Dios comunica el hecho de que el asesinato es pecado por antonomasia. Hay que matarlo para poder seguir asesinando.

La relectura, al no querer enfrentarse con el asesinato, se enfrenta con los judíos. Se transforma en lectura antijudaica. Una sociedad cristiana que sigue con la afirmación del asesinato como salida legítima de los conflictos, necesariamente tiene que efectuar tal lectura antijudaica que es un vehículo muy propicio de cualquier tipo de antisemitismo. Por eso la cruzada es por necesidad un acto antijudaico, e inclusive antisemita.

Sin embargo, es importante distinguir entre la lectura antijudaica y el antisemitismo. El antisemitismo no es el único desenlace de la lectura antijudaica. Wengst dice: "A mi entender es un error tratar de encontrar en Jn. 8, 44 algún sentido positivo" ²⁸. En efecto, la otra posibilidad es la renuncia al texto del mensaje cristiano. Si uno no quiere asumir el antisemitismo y el texto es antisemita, tiene

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, pág. 289.

²⁸ Wengst, Klaus: "Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus", en *Versuch über das Johannesevangelium*. Kaiser. München, 1992, pág. 132.

que renunciar al texto. La lectura antijudaica entonces no desemboca en el antisemitismo, pero sigue manteniéndose en pie. Luego, sigue su probabilidad de provocar al antisemitismo de nuevo.

Hoy, la lectura antijudaica sigue siendo de sentido común. Además, sigue correspondiendo a los intereses del poder. El poder busca legitimar sus asesinatos, jamás acepta el *no* al matar como la raíz de alguna fe humana. Por consiguiente, insistirá en la lectura antijudaica del mensaje cristiano. No obstante, en cuanto se opone al antisemitismo se enfrentará al cristianismo. Solamente tiene esta disyuntiva.

1.9. La transformación de la corporeidad del *no* al matar en su contrario

Ciertamente, quien piensa el mundo a partir de un principio que es el *no* al matar, difícilmente puede cristianizar al imperio. Puede cristianizar la población del imperio, pero no el imperio. Este se basa sobre las buenas razones para matar.

Por eso el cristianismo que cristianizó al imperio no es éste. Tenía que transformarse. Esta transformación es en verdad una inversión al contrario. Ya la doctrina del pecado de Agustín es contraria a la de Juan. Pero, sin duda, se puede apoyar en algunos antecedentes de esta conceptualización del pecado, sobre todo en Mateo. Sin embargo, Agustín ni conoce siquiera un pecado que se comete cumpliendo la ley. Todo pecado es transgresión. Opera en nombre de la lucha contra la concupiscencia del cuerpo, y descubre en toda reacción espontánea de éste la concupiscencia, y por ende una transgresión actual o en potencia. Crea la idea de un cuerpo sin concupiscencia, y empieza a luchar contra todas las reacciones espontáneas del cuerpo o en nombre de la corporeidad. Si el esclavo quiere ser libre: concupiscencia. Cuando el bebé grita por mamar: concupiscencia. El amor sensual: concupiscencia. Comer con ganas: concupiscencia. El pecado se hace omnipresente, y en nombre del cuerpo "espiritual" que es un cuerpo sin concupiscencia, se condena el cuerpo sensual y se lucha contra él.

La ley, obviamente, lucha contra la concupiscencia. Cuanto más se lucha contra la concupiscencia, más se absolutiza la ley y más se lucha contra la corporeidad misma. La ley absoluta se impone, y es promulgada como ley de Cristo. Es la ley de la universalización del cuerpo abstracto sin concupiscencia en contra del cuerpo real con sus reacciones sensoriales, y del imperio por su dominio universal más allá de todos los límites.

Esta lucha en nombre del cuerpo idealizado como cuerpo sin concupiscencia en contra del cuerpo concupiscente concreto, no es ninguna "moral de esclavos". Es la moral de los señores que

responde a la concepción del pecado como un pecado que se comete cumpliendo la ley. La rebelión de los esclavos siempre se hace, y se ha hecho, en contra del pecado que se comete cumpliendo la ley. Se enfrenta de esta manera a la autoridad. Agustín contesta en nombre de la lucha contra la concupiscencia. De esta forma puede afirmar la autoridad cuestionada por la acusación del pecado que se comete cumpliendo la ley.

Por eso Agustín declara la rebelión del esclavo un producto de la concupiscencia. Cicerón ya la había declarado un producto de la libido. Nietzsche la declara un producto del resentimiento. Es su respuesta a otro movimiento que volvió a denunciar el pecado que se comete cumpliendo la ley. Se trata de los movimientos de emancipación que surgen a partir del siglo XVIII. Nietzsche les contesta con el reproche del resentimiento, así como Agustín había respondido en nombre del reproche de la concupiscencia. Ambos lo hacen en nombre de algún cuerpo verdadero, enfrentado a la corporeidad reivindicada por los movimientos de emancipación correspondientes. La reivindicación del cuerpo verdadero en Agustín es la de un cuerpo sin concupiscencia, en Nietzsche es la de un cuerpo completamente individualizado que se reivindica contra la corporeidad de los otros. Resulta que el resentimiento de Nietzsche no está tan lejos de la concupiscencia de Agustín como Nietzsche cree ²⁹. A veces el mismo Nietzsche habla de codicia, donde Agustín hablaría de concupiscencia ³⁰.

A partir de Agustín, el *no* al matar es transformado en el imperativo de agredir en nombre de la ley de Cristo. De este modo se forma la ortodoxia cristiana. El resultado en cuanto a la afirmación de la ley y la autoridad es bien visible en algunas afirmaciones del cardenal Höffner:

El derecho del Estado de aplicar la pena capital (derecho de la espada) es un reconocimiento especial de la invulnerabilidad de

²⁹ Las protestas que se organizaron a finales de la década de los ochenta en contra del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, fueron protestas en contra de un crimen que se comete cumpliendo la ley. Efectivamente, este cobro cumple con la ley, siendo un crimen. Se trata de un genocidio que se comete cumpliendo la ley. Nietzsche diría que estas protestas son producto del resentimiento, y Agustín las consideraría producto de la concupiscencia. Cicerón producto de la libido.

³⁰ "Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es posible, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente que en este caso *ejerce* la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la *codicia*. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?" *Humano demasiado humano*. Primer libro. No. 451, IV, pág. 2102.

bienes humanos, en especial de la vida humana. La Santidad del orden de Dios se muestra "con poder" en este *Eon* por medio de la pena capital.

El derecho del Estado de aplicar la pena capital, no excluye la posibilidad de la renuncia del Estado al ejercicio de este derecho... pero hay que tomar en cuenta que criminales peligrosos muchas veces son liberados por sus correligionarios por medio del secuestro y de esta manera siguen con sus maldades.

Es la enseñanza unánime de la tradición católico-teológica que puede haber guerras justas ³¹.

No obstante en el evangelio de Juan no caben guerras justas. Especialmente no caben en el capítulo ocho. Tampoco cabe la consideración de la pena capital como reconocimiento especial de la vida humana. El inicio del evangelio de Juan dice: Al comienzo era la palabra. No dice: Al comienzo era la pena capital.

Sin embargo esa es la ortodoxia que se ha enfrentado a su origen y lo ha condenado. Con la condenación de la afirmación de la vida por medio del *no* al matar, aparece la condenación del cuerpo y el matar como reconocimiento de la vida. La ortodoxia vuelve a tener "buenas razones" para matar. Y son las mismas que aquellas que Juan destaca como las "buenas razones" para matar a Jesús, y que él revela como razones asesinas.

Es evidente que esta ortodoxia necesita una relectura completa del mensaje cristiano. Eso implica una relectura del evangelio de Juan y, en especial, del capítulo ocho de este evangelio. El imperio y su ideología, formulada por la ortodoxia, necesita buenas razones para matar. Pero tampoco puede sacar el evangelio de Juan del canon de las Sagradas Escrituras. Por tanto, tiene que cambiar su sentido.

Esta lectura no puede enfocar críticamente las "buenas razones" para matar a Jesús que Juan menciona. Son las razones del imperio y de la dominación, y esta lectura se hace desde el punto de vista de la dominación. En consecuencia esta relectura no enfrenta estas razones, sino a los sumos sacerdotes. Ellos son ahora acusados de abusar de estas buenas razones en función de motivos de los cuales no quieren hablar. Mal interpretan las buenas razones por un odio que tienen contra Jesús, y que los lleva a querer matarlo. Las buenas razones son entonces tratadas como pretexto de los sumos sacerdotes.

³¹ Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer, 1975, pág. 231.

1.10. Los criterios de los sumos sacerdotes en los comentarios

Todos los comentarios que he visto comparten este criterio de los sumos sacerdotes. Los critican, pero de una manera completamente evasiva. Comparten este criterio porque es el criterio de la racionalidad política de todos los tiempos, y también de nuestro sistema político hoy. Al compartir esta racionalidad del sistema, los comentaristas no se pueden enfrentar al criterio de los sumos sacerdotes. Una revista alemana reporta:

Günther Beckstein, ministro del interior de Baviera, sostiene que la desobediencia civil es ilícita en un Estado de derecho como la República Federal de Alemania. Sería mejor, aceptar un "juicio equivocado" que poner en cuestión al Estado de derecho, dijo en una reunión de la Academia Evangélica de Tutzing ³².

Es evidente que se trata de la misma lógica. Y se trata de un ministro muy cristiano que jamás entendería que esta posición choca con el "pero tratáis de matarme, porque mi Palabra no prende en vosotros" (Jn. 8, 37). No obstante, según el evangelio de Juan se trata justo de eso. Igualmente se ve muy pronunciado el hecho de que este realismo político es sacrificial. Exige sacrificios humanos. En esencia, el sacrificio humano es producto del realismo político y siempre lo ha sido. Jamás ha sido un acto "puramente religioso" ³³.

¿Por qué entonces los comentaristas no aplauden a los sumos sacerdotes? Tendría que ser evidente que en esta escena no actúan "judíos", sino hombres políticos que en las circunstancias dadas son judíos. Asimismo es evidente que el evangelista Juan quiere decir precisamente eso. Pero también es evidente que Jesús, según Juan, considera a estos hombres políticos, realistas y racionales como asesinos, contrarios a la fe *de* Jesús.

Si tales comentaristas u hombres políticos quieren seguir con su realismo —su *Realpolitik*— sin aplaudir a los sumos sacerdotes,

³² *Publik-Forum*, No. 19, 10 Oktober 1997.

³³ "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". Hayek, Friedrich von: Entrevista en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19. IV. 1981.

Esta es la sacrificialidad del realismo político. Uno tiene que morir para que el pueblo viva. No se discute el principio. Se discute si en un caso determinado fue correctamente aplicado o no. Pero Jesús, según Juan, sostiene que el principio mismo es asesinato.

¿qué pueden hacer? Tienen que reinterpretar el texto por una lectura anti-judaica. Esta va a denunciar a los sumos sacerdotes sin cuestionar el tipo de realismo político expresado en el "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación". Se asume la validez de este principio, sin embargo se niega a los sumos sacerdotes la legitimidad de referirse a él. Voy a presentar el procedimiento según dos comentaristas.

Veré primero la argumentación de Cassidy. Este comentarista evita con mucho esmero la discusión de la tesis: "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación", para negar a los sumos sacerdotes su sinceridad al usarla.

Perhaps the most difficult aspect to reflect about in the foregoing passage regards the degree of sincerity that John wishes to ascribe to the chief priests and the Pharisees when he reports the concluding part of their statement, "...and the Romans will come and destroy both our holy place and our nation". There is comparatively little difficulty in interpreting the first part of their reaction, because Jesus has just performed the major sign of healing the blind man (9: 1-41) and now the unsurpassed sign of bringing Lazarus back to life (11: 1-44).

But what plausibility does John want attached to his report that these adversaries feared a forceful intervention on the part of the Romans?...

Yet to what degree do Jesus' adversaries fear that the Romans will move against "our holy place" and "our nation" because of Jesus' successors? That is still the question (pág. 42).

La duda de parte de Cassidy es sorprendente. Juan escribe este texto alrededor del año 95, es decir, veinticinco años después de la efectiva destrucción de Jerusalén y del Templo, y por ende, de la nación judía. Habla a gente que debe tener todavía muy presente el horror que estos acontecimientos han significado. Si ahora Juan dice que los sumos sacerdotes en el tiempo de Jesús, alrededor de treinticinco años antes de la efectiva destrucción de Jerusalén y del Templo, tuvieron temor de que eso ocurriera, es sumamente convincente. Además, hay que suponer que Juan quiere mostrar que tienen argumentos convincentes. Quiere mostrar que no reaccionan apenas por rabia u odio, y que según Juan en efecto tienen, sino que su actuación se rige por un realismo político. Juan les da argumentos que convencen al sentido común, y quiere darlos.

When this passage is read in the context afforded by John's portrayal of these adversaries up until this point in the narrative, it is hard to conceive that John now credits them with any significant degree of sincerity... Thus it is hardly conceivable that John intends that his readers accept at face value Jesus' enemies' words that they are now acting because they *altruisti-*

cally fear for the preservation of the temple and the safety of the people. Rather, is it not John's sense that these adversaries are now acting because Jesus' successes greatly imperil their own vested interests? And is it not John's sense that they are somehow trying to persuade themselves and others as well that their motives are not craven but somehow laudatory?" 34.

Cassidy interpreta el "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación" como una actitud altruista, pero no quiere asignar a los sumos sacerdotes ningún altruismo. Eso significa que Cassidy acepta la tesis del realismo político de los sumos sacerdotes. Se une al sentido común que Jesús, según Juan, precisamente enfrenta. Cassidy asume esta tesis, no obstante les niega a los sumos sacerdotes el derecho de usarla. Cuestiona sus motivos en nombre de sus intereses establecidos:

The foregoing line of interpretation regarding John's subtle meaning in presenting the council members' words is extended by a similar reading of the statement by Caiaphas that John next portrays. In this interpretation Caiaphas' phrasing, "...it is expedient for you that one man should die,..." is of central importance because, in effect, the self-interest of the conspirators comes closer to the surface. Caiaphas' words indicate that it is expedient for them that Jesus should die. What then is the force of his further intimation that Jesus die "...for the people, that the whole nation would not perish?" 35.

Les niega el "altruismo" implicado en el principio "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación", a la vez que les reprocha que están abusando de este altruismo para esconder sus intereses egoístas.

Desaparece toda crítica a la sacrificialidad de la muerte de uno por todo el pueblo. Eso sería inclusive "altruista". Lo pretextan únicamente para camuflar sus propios intereses establecidos. En el evangelio de Juan, sin embargo, no hay ninguna indicación para hacer tal suposición.

De esta manera, Cassidy salva el realismo político de cuya crítica se trata en Juan, para imputar a los sumos sacerdotes un egoísmo asesino muy personal, del cual en Juan justamente no se trata. La interpretación anti-judaica está lista.

Otro comentarista, Bultmann, hace lo mismo, sólo que por un camino muy diferente:

³⁴ Cassidy, Richard J.: *John's Gospel in New Perspective*. New York, Orbis, 1992, pág. 42.

³⁵ *Ibid.*, págs. 42s.

Precisamente la sabiduría y el pensamiento que tienen vigencia en el mundo y que saben siempre una salida, aquí llevan a la perdición. Se juzga como problema político lo que no cabe en las categorías políticas. La sabiduría política exige que se prefiera el mal menor al mal mayor, y pide la realización del principio según el cual se debe sacrificar a la persona particular en interés del pueblo. En verdad esta tesis tendrá validez en un sentido muy diferente de lo que cree Caifás y éste aparece con el aspecto de la ironía trágica de un profeta sin conocimiento ni voluntad: lo que dijo, se va a cumplir, porque Jesús morirá para su pueblo, inclusive para los hijos de Dios dispersos en todo el mundo. Lo que harán las instituciones del mundo, según su criterio de sabiduría política, tiene que servir no para cumplir con su voluntad, sino para ser cumplida la voluntad de Dios ³⁶.

Otra vez, Bultmann no cuestiona la tesis de los sumos sacerdotes, sino que más bien la confirma:

La sabiduría política exige que se prefiera el mal menor al mal mayor, y pide la realización del principio según el cual se debe sacrificar a la persona particular en interés del pueblo.

Eso justamente dijo el sumo sacerdote Caifás. Sin justificarlo, Bultmann sostiene: "Se juzga como problema político lo que no cabe en las categorías políticas". No nos dice por qué no cabe. Bultmann, sin embargo, lleva ahora esta tesis hasta niveles metafísicos:

Lo que harán las instituciones del mundo según su criterio de sabiduría política, tiene que servir no para cumplir con su voluntad, sino para ser cumplida la voluntad de Dios.

Hay una "mano invisible", una "astucia de la razón" que realiza la voluntad de Dios al realizar lo exigido por el realismo político expresado por la tesis de los sumos sacerdotes. Comete maldades para salvar al pueblo, pero estas maldades Dios las transforma en bondades. Son como el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, que quiere siempre el mal, pero hace siempre el bien.

El argumento de Juan se pierde en esta orgía de la sacrificialidad. En Juan no se trata de ninguna astucia de la razón que transforme el mal en bien. Se trata más bien de una revelación. La revelación según la cual el realismo político de la sumisión bajo las fuerzas compulsivas de los hechos es asesinato. Y la muerte de Jesús como el acontecimiento por el cual esta revelación se hace evidente. Si es realismo político matar a Jesús, que para Juan es fuente de toda

³⁶ Bultmann, Rudolf, *op. cit.*, págs. 314s.

vida humana, no puede quedar duda de que este realismo político es asesino. Eso no imputa ningún rasgo de sacrificialidad a la muerte de Jesús. Ella no tiene ningún fruto sacrificial. Revela que el sacrificio es asesinato y nada más. No obstante, el comentario de Bultmann demuestra cómo la lectura anti-judaica transforma la muerte de Jesús en muerte sacrificial.

De esta manera, los comentaristas afirman el realismo político que, según Juan, Jesús enfrentó como asesinato. Cuando Jesús dice en el enfrentamiento con sus creyentes: "pero tratáis de matarme, porque mi Palabra no prende en vosotros" (Jn. 8, 37), está hablando de estos comentaristas también. Pero no solamente de ellos. Lo dice a todo el mundo, en cuanto que busca su salvación en este realismo político.

Sin embargo Juan enfocaba esta misma lógica y la revelaba como asesinato. Estas interpretaciones, en cambio, dejan la lógica intacta y culpan a los sumos sacerdotes. Juan enfrenta a los sumos sacerdotes por someterse a esta lógica de la "sabiduría política" y del realismo político. Esta reinterpretación los culpa por no aplicar bien esta misma lógica.

Por supuesto, aunque estamos citando autores de hoy, no se trata de una relectura de hoy. Es la relectura que se hace desde hace más de mil quinientos años.

Eso ha tenido consecuencias para el significado que se imputa al capítulo ocho. Se trata del capítulo de todo el mensaje cristiano que habla con más nitidez del pecado que se comete cumpliendo la ley, y de la liberación. La escena con la adúltera constituye el trasfondo. La adúltera comete un pecado que no es más que una transgresión. Los que la quieren apedrear, cometen el pecado del cual se trata y que es el pecado que se comete cumpliendo la ley. A partir de esta ubicación del pecado, Juan pasa al enfrentamiento sobre la cuestión de los hijos de Abraham.

Este conjunto del capítulo ocho es intolerable para un cristianismo que aspira al poder y que se ha transformado en la ortodoxia del poder. Por la relectura se destruye completamente la unidad del texto y se lo transforma en el centro de la lectura anti-judaica del mensaje cristiano que esta ortodoxia lleva a cabo.

Esta relectura elimina el pecado que se comete cumpliendo la ley, y piensa a partir del pecado como concupiscencia corporal en contra del cuerpo ideal sin concupiscencia. No toma en cuenta que el enfrentamiento sobre la fe de Abraham es un enfrentamiento de Jesús con creyentes y no con judíos ortodoxos. Transforma a los adversarios de Jesús —los creyentes que se le enfrentan— en asesinos movidos por el odio, que usan la ley sólo como pretexto para logra asesinar a Jesús, al cual simplemente odian. Lo que se les reprocha no es querer matar, sino querer matar a Jesús. Si mataran a otro, no habría problema. Quieren matar a Jesús como hijo único

de Dios, no lo quieren reconocer como el Señor. Por consiguiente son rebeldes en contra de Dios, y la raíz de su rebeldía es Satanás. Ellos son hijos del diablo por negar la divinidad única de Jesús, lo que los lleva al asesinato de Dios.

Paradigmática para esta relectura es el comentario de Bultmann al evangelio de Juan. Bultmann literalmente destroza el capítulo ocho. De un golpe elimina la historia de la adúltera ³⁷. El enfrentamiento siguiente sobre la descendencia de Abraham la divide en dos partes. La primera la elimina para sostener que pertenece a otra parte del evangelio. Deja únicamente la segunda, en la cual Jesús habla de los hijos del diablo. Con eso, todo el capítulo es irreconocible.

Los judíos son tratados ahora simplemente de asesinos:

Por su falta de fe los "judíos" muestran que son hijos del demonio. Este ser hijo del demonio determina su ser: están empeñados en realizar los deseos de su padre; eso significa que se empeñan en el asesinato y en la mentira; porque su padre ya es el asesino desde el comienzo y no había verdad en él. Con eso se describe la esencia del demonio, como dice el adendum: "No había verdad en él" ³⁸.

Por eso, tal enemistad en contra de la vida y en contra de la verdad es la esencia de los "judíos", y de ella nace su falta de fe ³⁹.

Todo el drama desaparece y lo que queda es un simple insulto. El ser asesino se convierte en una esencia del asesino previa a su asesinato. No tienen fe porque son asesinos de Dios, inclusive antes de asesinar.

Una vez destrozado el capítulo ocho, llama a eliminar otras partes del evangelio que podrían contradecir su interpretación. Sobre todo quiere eliminar 4, 22, donde, según Juan, Jesús dice: Toda salvación viene de los judíos. Bultmann comenta:

4, 22 es total o parcialmente un añadido de la redacción. El "toda salvación viene de los judíos" es imposible para Juan frente a 8, 41ss.; ya 1, 11 muestra que el evangelista no ve a los judíos como pueblo de propiedad ni de salvación ⁴⁰.

³⁷ "7, 53-8,11 no pertenecía al evangelio de Juan ni en su forma original, ni en su forma de redacción eclesiástica y por tanto se elimina". *Ibid.*, pág. 236, nota 2.

En realidad, la oscuridad sobre la forma original de tales textos es tan grande, que juicios de este tipo resultan completamente arbitrarios.

³⁸ *Ibid.*, págs. 242s.

³⁹ *Ibid.*, pág. 243.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 139, nota 6.

Como 4, 22 contradice su interpretación del capítulo ocho Bultmann lo elimina, en vez de tomarlo como una razón para dudar acerca de su propia interpretación de este capítulo. Hay un dogmatismo absoluto presente en este proceder.

Bultmann pasa encima del evangelio como con una aplanadora.

De este modo, el texto del capítulo ocho ha sido transformado en un texto nítidamente antijudaico que ha constituido uno de los centros del antisemitismo cristiano. Ha sido transformado en uno de los textos asesinos de nuestra tradición. Sin embargo, a través de este antisemitismo el perseguido es el Jesús del mismo capítulo ocho.

2. Segunda escena central: ustedes todos son dioses. La divinidad humana

Voy a analizar ahora otra escena central, en la cual se profundiza desde un lado diferente lo que Juan ha presentado en esta primera escena. Es una escena en la que Jesús aclara lo que quiere decir al pretender ser hijo de Dios. Se encuentra en Jn. 10, 22-39.

En esta escena Jesús no se encuentra con simpatizantes, sino con una multitud de judíos no especificada por Juan que están en el Templo, "en el porticón de Salomón" (Jn. 10, 23). Ellos se vuelcan contra él y buscan razones para acusarlo. Le preguntan: "¿Hasta cuándo nos vas a tener en vilo? Si eres tú el Cristo, dínoslo abiertamente" (Jn. 10, 24).

Jesús vuelve a referirse a sus obras:

Yo os lo he dicho, pero no me creéis. Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí. Pero vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas (Jn. 10, 25-26).

Yo y el Padre somos uno (Jn. 10, 29).

Las obras a las cuales Jesús se refiere son las obras de Abraham. De este Abraham que no mató. No son simplemente los milagros que él hace. Estos milagros son las flores de una planta que tiene su raíz en las obras de Abraham. No asesinar es promover la vida, y eso desemboca en las flores de los milagros. Otra vez Jesús no quiere la fe en él como curandero milagroso. Son obras hechas en nombre de su Padre que es el Dios de Abraham. De este Abraham que no mató.

Sigue el evangelio: "Los judíos trajeron otra vez piedras para apedrearlo" (Jn. 10, 31).

Ahora viene el enfrentamiento.

Jesús les dijo: "Muchas obras buenas que vienen del Padre os he mostrado. ¿Por cuál de esas obras queréis apedrearme?". Le respondieron los judíos: "No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios" (Jn. 10, 32 -33).

La respuesta de Jesús esta vez es un resumen de todo lo que siente, según Juan, como su misión:

¿No está escrito en vuestra Ley: Yo he dicho: dioses sois? Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios —y no puede fallar la Escritura— a aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo, ¿cómo le decís que blasfema por haber dicho: "Yo soy Hijo de Dios"? (Jn, 10, 34-36).

La escena termina de la manera siguiente: "Querían de nuevo prenderle, pero se le escapó de las manos" (Jn. 10, 39).

Es evidente que esta escena prepara aquella parte de la escena central del evangelio en la cual los sumos sacerdotes acusan a Jesús frente a Poncio Pilato: "Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios" (Jn. 19, 7).

El enfrentamiento aclara lo que Jesús diría frente a Pilato, si pudiera hablar. Pero solamente ahora puede hablar.

Afirma ser Hijo de Dios. No es una respuesta muy tradicional a la pregunta inicial, si él es el Cristo o Mesías o no. El título Hijo de Dios no es un título que se aplique en lugar destacado al Mesías en la tradición judía. En esta tradición el título corriente es Rey de Israel o Elegido de Dios. No es tampoco el título que Pilato, en su acusación, le quiere imponer: rey de los judíos. Ese tampoco es un título tradicional para el Mesías, sino un título romano corriente para un rey de los judíos nombrado por el Emperador.

Sin embargo, según Juan, Jesús asume el título Hijo de Dios al reivindicar ser el Mesías. Juan en su evangelio ha preparado sistemáticamente el uso de este título para Jesús como Mesías. Varias veces se usa sin ninguna razón especial aparente. Juan el Bautista lo llama en una variante del evangelio con el título mesiánico tradicional "Elegido de Dios", en otra variante "Hijo de Dios" (Jn. 1, 34). Natanael lo llama primero "Hijo de Dios", y enseguida "Rey de Israel" (Jn. 1, 49). Marta, la hermana de Lázaro, lo llama Hijo de Dios (Jn. 11, 27). En la escena que estamos comentando, Jesús mismo se llama Hijo de Dios, y la acusación posterior de los sumos sacerdotes frente a Pilato tiene como centro este mismo título.

No puede haber mucha duda de que aquellos que leen o escuchan el evangelio de Juan, ya conocen este título. Es uno de los títulos del César, del Emperador de Roma, quien lo usa hasta en el sello de monedas editadas por él. Juan, sin duda, alude conscien-

temente a este título sin mencionar este hecho de forma explícita. El está discutiendo no sólo con los judíos, sino igualmente con Roma, y, según Juan, Jesús también.

Más llama la atención la respuesta de Jesús a la acusación de blasfemia. No responde a la manera del Emperador, quien diría: Yo soy Hijo de Dios, yo soy Dios, pero ustedes no lo son. Exige a los otros postrarse frente a él. Jesús en cambio les dice a los que le reprochan querer ser Hijo de Dios: todos ustedes son dioses. "Dioses sois". Lo dice a aquellos que lo persiguen, y les insiste: eso dice "vuestra Ley". Según su propia ley tienen que reconocerse como dioses, en vez de postrarse frente a su ley. Es asimismo la ley de Jesús. Jesús insiste en eso cuando dice: "No puede fallar la Escritura", no obstante lo que le importa es comunicarles que igualmente es la ley de ellos.

Jesús dice eso citando el salmo 82. La frase completa de este salmo expresa: "Todos ustedes son dioses les dije, y son también hijos del Excelso" (Sal. 82, 6).

Según el salmo, Dios dice eso a los jueces:

Dios preside el divino tribunal para juzgar, en medio de los dioses: ¿Hasta cuándo serán jueces injustos que sólo favorecen al impío? (Sal. 82, 1).

El salmo se dirige a los jueces que son personas con poder en la sociedad y que tienen que aplicar la ley, sin favorecer al impío. Es la exigencia de la Ley mosaica reflexiva que se adapta a situaciones y que no se cumple por el formalismo de normas. El juez es justo, si desde adentro de esta ley hace justicia:

Dénle favor al huérfano y al débil, hagan justicia al pobre y al que sufre, libren al indigente y al humilde, sálvenlos de las manos del impío (Sal. 82, 3-4).

Se entiende ahora por qué Jesús, según Juan, dice eso en el "porticón de Salomón". Salomón, como juez, es el prototipo de estos jueces. Tienen que hacer juicios "salomónicos".

El texto del salmo se dirige a los jueces que constituyen el tribunal divino. Jesús lo aplica también a los jueces del tribunal divino. Pero ya no son jueces algunos y los otros no. Todos son jueces, en cuanto todos son dioses. Todos tienen que juzgar sobre la Ley y sus aplicaciones, no solamente aquellos en el poder, también aquellos que sufren el poder. Todos son jueces, todos son dioses. Tienen que ser jueces salomónicos, sin ser jueces instalados como jueces de la institución ley. Todos son jueces frente a los jueces instalados. Salomón cambió de lugar. Ampliando el texto desde su interior, Jesús transforma a todos en sujetos que juzgan la Ley y la interpretan, adaptan, la suspenden y la vuelven a poner.

Todos son dioses, todos son jueces. Pedro lo amplía más:

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

Vosotros sois sacerdocio real. Todos son sacerdotes, todos son reyes. En los ritos antiguos del bautismo se bautizaba a cada niño como rey y sacerdote, y a cada niña como reina y sacerdotisa. A las niñas el bautismo les reconoce su sacerdocio, aunque el Vaticano no lo haga: los hombres son como Dios, las mujeres no lo son tanto.

Todos son dioses, todos son jueces, todos son reyes, todos son sacerdotes. Esa es la respuesta de Jesús frente a la acusación de querer ser Hijo de Dios. Y añade:

Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios —y no puede fallar la Escritura— a aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo, ¿cómo le decís que blasfema por haber dicho: “Yo soy Hijo de Dios”? (Jn. 10, 35-36).

En él, como Hijo de Dios, todos lo son. El se presenta como Hijo de Dios en un sentido muy especial. La especialidad consiste en que él se considera el Hijo de Dios en el cual todos se hacen hijos de Dios. No puede responder como el Emperador: Yo soy hijo de Dios, ustedes no lo son. Juan insinúa una conclusión: si Dios se hizo ser humano, el ser humano se hizo Dios. Es algo que en nuestro tiempo recordó Karl Barth.

La forma de argumentar del Jesús, según Juan, es: todos ustedes son dioses, luego yo, quien vengo a revelar eso, también lo soy. Esta forma de argumentar aparece también en el evangelio de Marcos, aunque referido a otro problema. Se trata esta vez del problema del sábado:

Y les dijo: “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el Hijo del hombre también es señor del sábado” (Mc. 2, 27-28).

Nuevamente argumenta: todos son señor del sábado. Por tanto, el hijo del hombre también lo es.

Mateo es muy diferente. Insiste de manera decidida: “Porque el Hijo del hombre es señor del sábado” (Mt. 12,8). El argumento no pasa por la reflexión de la relación con todos y, en consecuencia, es simplemente autoritario. Lucas es muy parecido a Mateo (Lc. 6, 5).

Hay allí un hijo único de Dios que tiene un poder de por sí, que los otros no tienen.

A partir de esta argumentación por medio de todos, aparece una figura de Jesús como mediador que es revelador. Revela a los seres humanos lo que son, y lo puede revelar porque él mismo es eso. El Maestro Eckehard lo afirma en el siglo XIII de la misma forma:

Como tengo en mi naturaleza todo lo que Cristo nos ofrece según su humanidad, ¿de dónde viene entonces el hecho de que ponemos a Cristo en alto y lo veneramos como nuestro Señor y nuestro Dios? Viene del hecho de que ha sido mensajero de Dios hacia nosotros y que nos ha traído nuestra salvación. La salvación que nos trajo, era nuestra ⁴¹.

Muchas corrientes de la mística cristiana siguen esta idea. En la reciente condenación del jesuita de la India, Anthony de Mello, el Vaticano pronuncia el siguiente juicio:

El padre Mello muestra respeto hacia Jesús, cuyo discípulo dice que es. La única diferencia entre Jesús y otros seres humanos está en que él era "despierto" y completamente libre, pero los otros no. No es reconocido como hijo de Dios, sino simplemente como aquel que nos enseña que todos los seres humanos son hijos/hijas de Dios ⁴².

Lo que dice Mello, y lo que es condenado por el Vaticano, es nada más y nada menos que lo que dice Jesús según el evangelio de Juan, capítulo diez. Para la ortodoxia eso es inaguantable ⁴³.

En sus denuncias de los fariseos y de los legistas, como los menciona Lucas, Jesús dice algo paralelo:

¡Ay de vosotros, los legistas, que os habéis llevado la llave de la ciencia! No entrasteis vosotros, y a los que están entrando se lo habéis impedido (Lc. 11, 52).

⁴¹ Meister Eckehart: *Deutsche Predigten und Traktate*. Zürich, Diogenes, 1979. Predigt 6, pág. 178.

⁴² Texto de la condena según *Publik-Forum*, No. 17, 1998, pág. 55.

⁴³ Hay el siguiente cuento corto del Padre de Mello, en el cual sale a la luz la misma apreciación de la ley que aparece en el evangelio de Juan: "La ley es la expresión de la voluntad más sagrada de Dios y de esta manera hay que honrarla y amarla", decía el predicador piadosamente. 'Locura', decía el maestro, 'la ley es un mal inevitable y como tal tiene que ser limitado a un mínimo. Muéstrame alguien que ama la ley, y yo te muestro un tirano con cabeza de tonto'".

Ciertamente, la ortodoxia, al hacerse ideología del imperio, ya no puede asumir esta apreciación de la ley. Correspondientemente, no puede asumir el: todos ustedes son Dioses del capítulo diez del evangelio de Juan.

Esta "llave de la ciencia" es lo que el ser humano ha adquirido comiendo del árbol de la ciencia del bien y del mal, según el Génesis. Fueron Adán y Eva quienes comieron. Esta ciencia ahora Jesús la interpreta como facultad del sujeto frente a la Ley, la cual puede discernir. Los legistas se llevaron esta llave de la ciencia porque renunciaron a ella al renunciar a la reflexividad de la Ley. No obstante impiden a los otros entrar en esta ciencia. Comer del árbol de la ciencia del bien y del mal convirtió en sujeto al ser humano, que ahora puede ser soberano frente a la Ley. Desde entonces los seres humanos son dioses.

Indirectamente eso alude a lo que Dios mismo dice en el Génesis:

El hombre llamó Eva a su mujer, pues ella fue la madre de todos los que viven. Dios el Señor hizo ropa de pieles de animales para que el hombre y su mujer se vistieran y dijo: "Ahora el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, pues sabe lo que es bueno y lo que es malo. No vaya a tomar también del fruto del árbol de la vida, y lo coma y viva para siempre" (Gn. 3, 20-22).

Jesús no menciona más directamente esta referencia al Génesis: "Ahora el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, pues sabe lo que es bueno y lo que es malo". Supongo que la razón está en el hecho de que el Dios que dice eso es el Dios anterior a la Alianza, y de ninguna manera es el Dios-Padre de Jesús. Es un Dios envidioso que lucha contra los seres humanos, los persigue y los expulsa del paraíso para evitar que coman del árbol de la vida que les corresponde después de que este Dios ha tenido que conceder al ser humano: "se ha vuelto como uno de nosotros". Es el Dios que manda a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, y del cual Abraham se liberó al no matar. El Dios-Padre de Jesús, en cambio, abre la puerta de una tierra en la cual el ser humano podrá comer del árbol de la vida. Este Dios-Padre es la consecuencia de la Alianza.

¿Quién como Dios? Evidentemente, aparecen dos respuestas contrarias. La respuesta de Jesús es: todos ustedes son dioses. La del Emperador es: yo lo soy, ustedes no. Hay otra respuesta que se insinúa en la posición de los sumos sacerdotes, y que muy posteriormente sustituye la respuesta del Emperador. Dice: la ley es como Dios, y nadie más. Es la respuesta que da la sociedad burguesa con respecto a las monarquías. En la Revolución Francesa la da Saint Just. Con ella sube al dominio la ley del valor como ley de Dios. La ley del valor es como Dios, eso dicen hoy nuestros globalizadores, mediocres y sin la grandeza de Saint Just.

Estas dos posiciones frente al "¿quién como Dios?" aparecen de manera mítica en el Apocalipsis. Subyacen al enfrentamiento entre

el ángel Miguel y el dragón. El nombre Miguel significa ¿quién como Dios? Como tal se enfrenta al dragón:

Entonces se entabló una batalla en el cielo: Miguel y sus Angeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus Angeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus Angeles fueron arrojados con él. Oí entonces una fuerte voz que decía en el cielo: "Ahora ya ha llegado la salvación y la potestad de Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante de nuestro Dios..." (Ap. 12, 7-10).

Miguel es el ángel cuya respuesta a la pregunta ¿quién como Dios? es la de Jesús: ustedes todos son dioses. El dragón, en cambio, es la autoridad que comete el pecado cumpliendo la ley. Responde a la pregunta ¿quién como Dios?: yo sí, ustedes no. Como autoridad, "ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante de nuestro Dios", el que acusaba a los hermanos de querer ser como Dios. Miguel se levanta en contra de la autoridad legalista que estaba tomando posesión hasta del cielo y que acusa con base en la ley, y la derrota. El Lucifer del Apocalipsis es él mismo el Lucifer, y como tal la voz del sujeto viviente de Jesús. Jesús es Lucifer. Miguel, Lucifer y Jesús forman un solo conjunto, aunque el nombre Lucifer no aparece en el Apocalipsis de modo explícito. Miguel, que es el rebelde, derrota a la autoridad legalista y la destierra del cielo a la tierra, donde este Dragón ahora fomenta el poder de Babilonia que es el imperio, y específicamente para el Apocalipsis el Imperio Romano.

Eso se aclara precisamente en lo que sigue del mito:

Y vi surgir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, y en sus cuernos diez diademas, y en sus cabezas títulos blasfemos. La Bestia que vi se parecía a un leopardo, con las patas como de oso y las fauces como fauces de león; y el Dragón le dio su poder y su trono y gran poderío. Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero su llaga mortal se le curó; entonces 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?" (Ap. 13, 1-4).

Se le concedió hacer la guerra a los santos y vencerlos; se le concedió poderío sobre toda raza, pueblo, lengua y nación. Y la adorarán todos los habitantes de la tierra cuyo nombre no está inscrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado (Ap. 13, 7-8).

Lo que el dragón hizo en el cielo, la bestia lo hace en la tierra, después de que el dragón le dio poder y trono. Los adoradores de la bestia que se postraron frente a ella, gritan: "¿Quién como la Bestia? ¿Y quién puede luchar contra ella?". Por supuesto, el autor del Apocalipsis no quiere decir lo que literalmente dijeron. Esto es: "¿Quién como Dios? ¿Y quién puede luchar contra Él?"

Yo soy Dios, ustedes no lo son. Ese es el grito de la bestia y, por tanto, según el Apocalipsis, el grito de Roma y del Emperador.

Se ve la profundidad del conflicto cuando se dice:

Todos son dioses, todos son jueces, todos son reyes, todos son sacerdotes. El imperio se le enfrenta: Excepto yo, nadie es ni dios, ni juez, ni rey ni sacerdote.

Ese es el conflicto también entre el Angel Miguel y la bestia.

Si todos son jueces, ¿quién es juez? Si todos son reyes, ¿quién es rey? Si todos son sacerdotes, ¿quién es sacerdote? Jesús ha negado toda legitimidad de la autoridad que valga de por sí. La autoridad no es legítima, sino que tiene que legitimarse. No se puede legitimar por el voto. La autoridad surgida por voto tampoco es legítima de por sí. El individuo-electoral es instancia de la ley, no es el sujeto. Por consiguiente, también ella tiene que legitimarse.

Esta instancia de la legitimación no puede ser sino el sujeto viviente que es sujeto necesitado, y que tiene el derecho a rebelarse si la ley no le deja lugar para vivir. El juez tiene que reconocer que todos son jueces. El rey tiene que reconocer que todos son reyes. El sacerdote tiene que reconocer que todos son sacerdotes. Se legitiman por este reconocimiento que es confirmado por el sujeto viviente. Legítimo de por sí es exclusivamente el sujeto en cuanto sujeto viviente.

Pero, si todos son dioses, ¿quién es Dios? No es tampoco ninguna autoridad legítima de por sí. Por eso, no puede ser arbitrario. En él el sujeto logra su subjetividad y no le puede contradecir a ella. Es esta subjetividad del ser humano hecho persona en Dios. Para Jesús es Dios-Padre, sin embargo no se ve ninguna razón de por qué no sea también Dios-Madre. En el libro de Job todo comienza con un Dios arbitrario que juega a los dados con Job. Este le reclama hasta el límite. Al final Dios tiene que aceptar haber hecho una injusticia con él, para dar al fin la razón a Job. La justicia de Dios también tiene su criterio en el sujeto viviente humano. Pablo y el Apocalipsis hablan en este contexto de un Dios quien "es todo en todo".

Los místicos de la Edad Media desarrollan esta imagen de Dios. Se encuentra en el Maestro Eckehard, en San Juan de la Cruz o en Angelus Silesius. Este la expresa en términos muy sencillos:

“Yo sé que Dios sin mí no puede vivir ni un momento; si soy aniquilado yo, él tendrá que perder su vida y su espíritu”⁴⁴.

El Maestro Eckehard afirma eso mismo en el siglo XIII:

Es una verdad segura y una verdad necesaria que a Dios le es indispensable buscarnos a nosotros, exactamente como toda su divinidad dependería de eso, como también efectivamente es el caso. Dios no puede estar sin nosotros, así como nosotros no podemos estar sin él; porque, aunque nosotros nos pudiéramos separar de Dios, Dios jamás se puede separar de nosotros⁴⁵.

3. El mito del pago del rescate: Dios y la muerte

Queda, por supuesto, un gran problema sin solucionar. Si Dios es precisamente la subjetividad del ser humano hecha persona, y entonces la otra cara de la propia humanidad, hay que explicar por qué su propio Hijo tiene que morir por condena de la ley. Si la ley es necesaria para que los seres humanos vivan en comunidad y si la ley mata, en cuanto no es interpelada por el sujeto viviente humano, la ley es una fuerza distorsionante a pesar de su necesidad. ¿Por qué entonces Dios no asegura una vida humana más allá de la ley? Los cristianos se imaginan una Nueva Tierra, y el Apocalipsis la describe en sus últimos capítulos. Es una tierra sin árbol prohibido que Dios asegura al final de la historia. Pero, ¿por qué la posterga? No se ve ninguna razón para la muerte del Hijo de Dios.

Se intenta dar una respuesta que es claramente mítica. Según ella, la humanidad está secuestrada y se encuentra como rehén de Satanás que no la suelta. Mantiene a la humanidad en las manos de la muerte y ésta humanidad, en cuanto está en las manos de la muerte, no puede vivir sin ley. No obstante la ley, al ser tratada como ley de cumplimiento formal, reproduce la muerte frente a la cual resulta necesaria. La ley no es muerte ni su instrumento —no es un producto del Satanás—, sino indispensable para que la humanidad se enfrente a la muerte. Pero la maldición que pesa sobre la ley hace que ésta, al ser tratada como ley de cumplimiento formal, se transforme en un vehículo de la muerte. La realiza, cuando pretendía enfrentarla. La ley, dada para la vida, produce entonces la muerte. Pablo incluso dice que toda autoridad viene de Dios. Sin embargo, según él, a la espalda de la autoridad igual que a la espalda de la ley, acecha la muerte. Dios no puede por un

⁴⁴ “Ich weiß, daß ohne mich, Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich vernicht, er muß, vor Not den Geist aufgeben”. Angelus Silesius: “Der cherubinische Wandersmann” (*El caminante querubínico*).

⁴⁵ Meister Eckehart, *op. cit.*, Predigt 49, pág. 386.

simple acto de voluntad liberar a la humanidad. El demonio, como secuestrador, exige el pago de un rescate. El rescate es la muerte de Jesús. El acepta cumplir con esta condición ilegítima de parte del secuestrador Satanás, para salvar a la humanidad. Detrás de Satanás aparece la Muerte como aquel personaje contrario a Dios que en última instancia se le opone. Satanás no es más que su representante. Con la sangre y muerte de Jesús el poder de Satanás, y a partir de allí de la propia Muerte, es quebrado y ahora Jesús como Cordero de Dios puede quitar el pecado del mundo. La muerte de Jesús venció a la Muerte. Esto muestra la enorme importancia que en este conjunto tiene la fe en la resurrección de Jesús. Es la demostración de que él en efecto venció a la Muerte, que en última instancia es el verdadero enemigo de Dios ⁴⁶.

Por eso Jesús pagó un precio que es su propia sangre. El pago es pago de un rescate, y por ende es ilegítimo y resultado de un chantaje al cual está expuesto el mismo Dios. Se puede decir en este contexto que Jesús se sacrifica para pagar este rescate. No obstante no es más que una manera de hablar, porque no hay sacrificio a Dios en ningún sentido.

Esta es la manera de pensar que le da un sentido a la muerte de Jesús. Domina claramente en Pablo y en los primeros siglos del cristianismo. No contradice a lo que dice Juan, y podría ser tratada como su complemento.

Sin embargo, para nuestro análisis muestra algo. Esta imaginación mítica en cuanto a la muerte de Jesús, solamente es explicable si se tiene presente el concepto del pecado que se comete cumpliendo la ley, y el sujeto viviente frente a la ley que tiene en Dios su amigo que lo apoya en sus esfuerzos de salvación y le garantiza su éxito.

⁴⁶ Ver Aulén, Gustaf: *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement.* New York, 1961.

Capítulo III

El teatro-mundo del evangelio de Juan

En el desenlace con el relato de la pasión del evangelio de Juan, las muchas razones para la muerte de Jesús que se hacen presentes en las escenas centrales y las otras escenas anteriores, se condensan en el proceso de decisión y del juicio condenatorio.

Esta escena de desenlace comienza con la detención de Jesús por militares romanos y policías del Sumo Sacerdote.

Entonces la cohorte, el tribuno y los guardias de los judíos prendieron a Jesús, le ataron y le llevaron primero a casa de Anás, pues era suegro de Caifás, el Sumo Sacerdote de aquel año (Jn. 18, 12-14).

Si los militares romanos efectuaron la detención junto con los policías del Sumo Sacerdote, entonces hay ya una situación de partida en la cual los romanos son parte del juicio por realizar. Sin embargo, según Juan, llevan a Jesús primero a la casa de Anás, aunque no sea el Sumo Sacerdote. Pero es suegro del Sumo Sacerdote Caifás.

Juan añade, refiriéndose a Caifás: "Caifás era el que aconsejó a los judíos que convenía que muriera un solo hombre por el pueblo" (Jn. 18. 14).

Juan recuerda aquí la siguiente escena anterior que prepara esta breve referencia. La escena ocurre después de la resurrección de Lázaro, hermano de María:

Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él. Pero algunos de ellos fueron donde los fariseos y les contaron lo que había hecho Jesús. Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron a consejo y decían: "¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación". Pero uno de ellos, Caifás que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: "Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación". Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era Sumo Sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación —y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. Desde este día, decidieron darle muerte. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos, sino que se retiró de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraím, y allí residía con sus discípulos (Jn. 11, 45-54).

Juan había mostrado las razones de la rabia que le tenían a Jesús. Ellos, al no convertirse, eran revelados constantemente por Jesús en su hipocresía de la ley, quedaban como mentirosos. De allí la rabia. Ahora Juan los muestra en su miedo. Tienen miedo de los romanos: "Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación". Y el Sumo Sacerdote añade: "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación". Sin embargo, Juan transforma esta profecía a la manera de una crítica de la ideología. El Sumo Sacerdote, a pesar suyo, decía de hecho la verdad de una manera no prevista por él:

...profetizó que Jesús iba a morir por la nación —y no solo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos.

Juan escribe eso una o dos décadas después de la destrucción de Jerusalén y del Templo por los romanos. Ha sido la gran catástrofe del pueblo judío y era, por supuesto, también sentida por los judíos cristianos como gran catástrofe. Juan ahora dice que el consejo al cual habían llamado los sumos sacerdotes del tiempo de Jesús, ya preveía esta catástrofe, tenía miedo frente a ella y

buscaba matar a Jesús para prevenirla. Para Juan y para aquellos a los cuales se dirige el evangelio, este miedo es evidentemente realista. Pero la profecía del Sumo Sacerdote: "os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación" resultaba falsa a la luz de lo que Juan ya sabe al escribir su evangelio. La muerte de Jesús no salvó al Templo y a Jerusalén, ni la nación. No obstante reivindica otro sentido de la profecía: "que Jesús iba a morir por la nación y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos". Lo reivindica como salvador más allá de la existencia de Jerusalén y el Templo.

Eso mismo lo preparó Juan en la escena con la mujer samaritana: "Créeme, mujer que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre" (Jn. 4, 21).

Los sumos sacerdotes tienen miedo y un miedo realista, pero el miedo como consejero los lleva a una acción que no evita aquel acontecimiento que se teme. Si a pesar de eso la muerte de Jesús salva, eso ocurre por un efecto no-intencional.

Rabia y miedo son los móviles de los sumos sacerdotes, pero hacia afuera no lo expresan. Se presenta en nombre del cumplimiento de la ley. La ley debe cumplirse, los móviles desaparecen en el acto de exigir su cumplimiento.

El interrogatorio de Anás no lleva a ningún resultado. Anás le pregunta sobre sus discípulos y su enseñanza. Sin embargo Jesús evade la respuesta: "¿Por qué me preguntas? Pregunta a los que me han oído lo que les he hablado; ellos saben lo que he dicho" (Jn. 18, 21). Uno de los policías le pega diciendo: "Así contestas al Sumo Sacerdote?" (Jn. 18, 22).

Ya no hay discusión posible, pero tampoco hay juicio. Para que haya juicio, los romanos tienen que asumirlo. Además, como ellos habían llevado a cabo la detención, estaba ya determinado de antemano que el juicio sería un juicio romano.

1. El resentimiento desde el poder

Lo llevan por tanto atado al pretorio, la sede oficial del procurador Pilato. Se produce en seguida un desencuentro entre los sumos sacerdotes y Poncio Pilato. Juan dice acerca de los sumos sacerdotes: "Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua" (Jn. 18, 28).

Mientras Pilato los esperaba en su sede, ellos se apostaron en frente y no entraron aduciendo que no se querían contaminar, es decir no querían perder la pureza que les prescribía la ley. Para poder celebrar la Pascua que según Juan se iba a celebrar el día posterior, no podían entrar en la casa de un no-judío. Si lo hacían,

tenían que someterse a un proceso de purificación que demoraba varios días. Por ende, el día antes de la Pascua no lo podían ni lo querían hacer.

Pilato, sin embargo, es la mayor autoridad de Jerusalén, el representante del Emperador que como procurador ejerce el poder despótico de éste. Ellos son súbditos y nada más. Pero tampoco puede obligarlos a entrar. Jerusalén tiene en el Imperio un estatuto de autonomía otorgado por el Emperador. Pilato tiene que respetarlo, aunque sea la autoridad máxima en Jerusalén. Las leyes de pureza que aducen los sumos sacerdotes no significan nada para Pilato. Por tanto, se molesta por lo que tiene que considerar un irrespeto a su autoridad. Además, hay que tomar en cuenta que Pilato en su tiempo era conocido como un hombre cruel que despreciaba a los judíos. Dice un comentarista:

Poncio Pilato fue un hombre duro y sin miramientos que despreciaba a los judíos, y que a causa de su actitud brutal contra los samaritanos acabó siendo depuesto por Vitelio, legado de Siria, y enviado a Roma para que rindiera cuentas ¹.

El texto de Juan hace ver esta rabia que siente Pilato. No obstante, para los sumos sacerdotes es prácticamente imposible evitar este choque. En presencia de Jesús no podían hacer caso omiso de esta ley de pureza. Al interior del Sanedrín una de sus acusaciones a Jesús es su transgresión de la ley del sábado. Esta ley era muy análoga a las leyes de pureza. Además, el Sanedrín no es un consejo homogéneo. Hay simpatizantes de Jesús. Juan menciona dos, Nicodemo y José de Arimatea. Uno se puede imaginar los argumentos que aparecerían tanto de parte de Jesús como de sus simpatizantes: para poder dar muerte, transgreden la ley, mientras acusan a Jesús de transgredirla en un servicio para la vida. Por consiguiente, tienen que cumplirla precisamente ahora al pie de la letra, lo que además se correspondía con su legalismo.

El conflicto que hay entre los fariseos en el propio Sanedrín, Juan lo muestra en escenas anteriores. En una discusión sobre la procedencia del Mesías según la Escritura, los fariseos mandan sus guardias para detenerlo (Jn. 7, 32). Los guardias vuelven sin haberlo detenido y lo justifican diciendo: "Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre" (Jn. 7, 46). Al maldecirlos, les dicen: "¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo?" (Jn. 7, 48). Y sigue el texto:

Les dice Nicodemo, que era uno de ellos, el que había ido anteriormente donde Jesús: "¿Acaso nuestra Ley juzga a un

¹ Schnackenburg, Rudolf: *El evangelio según San Juan*. Barcelona, Herder, 1980, tomo III, pág. 302.

hombre sin haberle oído y sin saber lo que hace?". Ellos le respondieron: "¿También tú eres de Galilea?" (Jn. 7, 50-52).

Nicodemo era magistrado, por tanto, miembro del Sanedrín. También en el caso de la curación del ciego Juan insiste en esta división interna:

Algunos fariseos decían: "Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado". Otros decían: "Pero, ¿cómo puede un pecador realizar semejantes señales?". Y había disensión entre ellos (Jn. 9, 16).

Los sumos sacerdotes tienen que evitar estas disensiones. Pero eso les produce el inevitable choque con Pilato. Sin embargo, independientemente de sus móviles, ellos efectúan un acto de reivindicación de su dignidad frente al déspota, del cual dependen. El resentimiento correspondiente de Pilato se va a notar en todas las escenas posteriores ².

Este resentimiento de Pilato es importante para el argumento de Juan ³. Es la rabia que aparece en el poder cuando se encuentra con fueros que no puede superar y que tiene que reconocer. Es la rabia que resulta del resentimiento del poder. El poder quiere homogeneizarlo todo, es globalizante. Autonomías que se le opongan, resultan insoportables. Si no las puede eliminar, producen su resentimiento. La insistencia del sometido en su dignidad parece ser una insolencia ⁴. Para un déspota como es Pilato, el mismo

² Brown, en su comentario, no ve en la postura de los sumos sacerdotes ninguna dignidad, sino simplemente insolencia: "...nosotros vemos aquí un cierto tono de insolencia". Brown, Raymond E.: *El evangelio según Juan*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pág. 1153.

Desde el punto de vista del imperio, se trata desde luego de insolencia cuando una parte dependiente insiste en su dignidad.

³ No es el resentimiento del que habla Nietzsche, sino el resentimiento que Nietzsche tiene.

⁴ Sin este resentimiento desde el poder no se puede entender el procedimiento del poder. Este es el resentimiento de Nietzsche. No es el resentimiento del cual él habla, sino el resentimiento que el mismo Nietzsche está representando. Está en el corazón de su propio pensamiento:

"El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos... esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad". Nietzsche, Friedrich: "El anticristo", en Friedrich Nietzsche: *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo I, pág. 77 (En alemán Nietzsche, Friedrich: "Der Antichrist". Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden*. Hrgb. Karl Schlechta. Hanser, München, 1982. II, pág. 1205).

hecho de la autonomía de Jerusalén tiene que ser una molestia, aunque aquella sea reconocida por el Emperador. Y Jerusalén tiene muchos fueros, entre ellos que el Dios del Templo no integre el Panteón de Roma. La rabia, en consecuencia, que le surge a Pilato, no es solamente por la actitud de los sumos sacerdotes sino por toda la situación de Jerusalén, e incluye por supuesto a Jesús. Todos son sospechosos para el déspota. Juan ahora muestra cómo este hombre del poder, en su resentimiento, procede.

No obstante los sumos Sacerdotes actúan con mucho cuidado. Pilato, que ahora ha salido de su sede del pretorio, les pregunta: "¿Qué acusación traéis contra este hombre?" (Jn. 18, 29). Sin duda, Pilato ya tiene una acusación formada porque sus militares efectuaron la detención de Jesús. Pero los sumos sacerdotes no presentan acusación explícita alguna. Tratan de evitar presentar a Pilato lo que sería su acusación en un juicio frente al Sanedrín. Frente a Pilato no pueden acusarlo ni de blasfemia ni de la transgresión de la ley del sábado. Como Pilato ha asumido el juicio, estas acusaciones caen. Aún más en cuanto a que el cumplimiento de su ley (en el caso de su ley de pureza) los ha llevado a dar a Pilato una bofetada al rehusarse entrar a su sede. Aunque tengan una acusación contra Jesús que posteriormente presentan, ahora no se atreven a presentarla.

Entonces, frente a Pilato afirman muy generalmente que Jesús es un malhechor: "Si éste no fuera un malhechor, no te lo habríamos entregado" (Jn. 18, 30). Burlándose de ellos, Pilato les hace sentir ahora su poder: "Tomadlo vosotros y juzgadle según vuestra ley" (Jn. 18, 31). El sabe muy bien que lo quieren condenar a la pena capital y que la ley romana les prohíbe tal condena. Pilato la tendría que confirmar. Contestan: "Nosotros no podemos dar muerte a nadie" (Jn. 18, 31). Pueden dar muerte sólo con permiso, de Pilato o de la ley.

Este: "Nosotros no podemos dar muerte a nadie", expresa una ironía de parte de Juan. Directamente se refiere al hecho de que el Sanhedrín no puede condenar a muerte sin que el procurador romano les dé el permiso. Tienen autonomía, pero no son soberanos. La soberanía se expresaría por el derecho a aplicar por decisión

El gran resentido es el propio Nietzsche. Es el resentimiento que tiende a producir en el poderoso el otorgamiento de "la inmortalidad a Pedro y Pablo". Es el resentimiento de Pilato, de Nietzsche, pero también de nuestros globalizadores actuales que se resienten frente a gente que ellos consideran "desechables", y que reivindican su dignidad, su "inmortalidad". El resentimiento producido por un período pasado del capitalismo en el cual éste efectivamente, hasta cierto grado, tenía que respetar los derechos humanos, aunque haya sido por razones de la guerra fría. Hay un sentido de venganza vinculado a este resentimiento, sin el cual no es comprensible la brutalidad con la cual se lleva a cabo la globalización hoy. Hay odio por la inmortalidad de Pedro y Pablo.

propia la pena capital. Por tanto, dicen con razón: "Nosotros no podemos dar muerte a nadie". Sin embargo expresan su razón por una frase que a la vez dice otra cosa. De hecho es el resumen del capítulo ocho del evangelio de Juan. No podemos dar muerte a nadie, es la enseñanza de Jesús a través de este capítulo. Es el realismo de Juan. Lo dicen, sin querer decirlo. Lo dicen, diciendo una mentira. Porque lo que quieren decir es: No tenemos permiso para dar muerte. Si, en cambio, tenemos permiso, entonces podemos matar. Y eso, en la visión de Juan, es una mentira. No hay permiso para dar muerte, y nadie puede dar este permiso. Por eso es mentira sostener que lo que se necesita para matar, es un permiso. Es la mentira del padre de la mentira según el capítulo ocho.

Obviamente, de parte de Juan, esta ironía es consciente.

2. El chantaje de parte de Pilato: su comedia

Pilato ahora asume el juicio. No espera ninguna acusación de los sumos sacerdotes, sino que formula su propia acusación a Jesús. Así empieza el primer interrogatorio que Pilato hace a Jesús.

Entonces Pilato entró de nuevo al pretorio y llamó a Jesús y le dijo: "¿Eres tú el rey de los judíos?" (Jn. 18, 33).

Aparentemente Pilato no acusa a Jesús, sino apenas pregunta. Pero la pregunta contiene la amenaza de una acusación. Es querer saber si Jesús acepta haber cometido el acto del cual Pilato lo va a acusar. Es la acusación de arrogarse ser el rey de los judíos. Se trata de un título romano que únicamente el Emperador puede conceder. Herodes el Grande tenía este título en el tiempo del nacimiento de Jesús. En el momento del juicio, no había rey de los judíos. Herodes no era sino rey de Galilea. Arrogarse este título significaba soberbia, es decir levantamiento en contra de Roma que se castigaba con la crucifixión.

Jesús quiere aclarar si esa acusación, con la cual Pilato lo amenaza, viene de Pilato o del Sanedrín. Responde: "¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?" (Jn. 18, 34). Pilato hace claro que la acusación es de él. Responde: "¿Es que yo soy judío? Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?" (Jn. 18, 35). Pilato ha insinuado su acusación sin hacerla expresa, y quiere ahora que Jesús hable.

Expresamente los sumos sacerdotes no han lanzado una acusación, y Pilato tampoco. Ellos dejaron abierta la pregunta por la acusación y Pilato insinuó algo, sin acusar de modo expreso. Pilato no expresará la acusación que ha insinuado sino hasta el final.

A la pregunta: "¿Qué has hecho?" (Jn. 18, 35). Jesús responde:

Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido...; pero mi Reino no es de aquí (Jn. 18, 36).

Con eso Pilato tiene su interrogatorio frente a la pregunta decisiva: "Luego tú eres Rey?" Y Jesús contesta: "Sí, como dices, soy Rey" (Jn. 18, 37).

Pilato no tiene que explicitar ninguna acusación, ella es obvia. Jesús dijo que era rey. No dice sin embargo que es rey de los judíos. Pero Pilato no tiene por qué distinguir eso. La respuesta es clara y la condena también. No obstante, como Pilato no ha explicitado acusación alguna, no pronuncia tampoco una condena expresa. Lo va a crucificar sin expresar la condena.

Jesús explica ahora que no es rey de los judíos, sino otro rey:

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).

Hemos visto anteriormente lo que Jesús entiende cuando dice que ha venido al mundo sin ser del mundo, y cuando habla del testimonio de la verdad. Juan lo ha presentado en las escenas preparatorias que hemos comentado ya. Ahora, a partir de estas posiciones, se llama a sí mismo rey.

Sobre esta figura de Jesús como rey hay también en el evangelio una breve escena preparatoria. En la ocasión de su última entrada a Jerusalén, una multitud lo recibe con entusiasmo. Según Juan, había realizado antes un gran milagro resucitando a Lázaro de los muertos. Lázaro, con sus hermanas María y Marta, era un amigo de Jesús. Marta había llamado a Jesús "Hijo de Dios" después de realizar este milagro. El rumor del milagro pasó a Jerusalén y despertó entusiasmo en la gente. Quienes recibieron a Jesús con la esperanza de encontrar en él su Mesías, cantaron un himno mesiánico (Sal. 118, 26): "¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor y el Rey de Israel!" (Jn. 12, 13). Lo recibieron con el título "Rey de Israel" que es un título tradicional del Mesías que se esperaba. Eso se refería a un nuevo rey que volvería a constituir el reino de David. Esperaban, por tanto, un líder capaz de la fuerza suficiente para enfrentarse al propio Imperio Romano.

Son simpatizantes de Jesús. La situación es parecida a la situación inicial del enfrentamiento sobre la fe de Abraham que analizamos como primera escena preparatoria. Expresan su fe en Jesús como curandero milagroso que se amplía en su fe en Jesús como "Rey de Israel".

La reacción de Jesús los enfrenta también de una manera parecida. Desinfla completamente su entusiasmo. El texto de Juan dice:

Jesús, habiendo encontrado un borriquito, se montó en él, según está escrito: No temas, hijo de Sión; mira viene tu Rey montado en un pollino de asno (Jn. 12, 14-15).

Presenta la figura de un anti-rey que desmiente frontalmente las esperanzas de ellos. Se monta en un asno, animal impuro según las leyes de pureza judías, y despreciado.

La actitud de Jesús recuerda a Diógenes. Cuando Alejandro el Grande lo visita con admiración, Diógenes está acostado en la tierra tomando el sol. Alejandro se pone frente a él y le ofrece cumplir con cualquier deseo que Diógenes tenga. Este le contesta: Por favor, ponte de lado, porque me estás tapando el sol.

Sin embargo, Diógenes muestra al rey desnudo, pero no le confronta con una actitud que *no* sea "del mundo". No constituye un sujeto rebelde, sino un sujeto que se aparta y por ende, hasta hace gracia al rey. Jesús en cambio, se hace presente como un sujeto rebelde que destrona efectivamente al rey en su aspiración de legitimidad.

Esta escena da la razón de por qué la detención de Jesús que efectuaran los militares romanos apoyados por la policía del Sumo Sacerdote. Pero explica igualmente la respuesta que Jesús da a Pilato en el interrogatorio: "Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido...; pero mi Reino no es de aquí" (Jn. 18, 36). Había expresado que su reino no es de aquí al enfrentar a sus simpatizantes y rechazar su oferta de transformarse en su líder como rey de Israel.

Un poco después, Pilato le aclara lo que piensa de reyes que no son del mundo:

Pilato entonces tomó a Jesús y mandó azotarle. Los soldados trenzaron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y le vistieron un manto de púrpura; y, acercándose a él, le decían: "Salve, Rey de los judíos". Y le daban bofetadas (Jn. 19, 1-3).

A la burla que Jesús hizo del rey de este mundo al presentarse como rey que no es del mundo, Pilato contesta con su burla sangrienta. Inclusive, los militares romanos ahora, sometidos al rey de este mundo, pueden descargar la rabia que tienen con su rey, en contra de un rey que no se puede defender:

"Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilato: 'Aquí tenéis al hombre'" (Jn. 19, 5). Es el hombre en cuanto no es rey, el que Pilato presenta. Habla el encargado del rey-Emperador.

Ya ha empezado, después del primer interrogatorio, la comedia cruel que presentará Pilato. Empieza inmediatamente después de que Jesús había dicho que es rey, pero un rey que da "testimonio de la verdad":

Le dice Pilato: "¿Qué es la verdad?". Y, dicho eso, volvió a salir donde los judíos y les dijo: "Yo no encuentro ningún delito en él. Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al Rey de los judíos?" (Jn. 18, 38-39).

Ahora Pilato enseña lo que es la verdad. Dice: "Yo no encuentro ningún delito en él". Por tanto, ofrece su libertad: "¿Queréis, pues que os ponga en libertad al Rey de los judíos?".

La oferta es una mentira, luego la afirmación de la inocencia de Jesús lo es también. La mentira de la oferta sale a la luz por la manera de hacerla. Ofrece la "libertad al Rey de los judíos". Pilato sabe que no quieren esta libertad, sino la autorización de juzgarlo ellos según su ley. Además, Pilato podría declarar la libertad de Jesús. No lo hace. Tampoco ofrece a ellos la libertad de Jesús, aunque no la quieran. Les ofrece la libertad del "Rey de los judíos".

No les ofrece la libertad de Jesús, sino que les ofrece cometer un crimen según la ley romana. Además, les imputa querer cometer este crimen, por más que todas su declaraciones sean contrarias hasta ahora. Si aceptaran la libertad del "Rey de los judíos", Pilato crucificaría a Jesús y a ellos con él. Lo que les ofrece es cometer el crimen de soberbia, de levantamiento contra Roma, cuyo castigo es la crucifixión. Además, los amenaza: los considera implicados en el crimen de Jesús de declararse rey sin ser nombrado por el Emperador, y por tanto en contra del Emperador. Les imputa ser cómplices, pese a que digan lo contrario.

La oferta es mentirosa y por eso Juan la formula como lo hace. Eso también es claro en su tiempo para aquellos que leen o escuchan el evangelio de Juan. Pero además es una oferta amenazadora. Inculca el terror en los sumos sacerdotes. Estos ven una avalancha de violencia del Imperio cayendo sobre ellos. Jesús está ya condenado a muerte. Sin embargo Pilato no lo dice. Afirma la inocencia de Jesús, pero a la vez deja claro que Jesús ya está condenado a la muerte. Puede jugar con esta aparente indecisión para inculcar el terror a los otros.

La respuesta que dan los sumos sacerdotes, es consecuencia: "Ellos volvieron a gritar diciendo: '¡A ese, no; a Barrabás!'. Barrabás era un salteador" (Jn. 18, 40).

Pilato les ofrece al "Rey de los judíos", no obstante ellos se pronuncian en favor de Barrabás, el "salteador". Todo indica que Barrabás era un zelote, a quienes en el lenguaje común se llamaba "salteadores". Como zelote era miembro de una corriente judía de este tiempo que luchaba por medio de una especie de guerra de guerrillas por la liberación de su país. Parece que el lenguaje común los llamaba "salteadores", así como hoy a veces se llama "terroristas" a los grupos de guerrilleros. Barrabás debe haber sido

zelote porque está condenado a la cruz. Los salteadores de otro tipo no eran condenados a la cruz.

Barrabás no es ningún enemigo de Jesús. Los dos son contrapuestos por otros. Jesús siempre ha tenido muchos simpatizantes entre los zelotes. Hasta entre sus discípulos hay antiguos zelotes. Incluso se supone que Simón Pedro era uno de ellos. También la multitud que lo celebraba en ocasión de su última entrada en Jerusalén, se debe haber compuesto por muchos zelotes. Jesús no los condena. Hay una escena en el evangelio de Juan que puede ser considerada como preparatoria para hacer ver lo que Jesús piensa de Barrabás. Ocurre en el momento de la detención de Jesús:

Entonces, Simón Pedro, que llevaba una espada, la sacó e hirió al sirvo del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja. El sirvo se llamaba Malco. Jesús dijo a Pedro: "Vuelve la espada a la vaina. La copa que me ha dado mi Padre, ¿no la voy a beber?" (Jn. 18, 10-11).

Jesús no ve en la violencia de Simón Pedro ese pecado que se comete cumpliendo la ley. La rechaza en nombre de su testimonio frente a la ley, "la copa que me ha dado el Padre". Supongo que según Juan, Jesús piensa eso mismo frente a Barrabás.

Sin embargo, los sumos sacerdotes se deciden en favor de Barrabás, en tanto que Pilato les ofrece al Rey de los judíos. La elección de los sumos sacerdotes, de hecho, no es ninguna. Es la alternativa del ladrón cuando grita: "La bolsa o la vida". Tampoco en este caso hay elección. Escoger la vida implica perderlo todo, la bolsa y la vida. Solamente se puede escoger la bolsa para salvar la vida. En esta situación se encuentran los sumos sacerdotes. ¿Barrabás o el Rey de los judíos?, permite apenas una respuesta: Barrabás.

Pilato ahora ataca a los sumos sacerdotes. Manda a azotar a Jesús. Ya habíamos comentado este pasaje. Muestra entonces al Jesús torturado y maltratado a los sumos sacerdotes. Vuelve a decir: "No encuentro ningún delito en él". Y añade: "Aquí tenéis al hombre".

Por supuesto, la pregunta de los sumos sacerdotes ahora tiene que ser: ¿qué es lo que quiere Pilato? Para ellos es evidente que no quiere liberar a Jesús. La forma como ofrece liberarlo demuestra que no lo quiere liberar. Ofrece liberar al "Rey de los judíos". Si piden liberarlo, ellos serán azotados y crucificados con él. Además no quieren su liberación, porque también ellos lo quieren condenar a muerte. Pero si Pilato ya lo condenó, y a la vez sabe que ellos quieren condenarlo también, ¿por qué esta comedia cruel? Se dan cuenta de que la condena que Pilato ya ha decidido sin expresarla abiertamente, la quiere escuchar de boca de ellos. Condenado Jesús a muerte, él quiere que ellos lo condenen. Por eso los amenaza.

Mandar a azotar a Jesús aumenta la amenaza. Decirles, mostrando al Jesús torturado: "Aquí tenéis al hombre", les muestra lo que le gustaría hacer con ellos. Para el hombre de poder, este Jesús destrozado es el hombre en cuanto no tiene poder. Fuera del hombre del poder, no hay sino hombres por destrozarse de esta manera.

Su respuesta es de sometimiento a la comedia que Pilato está actuando: "¡Crucifícalo!". Con eso, frente al público, la inocencia de Pilato está confirmada. El que está promoviendo la crucifixión de Jesús es ahora el inocente, al cual se obliga a crucificar. El hombre del Imperio hizo su juego. Son ahora los sumos sacerdotes los que piden la crucifixión. Ellos querían condenarlo a muerte, pero según la Ley mosaica. Esta no condena a la crucifixión, sino al apedreamiento. Si ahora piden la crucifixión, lo hacen por el terror que Pilato les inculcó. Están moviéndose fuera de su Ley.

Pilato fabrica de esta manera su imagen de hombre inocente. El está promoviendo la crucifixión de Jesús, sin embargo mediante el chantaje provoca una situación que produce la imagen de su inocencia. Probablemente él está previendo conflictos posteriores en Jerusalén, y quiere prevenir que el poder romano sea involucrado. Transforma el problema en un asunto exclusivo entre los judíos, manteniendo la posición de tercero como árbitro. El quiere que su sede sea una casa blanca y todo su chantaje es un método para blanquearla. Hasta con sangre se puede blanquear una casa blanca⁵.

Juan en su evangelio quiere mostrar eso. Esto lo ha preparado su análisis también. En la escena sobre la fe de Abraham habló de los hijos del diablo, que son hijos del homicida desde los inicios que es padre de la mentira. Aquí Juan muestra a Pilato como este hijo del homicida desde los inicios, que es hijo del padre de la mentira. La mentira de Pilato encubre su responsabilidad en el homicidio y la carga sobre los otros. En este caso el homicida se produce a sí mismo la imagen de inocencia, para realizar mejor su homicidio.

Juan revela esta comedia de Pilato. Es probable que lo haga porque la mentira de Pilato ha cundido entre muchos cristianos. Eso se nota hasta en los otros evangelios. Si juzgamos a partir del análisis de Juan, los otros evangelistas parecen incluso ingenuos frente a la comedia de Pilato. Creen en la blancura de la casa blanca

⁵ Del terrorismo del Estado en Argentina después del golpe militar se dice: "Por su parte el provicario castrense monseñor Victorio Bonamín exaltó la dignidad humana en la lección de Cristo en la cruz y dijo que le están dando nuestros soldados cauce al torrente de la sangre de Dios para que se lave el odio de los que detestan la paz, el sosiego, el progreso de esta nación". *Excelsior*, San José, 10. IV. 1977 (según cable de la Agencia AP). La sangre blanquea todas las casas blancas del poder. También la sangre de Jesús se convierte en sangre que blanquea casas blancas.

de éste. Le creen sus actuaciones, mientras Juan hace todo un análisis para revelar su contenido mentiroso ⁶.

Sin embargo, cedido a los sumos sacerdotes todo eso, Pilato sigue con su chantaje. Ahora es evidente que no quiere solamente que ellos pidan la crucifixión que él, Pilato, ya decidió, sino que quiere más. Sigue con la comedia y dice: "Tómadle vosotros y crucificadle, porque yo ningún delito encuentro en él" (Jn. 19, 6). Él sabe que ellos no pueden crucificarlo. Lo tienen que hacer los militares romanos. No les da ninguna orden, no obstante insiste en la inocencia de Jesús. Ahora es claro para los sumos sacerdotes que Pilato quiere algo más que el pronunciamiento del "crucificalo". Quiere encima un pronunciamiento de lealtad al Emperador. Pero otra vez Pilato no lo dice. Sólo sigue con su chantaje y los deja adivinar lo que quiere. Juega con ellos como el gato con el ratón.

3. La acusación de parte de los sumos sacerdotes

Ahora ellos están acorralados. La declaración de lealtad frente al Emperador los toca en su fe en el Dios de la Ley mosaica. Saben que tienen que declararse en su relación con el Emperador, pero saben también que no van a comprometer su fe en el Dios de la Ley mosaica. Tienen que dar al César, sin embargo no le quieren dar lo que es de Dios.

Contraatacan desde su situación de acorralamiento. Dicen la frase clave que es la culminación de toda esta escena de desenlace del evangelio de Juan, y cuya comprensión Juan la ha preparado durante todo el evangelio: "Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios" (Jn. 19, 7). Y sigue

⁶ "Emergencia en Colombia por masacres", en *La Nación*, San José, 1. XII. 1997. "El presidente Ernesto Samper se declaró ayer preocupado por el incremento de las masacres contra civiles en Colombia, en las que en los últimos diez días han muerto al menos 45 personas y citó a un consejo nacional de seguridad para la tarde de este lunes...

Al consejo de seguridad fueron convocados autoridades militares y civiles que deben definir un plan de acción contra los ataques atribuidos en su mayoría a los grupos paramilitares de extrema derecha...

El ministro de Defensa, Gilberto Echeverri, al condenar las acciones contra civiles, dijo que el conflicto armado de su país se ha convertido 'en la más salvaje de las guerras'.

El presidente Samper y el ministro de Defensa son responsables de las masacres de los paramilitares. Los promueven, les dan armas y medios de transporte. Sin embargo están "preocupados" por los derechos humanos. Eso se podría llamar el "recurso Pilato". En el mundo imperial de hoy abunda este "recurso Pilato". Sin él, las casas blancas no serían tan blancas como nos hacen creer. Y los que se oponen a las casas blancas, no se verían tan sucios.

el texto: "Cuando oyó Pilato estas palabras, se atemorizó aún más" (Jn. 19, 8).

No se había hablado antes de algún temor de Pilato. Por tanto, es probable que haya que traducir: "se atemorizó tremendamente".

Ahora Pilato se asusta, y se asusta "tremendamente". Y tiene razón para asustarse. Lo que los sumos sacerdotes declaran es que aquel que se tiene por Hijo de Dios, según su Ley debe morir. Directamente eso es referido a Jesús. Pero frente a Pilato se transforma: el Emperador también se tiene por Hijo de Dios. En consecuencia, lo que los sumos sacerdotes declaran es que, según su Ley, el Emperador tiene que morir.

Esta acusación es la única que se formula abiertamente a Jesús en este juicio. Hasta ahora los sumos sacerdotes se han cuidado de acusar, y Pilato no dijo expresamente de qué acusa a Jesús. Pilato hace eso para poder chantajear a los sumos sacerdotes. No obstante la razón de ellos es que quieren evitar en lo posible pronunciar la suya. Saben que su acusación tiene un doble filo. Al acusar a Jesús acusan al Emperador también.

Pero ya no ven otra salida. Pilato sigue con el chantaje a pesar de que han exigido la crucifixión. Por tanto, Pilato quiere más que eso. Saben entonces que quiere además, sin decirlo directamente, una declaración de lealtad al Emperador. Eso para ellos es otra cosa. Saben que Pilato los tiene acorralados. Algo tienen que decir. Sin embargo no están dispuestos a decir a su Dios de la Ley mosaica la blasfemia que Pilato les insinúa. El Emperador lleva los títulos divinos de "Dios", "Hijo de Dios" y "Salvador del Mundo". No pueden declarar su lealtad a tal persona; sería renegar de su Dios de la Ley.

Por consiguiente, mediante su acusación a Jesús acusan al Emperador. Lo acusan de blasfemia, igual que lo hacen con Jesús. Lo dicen, sin decirlo.

Para Pilato es una razón para tener un susto tremendo. Pilato es un cínico del poder, pero como todo cínico del poder es un hombre religioso. El es el delegado del Emperador-Hijo de Dios. Cuando viaja a Roma, lo primero que hace es ofrecer un sacrificio a la imagen del Dios-Emperador. Después hace sacrificios a Júpiter y a cuantos otros dioses le plazca.

Lo que los sumos sacerdotes dicen, para no blasfemar a su Dios, Pilato, desde su Dios, tiene que interpretarlo como blasfemia a este su Dios.

Pero el susto tremendo no muestra apenas la blasfemia del Hijo de Dios de la religión de Pilato. Hay otro susto. Ciertamente, los sumos sacerdotes no pueden amenazar en serio al Emperador en Roma. No tienen el poder suficiente. Con costos el régimen romano los deja existir. Igualmente es cierto que los sumos sa-

cerdotes hablan de la Ley mosaica que condena a muerte por blasfemia a aquel que se tiene por Hijo de Dios. No obstante no sólo la Ley mosaica lo hace, toda ley hace eso. Claro, sólo si la sociedad misma es legalmente constituida, como es la sociedad judía de este tiempo. Allí la ley es también una ley de derecho público que rige sobre la propia autoridad que es representada por el Sanedrín. Este es autoridad religiosa y política a la vez, y lo es por ley. Eso no es el Imperio romano. El Emperador es un déspota, no es una autoridad determinada por una legalidad de derecho público en una sociedad legalmente constituida.

Pero antes de tener emperadores, había una república romana que fue suspendida por la acción de Julio César y posteriormente sustituida por el despotismo imperial de un Emperador considerado en el ejercicio de su poder por encima de la ley. Por tener esta posición, se arrogó los títulos Hijo de Dios, Dios y Salvador del mundo. Julio César chocó con la ley de la república romana, y precisamente porque quería ser este "Hijo de Dios". En nombre de la ley, Bruto lo mató.

El asesinato de Julio César es un trauma del Imperio Romano posterior. Está muy presente en los burócratas del Imperio, como lo es Pilato. Está también presente en los súbditos. Es cierto que no se puede repetir, porque la ley de la república romana ya pertenece al pasado. Pero su recuerdo perdura.

Aunque los sumos sacerdotes no lo quieren, en Pilato tocan también este tabú. A lo mejor aparece ahora en la imaginación de Pilato esta imagen de Bruto que mata al César. Los sumos sacerdotes dejan bien claro, sin quererlo, que la ley en nombre de la cual declaran que el Emperador es condenado a la muerte, no es simplemente la mosaica: es toda ley. También es la ley posterior, en cuanto las sociedades se constituyen por una legalidad que comprende el derecho público. El rey de Inglaterra, el rey de Francia durante la Revolución Francesa y el zar de Rusia, caen condenados por esta misma ley y son condenados por tenerse por Hijos de Dios. Sin embargo, la primera cabeza de un rey que cayó fue la de Moctezuma, rey de México, asesinado por Hernán Cortés, cumpliendo con la ley del *ius naturalis*. Los reyes de Europa no sospechaban que, al avalar eso, se iniciaba una ronda que iba a llegar a costarles a ellos mismos la cabeza. El asesinato de Moctezuma también fue un suicidio. Ya en el siglo XVI el futuro del Primer Mundo se dibujaba en la realidad del Tercer Mundo. También hoy, los Pinochet que el Primer Mundo promueve con tanto gusto en el Tercer Mundo, están alcanzando al primero, aunque no lleven el mismo apellido. Lo que se hace al otro —y también a la naturaleza—, al fin se hace a sí mismo. La ley, en cuyo cumplimiento se destruye al otro, desencadena consecuencias que destruyen en cumplimiento de esta misma ley a aquel que destruyó

al otro, cumpliéndola. Sin ninguna culpabilidad sustancial, el asesinato se transforma en suicidio.

La ley condena a muerte al que se tiene por Hijo de Dios. Visiblemente, esta condena es de doble filo. La ley que pronuncian los sumos sacerdotes condena a muerte tanto a Jesús como al Emperador. Jesús es lo contrario del Emperador, pero ambos ponen en paréntesis la ley. Jesús lo hace como sujeto viviente que es sujeto rebelde, en cuanto su vida está en juego frente al cumplimiento de la ley. El Emperador lo hace en función de su propio poder, pretendiendo ser un Hijo de Dios que puede pisar la ley cuanto le plazca en función de sus propias ansias de poder. Si tiene que respetar alguna ley, es la ley del valor expresada por el derecho civil romano.

La Revolución Francesa confirma este desdoblamiento de la ley. No mata solamente al rey en nombre de la ley, mata también a los primeros representantes de los movimientos de emancipación del siglo XIX. Manda a la guillotina no solamente al rey, también a los representantes de la emancipación obrera y de la femenina. La ley mata al rey, pero no emancipa al sujeto. Al contrario, igual lo mata. Por eso, cuando la ley mata al déspota, erige el despotismo de la ley. La ley no emancipa, la emancipación pasa por la interpelación de la ley.

La ley condena a muerte no sólo al déspota, sino al sujeto también. Precisamente a ese sujeto que Jesús reivindica. Ese ha sido asimismo el problema de la república romana. Antes de que Bruto matara a César en nombre de la ley, Cicerón, en nombre de esa misma ley, derrocó el levantamiento de los campesinos de Italia conducido por Catilina. La ley no mató apenas al déspota, sino también a los campesinos que reivindicaban sus tierras. Era la ley de la república romana, una república que por esta derrota de los campesinos fue subvertida produciéndose al final la derrota de la propia ley republicana por los emperadores.

Esta subversión de la república romana pasa por el endeudamiento de los pequeños propietarios y la formación de grandes haciendas de producción esclavista que excluyeron a los campesinos romanos anteriores. La ley del valor barre con ellos, y la ley de la república barre con su resistencia. El problema del endeudamiento exigía una interpelación de la ley del valor en nombre de la vida humana, no obstante el legalismo impedía cualquier acción. Esta situación es bien comparable con la situación de Palestina en el tiempo de Jesús. El endeudamiento subvertía toda la sociedad, y uno de los puntos de crítica más fuertes es la crítica de este endeudamiento. El legalismo de la ley del valor y de la sociedad legalmente constituida hace imposible una acción racional. A eso corresponden levantamientos como los de Catilina en Roma y los de los zelotes en Palestina, los cuales todos son derrotados en

nombre de la ley. Eso tiende en ese tiempo a la destrucción de la legalidad de los poderes públicos y la imposición unilateral de la ley del valor.

Hay un elemento de subjetividad en estos levantamientos. Pero reivindican la tierra y no el sujeto. Por eso Jesús no es ni un Catilina ni un zelote. Para Jesús se trata de lo que está en juego en estos levantamientos. Jesús lo universaliza en el sujeto viviente que es sujeto necesitado y que se rebela frente al cumplimiento de la ley, cuando destruye su vida. Este sujeto, y su reivindicación, puede aparecer en cuanto la ley se ha transformado en ley de cumplimiento normativo, y la legalidad de toda la sociedad es una legalidad por cumplir según su norma. Aparece frente a esta tautologización de la ley. Es un sujeto universal, no únicamente tal o cual sujeto concreto.

Jesús reivindica este sujeto en nombre de la recuperación de la Ley mosaica. Sin embargo no es un tradicionalista. Al reivindicar la tradición de la Ley mosaica, pasa a reivindicar un sujeto universal que en esta tradición sin duda está implícito, pero que ahora resulta ser explicitado. Y que tiene que ser explicitado para enfrentar la reducción de la ley a su aspecto legalista, tanto de la ley del valor como de la ley de la constitución legal de la sociedad.

Esta es la rebelión del sujeto que es la rebelión de Jesús. De alguna manera subyace a los levantamientos, pero los levantamientos ni tienden a reconocerlo. Jesús la efectúa en cuanto hace rebasar la tradición de la Ley mosaica y descubre entonces el sujeto universal frente a la ley, esto es a cualquier ley. Jesús activa de esta manera una tradición que es muy específicamente judía. Este sujeto no está presente ni en la tradición griega de la *polis*, ni en la romana de la república. Estas tradiciones están muy circunscritas a las sociedades en las cuales aparecen. No tienen la universalidad que ya la Ley mosaica ha desarrollado. Por eso Palestina es el lugar donde aparece. Y la historia de eso puede ser un teatro-mundo.

Por supuesto, cuando Pilato escucha la acusación de los sumos sacerdotes no tiene presentes todas estas dimensiones. No obstante algunas sí. Sobre todo el hecho de que Bruto mató a Julio César en nombre de la ley. Eso había ocurrido hacía más o menos sesenta años en una sociedad cuya historia es más lenta que la nuestra, y donde se recuerda a más largo plazo.

Razón para aumentar todavía más su tremendo susto, aunque no haya ninguna amenaza concreta de parte de los sumos sacerdotes. Pero para él es muy difícil reaccionar. Eso se ve en lo que sigue.

Se trata ahora del segundo interrogatorio que Pilato hace a Jesús. En el primero Pilato empezó con la pregunta: "¿Eres tú el Rey de los judíos?" (Jn. 18, 33). Ahora la pregunta es diferente: "¿De dónde eres tú?" No pregunta, por tanto, de la misma manera. En este caso habría preguntado: ¿Eres tú el Hijo de Dios?

Pilato no puede preguntar eso. Como hombre de la religión del imperio, tiene que considerar tal pregunta como una blasfemia para el Emperador-Hijo de Dios. Sin embargo también Jesús reacciona de manera diferente. En el primer interrogatorio habla de su reino que no es de este mundo. Ahora sencillamente no contesta: "Pero Jesús no le dio respuesta" (Jn. 19, 9). Pilato subraya su propia importancia y fanfarronea: "¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?" (Jn. 19, 10). Insiste en un poder que le ha entregado el Emperador romano.

Se nota que la dinámica del enfrentamiento ha pasado por encima de él. A la acusación de que Jesús se tiene por Hijo de Dios, Pilato no puede reaccionar de la misma forma que lo hizo en cuanto a la de que Jesús se tenía por rey. Después del primer interrogatorio Pilato no declara su poder, sino que lo hace sentir. Ahora lo declara, porque no lo puede hacer sentir de la misma manera. La declaración de su poder muestra precisamente su debilidad.

Por consiguiente, Jesús desinfla sus pretensiones: "No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado desde arriba" (Jn. 19, 11). Es decir, pese a que crea que su poder viene del Emperador, no viene de allí. Tanto el poder del Emperador como el de Pilato son poderes relativos. Y Jesús añade: "por eso, el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado" (Jn. 19, 11).

Jesús le dice que ni siquiera él tiene el mayor pecado. La relación de Jesús con Pilato es secundaria, por más que Pilato es el que lo va a condenar a muerte. Jesús vuelve a usar la palabra pecado en singular. Es el pecado al cual se refiere y es el pecado que se comete cumpliendo la ley. Para Jesús, según Juan, el problema principal no es la ley del déspota, sino el despotismo de la ley. Inclusive considera el despotismo de la ley un despotismo peor que el del déspota. Por eso es mayor el pecado.

Para Jesús, el conflicto es un conflicto por la ley y su cumplimiento legal, y no el conflicto con el déspota que actúa fuera de la ley imponiendo su dominación y su poder como ley. Esta ley del despotismo no consiste en un legalismo, sino simplemente en una ley de mantenimiento del orden por la voluntad del poder. Pero el problema de Jesús es el legalismo de la ley y del orden. Es el problema del Estado de derecho y no apenas del despotismo, del despotismo del propio Estado de derecho⁷.

⁷ "Günther Beckstein, ministro del interior de Baviera, sostiene que la desobediencia civil es ilícita en un Estado de derecho como la República Federal de Alemania. Sería mejor aceptar un "juicio equivocado" que poner en cuestión al Estado de derecho, dijo en una reunión de la Academia Evangélica de Tutzing". *Publik-Forum* No. 19, 10 Oktober 1997.

La República Federal de Alemania no es el primer Estado de derecho que cree que es mejor que muera uno en vez de todo el pueblo. No obstante, nunca ha sido cierto.

Excurso: La ley del déspota y el despotismo de la ley

La ley del déspota es la ley de la conservación de su poder. No está sometido a una ley positiva que someta cada uno de sus actos a alguna legalidad. Está por encima de las leyes en el grado en el cual eso es compatible con su conservación del poder. También el déspota tiene límites, no obstante estos límites no tienen ninguna fijación legal. Su propia conservación del poder se los fija. Si renuncia a la conservación del poder, puede hacer cualquier cosa.

La dominación legal, en cambio, somete al propio dominador a una legalidad positiva. Es responsable frente a la ley por los actos que realiza como dominador. Por eso no es déspota. Todo es legalizado. Pero con eso aparece el despotismo de la ley. No se juzga más a partir de los resultados de la ley sobre la vida humana, sino que cumplir la ley justifica cualquier resultado. Es lo que Max Weber llama la "legitimidad por legalidad" del Estado de derecho. Ya no hay responsabilidad por los resultados, sean estos malos o buenos. La ley se hace irresponsable. Se legitima el cumplimiento de la ley por su propio cumplimiento. La ley se hace tautológica. Traducido al lenguaje bíblico, el principio de Weber dice: El ser humano es para el sábado, y no el sábado para el ser humano. En el caso de la ley del valor eso desemboca en el principio del precio justo como el precio que se da en el mercado, y que es justo precisamente porque se da en el mercado. Las consecuencias sobre la vida humana son irrelevantes, y el sistema se rige por la más completa irresponsabilidad.

El pecado que se comete cumpliendo la ley es el crimen que resulta de la irresponsabilidad de una ley que legitima la acción por su legalidad. Por cometer este crimen, el Estado de derecho se transforma en despotismo de la ley. Exactamente lo mismo ocurre con la ley del valor que se suele esconder detrás del Estado de derecho. Se comete entonces el crimen que resulta de la irresponsabilidad de la ley del valor, de la imposición indiscriminada del mercado. Se trata de un crimen, pero un crimen respaldado por la ley, los tribunales y la policía. Ese es el pecado que se comete cumpliendo la ley. Tiene todas las autoridades de su lado. Por eso se produce el endurecimiento de los corazones frente a una ley que produce la muerte. No sólo pesa una maldición sobre la Ley, pesa también sobre el Estado de derecho.

Nuestra leyenda, según la cual el Estado de derecho protege los derechos humanos, esconde los hechos. El Estado de derecho sólo protege derechos instituidos de modo legal. Son los derechos

del individuo. Los derechos humanos, en cambio, rebasan cualquier derecho legalmente instituido. El Estado de derecho puede garantizar apenas determinados aspectos de los derechos humanos, en cuanto están instituidos de manera legal. En eso está su importancia y el hecho de que es irrenunciable. Sin embargo cada derecho humano rebasa estos aspectos legalmente instituidos de cada derecho humano. En su vigencia plena, ningún derecho humano jamás puede ser legalmente instituido. Por eso, en conflictos por los derechos humanos el Estado de derecho está siempre y necesariamente del lado de aquellos que los niegan. Por consiguiente, este mismo Estado de derecho irrenunciable se transforma en despotismo de la ley en cuanto no reconoce un sujeto que defienda sus derechos humanos en conflicto con él. Si no lo hace, aparece su despotismo.

Cuando se formaban los Estados de derecho en Inglaterra, Francia y EE. UU. durante los siglos XVII al XIX, estos países eran centros de grandes imperios de trabajo forzado en la forma jurídica de la esclavitud. Ningún esclavo podía recurrir al Estado de derecho para reclamar su derecho humano de libertad. Y si insistía, escapándose, le caía encima el peso de la ley que en este caso era la condena a una muerte cruel. El amo tenía el derecho sobre el esclavo. Tenía el derecho de que cumpliera con sus trabajos forzados. Estado de derecho y trabajo forzado eran perfectamente compatibles. La abolición de la esclavitud no fue una acción del Estado de derecho, sino su reformulación a partir de un poder externo que se imponía por una guerra civil sangrienta. Abraham Lincoln después fue asesinado, y es posible que precisamente por un partidario del Estado de derecho.

En este caso seguía la "separación" de las razas. Tampoco ninguna persona negra podía recurrir al Estado de derecho para defender su derecho humano de no ser discriminado. La discriminación era el derecho legalmente instituido. De nuevo, las luchas contra esta discriminación se dirigían en contra de poderes protegidos por el Estado de derecho. Ningún discriminado podía ir a los tribunales para reivindicar sus derechos, porque el Estado de derecho defendía la discriminación como un derecho legalmente instituido. Cuando después de más de setenta años la Corte Suprema levantó la legalidad de la separación en nombre de la Constitución, fue resultado de estas luchas y no del derecho.

Cuando en el siglo XIX los obreros se organizaron, reclamaron su derecho de asociación. Era el Estado de derecho el que se los negaba. Protegía el derecho de los empresarios según el cual no podía haber asociaciones obreras. Todavía hoy el movimiento sindical recuerda cada 1º de mayo a los obreros ahorcados por el Estado de derecho en Chicago, que se habían atrevido a reivindicar su derecho humano de asociación.

La deuda externa del Tercer Mundo hoy ha producido una situación parecida. Poblaciones enteras son condenadas a la miseria, y la naturaleza de países enteros es destruida. Nadie se puede dirigir a los tribunales demandando respeto por sus derechos humanos. Ocurre un genocidio protegido por la ley, los tribunales y la policía. Un genocidio que se realiza cumpliendo la ley.

Adam Smith analiza este mismo problema de manera sorprendente:

Por poca que sea la protección que las leyes dispensen a los esclavos contra la violencia de sus señores, mucho más fácil ha de ser la ejecución de aquella ley favorable en donde el gobierno se maneja de un modo monárquico que donde se aproxima más al estado republicano. En cualquier parte en que se halle establecida la inhumana ley de esclavitud, el magistrado a cuyo cargo está la protección de los siervos viene a mezclarse de un modo indirecto en el manejo económico de las haciendas del señor de ellos; y en un país libre en que este amo es miembro de la Asamblea, o uno de los electores de tales miembros, el magistrado no se atreve a proteger al esclavo sino con mucha timidez y precaución, determinando estos respetos que suele verse obligado a guardar que aquella protección sea tibia y a veces absolutamente desatendida ⁸.

Da un ejemplo histórico impresionante:

Habiendo mandado Vedio Pollion, en presencia de Augusto, que hiciesen pedazos a un esclavo suyo por una leve falta que había cometido, y le arrojasen a un estanque para que fuese pasto de los peces, le mandó aquel Emperador, lleno de indignación, que inmediatamente emancipase no sólo a aquel esclavo, sino a cuantos tuviese bajo su dominio. En tiempo de la República nunca hubo magistrado con bastante autoridad para proteger a un siervo contra las iras de su señor, y mucho menos para castigar a éste por semejantes violencias ⁹.

El problema del despotismo de la ley entonces está presente desde el comienzo de la propia sociedad capitalista. Todo el análisis que Carlos Marx hace del capitalismo, es exclusivamente un análisis de los crímenes que se cometen cumpliendo la ley del valor, y de los fetichismos que los encubren. Se trata de la tesis de Marx según la cual la explotación ocurre en el cumplimiento de la ley del valor, y que no es explicable como su transgresión. No es el abuso de los

⁸ Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*. Barcelona, Editorial Bosch, 1983. Reproducida por UACA, San José, 1986, tomo II, págs. 361s.

⁹ *Ibid.*, tomo II, pág. 362.

mercados lo que lleva a esta explotación, sino el propio cumplimiento de la ley del valor.

El mismo Max Weber, a pesar de su insistencia en la "legitimidad por legalidad", tiene una percepción muy despierta para el problema del despotismo de la ley. El problema lo expone de la manera siguiente:

La "igualdad jurídica" y la exigencia de garantías jurídicas contra la arbitrariedad requiere una "objetividad" racional formal por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la gracia propia de la antigua dominación patrimonial. Sin embargo, cuando en alguna cuestión particular el *ethos* domina a las masas —y queremos prescindir completamente de otros instintos—, los postulados de la "legalidad" material encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con la fría "objetividad" normativa del régimen de gobierno burocrático, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido. En particular deja insatisfechas a las masas desposeídas la "igualdad jurídica" formal y la justicia y el gobierno "calculables", tal como lo exigen los intereses "burgueses". Para tales masas, el derecho y el gobierno tienen que estar al servicio de la nivelación de las probabilidades de vida económicas y sociales enfrente de los poseedores, y solamente pueden desempeñar esta función cuando asumen un carácter no formal, es decir, un carácter sustancialmente ético (o de "Cádiz")¹⁰.

No habla del despotismo de la ley, sino de la "esclavitud sin amo":

En oposición a todas las demás formas de dominio y a causa de su carácter "impersonal", el dominio económico ejercido por el capital no puede reglamentarse desde el punto de vista ético. Ya desde el punto de vista externo surge casi siempre en una forma "indirecta", de manera que no se pueda descubrir al verdadero "jefe" y, con ello, no se le puedan tampoco plantear exigencias éticas. La relación entre el amo y el criado, entre el maestro y el esclavo, el príncipe patriarcal y los súbditos se presentan como postulados éticos y tratan de someterse a normas concretas, pues se trata de relaciones personales, y los servicios que hay que realizar representan una emanación o una parte integrante de estas relaciones... La "posibilidad de competencia" [competitividad, F. J. H.], el mercado —de trabajo, de dinero o de bienes, así como las diferentes consideraciones "objetivas" —ni éticas ni antiéticas, mas simplemente aéticas, es decir, indiferentes a toda

¹⁰ Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, págs. 735s.

ética—determinan el comportamiento en los puntos decisivos e introducen instancias impersonales entre los hombres interesados. Esa “*esclavitud sin amo*”, en que el capitalismo envuelve a los trabajadores o a los gravados con hipotecas, es discutible desde el punto de vista ético sólo como institución pero ésta no es —en principio— la actitud personal de un participante (sea en la esfera de los dominadores o de los dominados), actitud que, so pena de un fracaso económico inútil en todos los respectos, le es prescrita por situaciones objetivas, y que —y aquí radica el punto decisivo— tiene el carácter de un “servicio” prestado a una finalidad objetiva impersonal”¹¹.

Max Weber no argumenta la entrega a esta “legitimidad por legalidad” sino en nombre de un profundo fatalismo. Ve este proceso mismo como una ley, de la cual no hay escape, impuesta por fuerzas compulsivas de los hechos. Todo el sistema le parece una “jaula de acero” impuesta a toda la humanidad. Lamenta el hecho, pero declara la imposibilidad de enfrentarlo.

Weber muestra el resultado extremo de esta formalización de la ley:

Pero no sólo la “esclavitud sin señor” (Wagner) del proletariado moderno, sino sobre todo el cosmos del instituto estatal racional, del “fisco” aborrecido por los románticos, no posee ya este carácter... La “acepción de personas” es cosa natural al orden personal estamental y sólo se hace problema, eventualmente, incluso en Tomas de Aquino, en qué sentido debe entenderse. “Sin miramiento a la persona”, *sine ira et studio*, sin pasión y, por consiguiente, sin amor, sin arbitrio y, por consiguiente, sin gracia, como obligación profesional objetiva y no en virtud de una relación concreta personal, lleva a cabo hoy el *homo politicus*, al igual que el *homo economicus*, su misión, precisamente cuando la realiza en la medida más ideal en el sentido de las reglas racionales del moderno orden político de la violencia. La justicia moderna condena hoy al delincuente, lo lleva de la vida a la muerte no por ira personal o sed de venganza, sino de un modo totalmente impersonal y a causa de normas y fines objetivos, en virtud de su propia legalidad racional inmanente (*Eigengesetzlichkeit*), algo así como la sanción impersonal del *karma* en contraposición a la bárbara sed de venganza de Jehová. Cada vez más, la violencia política interna se objetiva en “orden de Estado de derecho”; desde el punto de vista religioso, sólo la forma más eficiente de un camuflaje de la brutalidad. Toda política se orienta hacia la objetiva razón del estado, hacia el pragmatismo y el fin absoluto del mantenimiento de las relaciones internas y externas de poder, cosa que, desde el punto de vista religioso, aparece irremediablemente sin sentido. Así alcanza por primera vez un aspecto y

¹¹ *Ibid.*, págs. 915s.

un peculiar *pathos* racional que Napoleón formuló mítica y brillantemente, *pathos* que a toda ética de fraternidad pareciera tan radicalmente extraño como las ordenaciones racionales de la economía ¹².

Desemboca así en una descripción perfecta de lo que Hannah Arendt después del juicio de Eichmann llamaba la banalidad del mal. Su referencia al *karma*, en cambio, es ambigua. Toda enseñanza del *karma* es enseñanza de su superación, mientras que Weber nos presenta este formalismo de la legalidad como máxima expresión de la racionalidad.

Sin embargo, percibe el doble filo de la ley que no solamente produce el despotismo de la ley o la "esclavitud sin amo", sino que sabe también lo que significa para el déspota. Honigsheim cuenta una conversación, de la cual dice lo siguiente:

Se deben recordar sus opiniones sobre los polacos y los rusos así como su relación con los judíos para comprender lo que cierta vez [Max Weber] me dijo: "Si algún día recupero mi salud para dar un seminario, aceptaré solamente a rusos, polacos y judíos, no a alemanes. Una nación que nunca ha cortado la cabeza de su monarca no es civilizada". Estas son las palabras exactas de su afirmación que algunas veces se cita de manera incorrecta diciendo: "Una nación que nunca ha destronado a su monarca...". La importancia de este incidente se centra en la combinación de "rusos, polacos y judíos" ¹³.

Hayek, en cambio, proclama la ley del valor como ley de Dios. Cuando en la siguiente cita habla del orden extenso, habla de la ley del valor. El la basa directamente en la divinidad, y lo hace con las referencias al Padre Nuestro y al evangelio de Juan:

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no sólo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso,

¹² *Ibid.*, págs. 468s.

¹³ Honigsheim, Paul: *Max Weber*. Buenos Aires, Paidós, 1977, págs. 22s.

dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre-nuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcaís fruto y para que éste prevalezca" (San Juan, 15: 26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control ¹⁴.

Frente a eso no se trata de una opción por la ley del déspota, sino de la reivindicación del sujeto frente a la ley como sistema legalizado que, al negar al sujeto, desemboca en un despotismo de la ley peor que la ley del déspota. Hoy es ése el problema que se anuncia: reivindicar el sujeto viviente que como sujeto necesitado se rebela frente a una totalización de la ley que tiende a resultar en el peor despotismo —como despotismo de la ley— que jamás la historia humana ha visto.

De esta manera aparece el despotismo de la ley que es muy diferente de la ley del déspota. Por eso, Jesús puede decir a Pilato, expresando con otras palabras lo que dice: tú eres únicamente un déspota; mayor pecado tienen aquellos que lo cometen cumpliendo la ley.

4. La declaración de lealtad al César

De esta forma, Pilato es relegado a un segundo puesto, no solamente por las respuestas de Jesús en su segundo interrogatorio, sino también por la acusación de los sumos sacerdotes. Ellos le han hecho claro a Pilato que la ley, a la cual se refieren en su acusación y según la cual es condenado a muerte quien se tiene como Hijo de Dios, para ellos no es negociable. Los sumos sacerdotes han puesto un límite a su sometimiento a Pilato.

Esa es una nueva provocación no sólo para Pilato, sino para el propio poder romano. Lo es por el doble filo que tiene su acusación

¹⁴ Hayek, Friedrich A.: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid, Unión Editorial, 1990, págs. 125s.

a Jesús por tenerse como Hijo de Dios. Ellos no pueden prever cómo Pilato reaccionará. Cualquier reacción es posible, inclusive la reacción de abandonar la acusación contra Jesús para lanzarse ahora de modo directo en contra de las autoridades judías. Tiene que volver en ellos el miedo que Juan había destacado en una escena preparatoria: "vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación" (Jn. 11, 48). Por eso tratan ahora de devolverlo a la estrategia de acusación anterior, en la cual ubica a Jesús como el rey de los judíos. Lo hacen con tono de amenaza: "Si sueltas a éste, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César" (Jn. 19, 12).

No vuelven a su acusación, sino que recuerdan a Pilato la acusación que él antes había insinuado constantemente: todo el que se hace rey se enfrenta al César. Esta no es una acusación según la Ley mosaica, sino según la ley romana. Asumen la acusación insinuada por Pilato. No vuelven a mencionar su propia acusación basada en la Ley mosaica, y no dicen que su propia acusación implicaba también un enfrentamiento con el César. En efecto, Pilato prescinde de la acusación que los sumos sacerdotes han hecho y no se la vuelve a mencionar más. Por esta razón, Pilato regresa a su estrategia anterior y se sienta para efectuar el juicio: "se sentó en el tribunal, en el lugar llamado Enlosado, en hebreo Gabbatá" (Jn. 19, 13). Es el momento del juicio de parte de Pilato. Insiste a los judíos: "Aquí tenéis a vuestro Rey" (Jn. 19, 14). Les presenta ahora a Jesús como "vuestro Rey", una forma de chantaje más fuerte aún que la anterior. Ellos reaccionan como antes. "¡Fuera, fuera! ¡Crucifícale!". Les dice Pilato: "¿A vuestro Rey voy a crucificar?" (Jn. 19, 15). Repite el "vuestro Rey". Sencillamente se repite toda una escena que ya se había presentado antes de la acusación de parte de los sumos sacerdotes, pero con más insistencia todavía que antes. Todo parece una parodia. Con eso se borra la acusación de los sumos sacerdotes según la Ley mosaica en su relevancia para el juicio. Esta acusación parece ser ahora nada más que una interrupción, para volver después a lo anterior.

Sin embargo, con la pregunta "¿A vuestro Rey voy a crucificar?" (Jn. 19, 15), Pilato vuelve a hacer claro que quiere algo más que la asunción por parte de ellos de la condena a la crucifixión de Jesús que ya había decidido. Quiere una declaración pública de lealtad al Emperador. Y ahora, por lo menos aparentemente, se la dan: "No tenemos más rey que el César" (Jn. 19, 15).

Podemos preguntarnos por qué los sumos sacerdotes habían hecho su acusación. La hicieron cuando se dan cuenta de que el chantaje de Pilato insistía en una declaración de lealtad de su parte. Lanzaron la acusación, provocando a Pilato peligrosamente. Después de lanzarla, hicieron todo lo posible para que no fuera considerada en el juicio. Se notaba incluso que consideraban esta

inclusión como un peligro para ellos mismos. Una vez superado este peligro, dan su declaración de lealtad: "No tenemos más rey que el César".

En efecto, antes de la acusación esta declaración de lealtad habría tenido un significado absolutamente diferente que después. Ellos hacían claro ahora que no acusaron a Jesús por haberse tenido como rey de los judíos. Esta acusación es de Pilato y procede según la ley romana; ellos sólo la recordaron al decir: todo el que se hace rey se enfrenta al César. Es la única vez que se menciona la acusación de Pilato, y la mencionan los sumos sacerdotes. Pilato jamás la dice de forma abierta, lo que corresponde a su política de chantaje. Con eso, los sumos sacerdotes transformaron su declaración de lealtad de hecho en una pura constancia de los hechos. No tienen rey de los judíos; efectivamente, Herodes no es rey de los judíos. Herodes el Grande ha sido el último rey de los judíos y su tiempo ya pasó. No tienen otro rey que el César; efectivamente, el César tiene *de facto* la posición de rey sobre ellos. Lo que resulta es una declaración que en sentido estricto no es declaración de lealtad, sino la constatación de un hecho. La acusación que habían hecho en el intermedio hace claro, aunque no se lo diga, lo que su declaración no dice y lo que jamás dirán: no tenemos más Hijo de Dios que el César. Eso no lo han dicho. Sin embargo, antes de su acusación su declaración habría significado eso. Arriesgaron su vida para no decir: no tenemos otro Hijo de Dios que el César.

Por eso, la declaración de lealtad que Pilato logró es puramente aparente. Los sumos sacerdotes son hombres de la Ley, y siguen siéndolo. Son sometidos, pero dejan claro que la Ley es el límite de su sometimiento. Prefieren la muerte antes de traicionar esta Ley, por medio de la cual quieren dar muerte a Jesús.

Lo que Juan muestra es que en los sumos sacerdotes hay grandeza. Arriesgaron su vida con tal de no traicionar la Ley. ¿Por qué Juan muestra esta grandeza de ellos, estando en su contra? Por la misma razón por la cual Jesús dice a Pilato que los que lo entregaron tienen el pecado mayor. Hay un enfrentamiento que no es entre Jesús y unos ladrones, cobardes y sedientos de sangre que lo entregaron a Pilato. Hay un enfrentamiento entre posiciones, y cada uno está dispuesto a jugar su vida y la juega. Pilato, el déspota, no es más que un ejecutor secundario. El mayor pecado no es la simple crueldad, sino el que se comete cumpliendo la ley.

Jesús es matado. ¿Qué pasa con los sumos sacerdotes? Juan deja un rastro que sobresale en esta escena de desenfreno de su evangelio. Pilato echa para atrás y no recurre a una respuesta a la provocación al poder romano por medio de la acusación de los sumos sacerdotes. No obstante Juan deja la respuesta pendiente. Estoy convencido de que para él aquí no terminó la historia. Creo que lo que él insinúa es la razón para la destrucción de Jerusalén y

del Templo algo más de treinta años después. Según eso la misma ley en nombre de la cual los sumos sacerdotes buscaban la muerte de Jesús, lleva a la destrucción de Jerusalén y del Templo. La acusación mostraba que la ley, cuando es transformada en legalidad por cumplir, es de doble filo. Amenaza de muerte al sujeto humano viviente, pero amenaza de muerte también al déspota. Sólo que el déspota reacciona y destruye la Ley. La victoria del déspota no puede pasar sino por la muerte de la ley. Al ser amenazado, el déspota mata a la ley. El déspota y la ley se matan mutuamente. Y en el mismo despotismo de la ley, ésta es matada por su propio despotismo. El desenlace de Juan es apocalíptico.

Juan es un judío cristiano, por tanto tiende a vincular lo que para él son las dos grandes catástrofes de su tiempo: la muerte de Jesús y la destrucción de Jerusalén y el Templo. Los vincula por el pecado que se comete cumpliendo la ley, y en consecuencia por la ley. Con eso se opone a una corriente de opinión entre los cristianos de su tiempo, que interpretan esta destrucción de Jerusalén y del Templo como un castigo de Dios sobre el pueblo judío por la crucifixión de Jesús. Se nota esta opinión en un evangelista como Mateo. Según él, frente a la afirmación por parte de Pilato de la inocencia de Jesús, el pueblo exige su crucifixión exclamando: "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!" (Mt. 27, 25). El invierte una vieja convicción:

Yo, Yavé, tu Dios, soy un Dios celoso. Yo castigo a hijos, nietos y biznietos por la maldad de los padres cuando se rebelan contra mí. Pero me muestro favorable hasta mil generaciones con aquellos que me aman y observan mis mandamientos (Ex. 20, 5).

En la exclamación del pueblo eso aparece al revés: su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos. Ahora, aquel que tiene la culpa pide este castigo para sí y sus hijos. De acuerdo con Mateo no incluyen a los nietos ni a los biznietos, sino que se refieren a sus hijos. Mateo, quien escribe su evangelio después de la destrucción de Jerusalén y del Templo que ocurre precisamente en el tiempo de los hijos de estos padres, hace ver de esta manera su convicción de que esta destrucción ha sido el castigo por el pecado de la crucifixión. Lo malo que han hecho se castigó, y ahora vuelve a tener validez la segunda parte del anuncio según la cual lo bueno se recuerda por mil generaciones. La lectura antijudaica invirtió eso más tarde. Allí lo malo se recuerda no solamente por mil generaciones, sino para siempre, y lo bueno no se recuerda.

Juan, en cambio, no acepta esta vinculación. El no busca culpables que merezcan castigos, porque en su interpretación la crucifixión es resultado del pecado que se comete cumpliendo la ley. Catástrofes del tipo de la destrucción de Jerusalén no son

castigos, ni para los padres, ni para los hijos. Juan refiere una conversación entre Jesús y sus discípulos que ocurre antes de la curación del ciego (capítulo nueve), la cual se refiere justamente a la culpa de los padres e hijos en un acontecimiento como esta ceguera por nacimiento:

Vio, al pasar, a un hombre ciego de nacimiento. Y le preguntaron sus discípulos: "Rabí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?". Respondió Jesús: "Ni él pecó ni sus padres..." (Jn. 9, 1-3).

Las culpas no pueden ser transferidas. Por eso, en cuanto a la destrucción de Jerusalén y el Templo, Juan argumenta con la ley y el doble filo que tiene. Aquí hace falta recordar que la guerra judía empieza en el año sesenta y seis con la negativa de los judíos a practicar sacrificios por la vida y seguridad del César, en el Templo de Jerusalén. Juan da una explicación, no hace una condena ¹⁵.

De esta manera, Pilato, con todo su chantaje, no logra más que una declaración sin valor. Sin embargo su chantaje no funciona ya más allá de este punto. Por ende, tras la declaración de los sumos sacerdotes, concluye rápidamente el juicio y Pilato entrega a Jesús para ser crucificado.

No obstante, Juan muestra que Pilato queda con un gran rencor: "Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Lo escrito era: "Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos" (Jn. 19, 19).

Tercamente mantuvo su confrontación con los sumos sacerdotes, aunque ya no tuviera sentido.

Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: "No escribas: 'El Rey de los judíos', sino: 'Este ha dicho: Yo soy Rey de los judíos'". Pilato respondió: "Lo que he escrito, lo he escrito" (Jn. 19, 21).

El rencor que le queda es ciego, pero insistente.

5. La traición de Judas

La figura de Judas, según el evangelio de Juan, es diferente de la figura de Judas en los sinópticos. El Judas del evangelio de Juan no vende a Jesús, y tampoco es simplemente un negociante sucio.

¹⁵ La relación de Juan con el Sanedrín es como la que tienen muchas comunidades de base con el Vaticano: defienden su honor e inclusive su grandeza, pero condenan sus acciones y las justificaciones que dan de ellas en nombre del cumplimiento de la ley.

Judas es el discípulo de Jesús que se convierte a la posición de los adversarios de éste que buscan su muerte. El Judas del evangelio de Juan es un convertido a la posición contraria a Jesús. Como tal, es un convencido de lo que hace y colabora en la detención de Jesús, porque se ha puesto del lado de aquellos que juzgan que Jesús merece la muerte. Judas actúa por convicción, no por algunos rasgos de mal carácter. En el evangelio de Juan no recibe ninguna recompensa por su colaboración.

En varias escenas Juan muestra esta conversión de Judas, de discípulo de Jesús en hombre que busca la muerte de éste. Se trata de una conversión a otro Dios que no es el Padre de Jesús. Puede ser Mamón, puede ser Satanás. Se trata de divinidades contrarias a las cuales uno se convierte por un acto de conversión, como se convierte también al Dios-Padre por un acto de conversión. Por eso, desde el punto de vista de estas divinidades contrarias, Jesús comete blasfemia. Desde este punto de vista el demonio es Jesús.

La escena de trasfondo para mostrar la figura de Judas es la "purificación del Templo" (Jn. 2, 13-16). Jesús allí les reprocha: "No hagáis de la Casa de mi Padre una casa de mercado". Esto es una transformación de lo que dice Jesús según los sinópticos, donde les reprocha hacer del Templo una "cueva de ladrones". Podemos suponer que según Juan, transforman al Templo en una cueva de ladrones al transformarlo en una casa de mercado.

Creo que Juan ve a Judas como el sujeto humano que efectúa en sí mismo esta transformación mostrada en relación al Templo. Pablo había hablado del ser humano como templo del Espíritu Santo, por tanto templo de Dios. Judas ahora, a la vista de Juan, es el ser humano que ha transformado este templo de Dios en casa de mercado y, por ende, en cueva de ladrones. La escena correspondiente en el evangelio de Juan, es la de la unción de Betania (Jn. 12, 1-8):

Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. Y la casa se llenó del olor del perfume. Dice Judas Iscariote, uno de los discípulos, el que lo había de entregar: "¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?". Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella. Jesús dijo: "Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura. Porque pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis" (Jn. 12, 3-8).

Aquí Judas aparece como el hombre calculador que calcula a la perfección el dinero, y que cuida la manera de gastarlo. En cuanto hombre calculador, la unción como acto completamente gratuito le debe parecer un disparate, del cual se siente profundamente

escandalizado: no se debe botar el dinero. Frente al cálculo no cabe gratuidad. Así como en el caso de la purificación del Templo, Jesús reprochaba el haberlo hecho una casa de mercado, ahora aparece el mismo reproche: haber hecho del propio sujeto una casa de mercado y haber transformado el mismo templo de Dios, que es el sujeto humano, en una casa de mercado. Juan añade ahora otra cosa que pertenece al mismo cuadro. Sostiene que Judas es un ladrón de la caja común que tienen como grupo, y cuyo administrador es. Transformándose como sujeto en casa de mercado, se transforma igualmente en casa de ladrón. Al transformarse como sujeto en casa de mercado, es un hombre de la ley del valor. Pero detrás de su legalidad se esconde el ser ladrón.

Este su ser ladrón no es lo principal, sino una consecuencia. Como administrador es calculador y cumple con la ley del valor, escandalizándose sobre la acción gratuita de la unción. No obstante, lo que ahorra por el cálculo lo mete en su bolsillo. Sin embargo, el cálculo no es el pretexto para robar. Sin robar el problema sería el mismo. Es una consecuencia casi inevitable. Al no ver ya más que el cuidado del dinero, no puede ver tampoco más que su propio bolsillo. Se trata del problema del hombre calculador, cuya alma se convierte en máquina calculadora. Es el problema de administradores y empresarios de todos los tiempos.

Juan ve la destructividad implicada en este paso al cálculo total del dinero. En la tradición paulina aparece la misma problemática:

Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insensatas y perniciosas que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición. Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchos dolores (1 Tim. 6,9-10).

Judas no está simplemente en un problema de codicia, sino de fe. El evangelio de Juan sigue por esta pista.

Judas sabe cómo justificar este escándalo que siente frente el acto gratuito de la unción. Conoce el ambiente en el cual habla. En consecuencia argumenta con los pobres: ¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?

Todo parece muy sensato. Jesús responde, sin embargo, con la afirmación de la gratuidad:

Déjala que lo guarde para el día de mi sepultura. Porque pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis (Jn. 12, 7-8).

Pero el problema de Judas no está resuelto. Juan lo retoma en otra escena posterior que cuenta la última cena antes de la detención

y muerte de Jesús. Esta última cena lleva a la decisión de Judas, y al último intento de Jesús para salvarlo:

Cuando dijo estas palabras, Jesús se turbó en su interior y declaró: "En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará". Los discípulos se miraban unos a otros, sin saber de quién hablaba. Uno de sus discípulos, el que Jesús amaba, estaba a la mesa al lado de Jesús. Simón Pedro le hace una seña y le dice: "Pregúntale de quién está hablando". El, recostándose sobre el pecho de Jesús, le dice: "Señor, ¿quién es?". Le responde Jesús: "Es aquél a quien dé el bocado que voy a mojar". Y, mojado el bocado, lo toma y se lo da a Judas, hijo de Simón Iscariote. Y entonces, tras el bocado, entró en él Satanás. Jesús le dice: "Lo que vas a hacer, hazlo pronto"... En cuanto tomó Judas el bocado, salió. Era de noche (Jn. 13, 21-30).

Todo parte de una provocación: "...uno de vosotros me entregará". Se dirige a Judas, si bien no lo explicita. Los discípulos no sospechan de nadie. Se puede suponer que Judas de nuevo siente un escándalo frente al grupo y a Jesús, posiblemente de nuevo por el derroche que significa este banquete en una situación de peligro extremo. Jesús lo provoca e intenta sacudirlo. Por tanto, le da el bocado a él, acusándolo de que quiere traicionarlo. No se trata de ninguna clarividencia de parte de Jesús. Se trata de influir sobre una decisión que Judas tiene que tomar. Sin embargo, al tomar Judas el bocado, el texto dice: "...entró en él Satanás". No se trata de una posesión demoníaca. Tampoco de una eucaristía satánica. Judas decide. Se decide contra Jesús, convenciéndose que merece la muerte. Siguen las palabras de Jesús: "Lo que vas a hacer, hazlo pronto". Es un último llamado de parte de Jesús a la decisión. Que decida, pero que lo haga pronto. Ni en este último momento Jesús da por perdida la decisión de Judas. Sólo que éste ya no está dispuesto a volver.

De esta manera, según el evangelio de Juan, Judas es el discípulo que se convierte a la posición de aquellos que buscan la muerte de Jesús. Es ahora un hombre al lado de los sumos sacerdotes:

Dicho esto, pasó Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos. Pero también Judas, el que le entregaba, conocía el sitio, porque Jesús se había reunido allí muchas veces con sus discípulos. Judas, pues, llega allí con la cohorte y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos, con linternas, antorchas y armas (Jn. 18, 1-3).

Judas es ahora uno de ellos.

6. El lenguaje del evangelio de Juan

El evangelio de Juan es un texto escrito en clave. Pocas veces dice directamente lo que quiere decir. Juan prefiere las alusiones, el lenguaje indirecto, las intuiciones del texto. El texto de Juan procede como un jugador de ajedrez. Pone las figuras, sin decir jamás por qué las pone. Tiene una estrategia, no obstante no la revela. De repente da un jaque, inclusive el jaque mate. La jugada del último capítulo puede ser preparada por una jugada en el primero, sin que Juan establezca ninguna relación abierta entre ellas. Se repiten situaciones o palabras, y la simple repetición hace la conexión.

El evangelio de Juan es a la vez una obra de arte, un drama que conjuga las varias escenas. Un drama que a veces parece incluso comedia, y otras veces tragedia. Como en una obra de arte, el sentido está abierto. No hay una sola tesis central que sea defendida en un sentido apologético. Puede haber varios sentidos. Juan no se preocupa de eso. El evangelio de Juan es realmente un evangelio, aunque es a la vez una de las más grandes obras de arte de nuestra literatura. Cuenta la historia de provincianos en una provincia del gran imperio. Un carpintero de Galilea, un Sanedrín sometido a un régimen cuyo centro está muy lejos, un representante del imperio que ha sido mandado a esta provincia porque no sirve para mejor cosa. "Tercer Mundo".

Pero lo que ocurre es teatro-mundo. El mundo de su tiempo está presente, y está presente el no ser de este mundo. También está presente el mundo por venir, y el mundo que pasó. Están las categorías dentro de las cuales los milenios siguientes se van a desarrollar. Se formulan las referencias claves a partir de las cuales podemos entender la historia posterior hasta hoy. Lo que se formulan son no solamente las categorías de aquel entonces, sino inclusive las categorías de nuestro propio tiempo. Es un teatro-mundo que nos hace entrar en plena modernidad, y en el problema de la necesaria superación de esta modernidad. El mundo está abierto porque hay caminos trazados hasta el futuro, que somos nosotros.

No hay ninguna obra de la antigüedad anterior que tenga este carácter. De Sócrates y Platón hasta Cicerón, nos encontramos en un mundo diferente. Es un mundo cerrado el cual hace falta abrir y reformular para que sea accesible para nosotros. No es nuestro mundo. Pero en el evangelio de Juan está nuestro mundo, y este evangelio sintetiza magistralmente todo el mensaje cristiano de aquel tiempo. De esta forma, este mensaje es visto como apertura de nuestro mundo.

Un teatro-mundo, como nos lo presenta el evangelio de Juan, exige el lenguaje de Juan. El no es un clarividente, sino un profeta. No predice ningún futuro, sino que lo anuncia y muestra sus

posibilidades. Eso únicamente se puede mediante alusiones, intuiciones y segundos sentidos.

Juan hace presente lo que es su lenguaje. Las figuras de su drama dicen constantemente algo que no dicen. Al decir algo que no dicen, pueden abrir el mundo. Juan está consciente de esta especialidad de su lenguaje. Lo muestra en su relato de la curación del ciego por nacimiento.

Esta curación ocurrió en un sábado, y algunos fariseos la interpretaron como una transgresión de la ley del sábado; se trata de algunos: "y había disensión entre ellos" (Jn. 9, 16). Cundió el miedo entre el público. Preguntaron a los padres. Ellos contestaron:

Nosotros sabemos que este es nuestro hijo y que nació ciego. Pero cómo ve ahora, no lo sabemos. Preguntadle: edad tiene; puede hablar de sí mismo (Jn. 9, 20-21).

Juan explica ahora lo que dicen sin decirlo: "Sus padres decían esto por miedo a los judíos" (Jn. 9, 22). De hecho, nos introduce en su lenguaje.

Se dirigen entonces al hijo que había sido ciego y le dicen que Jesús es un pecador. El contesta: "Si es un pecador, no lo sé. Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo" (Jn. 9, 25). Cuando quieren saber como lo hizo, él les dice:

Os lo he dicho ya, y no me habéis escuchado. ¿Por qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis también vosotros haceros discípulos suyos? (Jn. 9, 27).

Y añade después: "Eso es lo extraño: que vosotros no sepáis de dónde es y que me haya abierto los ojos" (Jn. 9, 30).

Hay un criterio a partir del cual se concluye: "Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo". Eso es lo que se sabe. La conclusión no se sabe, pero resulta, aunque no se la diga. En el texto, después se la dice: "Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada" (Jn. 9, 33).

En este texto Juan muestra las conclusiones, aunque ya las haya dicho antes, sin decirlas. Es como una enseñanza del proceder de su lenguaje.

Algo parecido hace Juan cuando habla de Jesús resucitado. Según lo que cuenta Juan, Jesús había aparecido a los discípulos, pero Tomás, "uno de los Doce" no estaba presente. Tomás señala:

Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré (Jn. 20, 25).

Se vuelve a aparecer Jesús, y le dice:

“Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente”. Tomás contestó: “Señor mío y Dios mío” (Jn. 20, 27- 28).

Se trata del mensaje de la resurrección corporal. El ver y tocar es el criterio. De nuevo la conclusión es abierta.

En la mayoría de los casos, Juan no añade estas conclusiones explícitas. No obstante ha mostrado cómo procede. Pero esta misma demostración dice eso sin decirlo. El hecho corporal es lo que mueve, la conclusión no hace falta darla explícitamente.

La escena de desenlace del evangelio no da las conclusiones. Casi todo se dice sin ser dicho. En el interrogatorio con el Sumo Sacerdote, Jesús no contesta. En el segundo interrogatorio con Pilato, empieza por no contestar. Pilato jamás dice de lo que acusa a Jesús. Los sumos sacerdotes no acusan en el primer período del juicio de Jesús. Cuando acusan, su acusación no dice lo que dice. La reacción de Pilato hace claro que él entendió lo que dijeron sin decirlo. La estrategia posterior de ellos demuestra que sabían lo que dijeron sin decirlo. Solamente los hechos y procedimientos revelan lo que pasa.

En nuestra interpretación del evangelio de Juan, se trata entonces de intentar hacer hablar aquello que él —muchas veces a través de sus figuras— dice sin decirlo.

Este lenguaje de Juan, por un lado, corresponde al ambiente sumamente conflictivo en el cual vive. Uno tiene la impresión de que se tiene que cuidar. Además, la recepción del evangelio de Juan es posible que se deba al hecho de que usa este lenguaje tan cuidadoso. El evangelio de Juan es considerado sospechoso muy tempranamente. Además, es un lenguaje que se parece mucho a la manera de hablar de Jesús. En los otros evangelios también Jesús muchas veces habla de esta manera. Sin embargo los otros evangelistas no asumen esta manera de hablar de Jesús, en tanto que Juan sí lo hace y lo consigue.

Pero, por otro lado, no creo que este cuidado sea la razón principal de este lenguaje. Con seguridad Juan percibe dimensiones de los acontecimientos que él describe que van más allá de lo que puede describir en términos directos. No los quiere cerrar en su significado. Por consiguiente, deja abierto el horizonte. Únicamente por eso lo que resulta es un teatro-mundo.

7. El lenguaje sobre los judíos en el evangelio de Juan

Juan es judío y se siente judío. Pero es judío cristiano. El escribe en un tiempo en el cual el judaísmo es religión y el cristianismo

también. Se relacionan como religiones y tienen conflicto como tales. Luego, hay judíos y cristianos, y se distinguen como tales ¹⁶. Su Estado de referencia es ahora directamente el Imperio Romano, mientras que antes había una autoridad judía política y religiosa sometida a ese imperio. Sólo que Juan escribe sobre un tiempo que es el tiempo de Jesús, en el cual hay una nación judía, con una autoridad judía que es a la vez autoridad religiosa. Como tal es judeomosaica. Los partidarios de Jesús son asimismo mosaicos como los otros, y dentro del mosaísmo se distinguen. Por ser partidarios de Jesús, no dejan de ser miembros de la nación judía. Eso explica las varias formas en las cuales Juan habla de los judíos. A veces Jesús se dirige a los judíos, y refiere la palabra judío a judíos que no son partidarios de Jesús, sino incluso adversarios. Es el uso del tiempo de Juan después de la destrucción de Jerusalén. Pero cuando Jesús se dirige a sus partidarios, Juan habla también de que se dirige a los judíos. Son judíos en cuanto nación judía. Entre estos significados va cambiando. Y hay otro, cuando lo judío se refiere sencillamente a la tradición mosaica, sea cristiana o no. Eso, por ejemplo, cuando Jesús dice que toda salvación viene de los judíos.

Juan, como judío, vive una etapa de transición. Hasta la destrucción de Jerusalén y del Templo los judíos cristianos eran mosaicos cristianos, para los cuales el Templo era la casa de Dios. Eso se debilitó de modo progresivo por los conflictos dentro de las comunidades judías de las sinagogas, cuando la presencia de los judíos cristianos fue resistida por los judíos tradicionales. Pero no se rompió definitivamente antes de la destrucción del Templo. Juan debe haber tenido su socialización de niño y adolescente en este tiempo (si es cierto que el evangelio se escribe a mediados de los años ochenta). No obstante esta identidad de judío cristiano se rompe después de la destrucción del Templo, cuando el judaísmo y el cristianismo surgen como dos religiones sin nación judía intermedia. Sin embargo Juan debe pertenecer todavía a las dos etapas. A partir de allí él interpreta sin duda el cristianismo desde el interior de la tradición mosaica.

La identidad de Juan, por tanto, es diferente de la de Pablo de Tarso, quien es un judío de la diáspora. Pablo rompe con la tradición del Templo mucho antes, siendo además su interés la misión entre los paganos, es decir no-judíos, lo que significa fuera de la nación judía, porque la actividad de Pablo es antes de la

¹⁶ Richard, Pablo (coord.): "Claves para una re-lectura histórica y liberadora (cuarto evangelio y cartas)". RIBLA No. 17 (DEI, San José), 1994.

Wengst, Klaus: *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca, Sígueme, 1988 (edición alemana: 1981).

Wengst no elabora la importancia de la destrucción del Templo para la identidad de Juan.

destrucción del Templo. Eso explica otro uso del nombre judíos. Pero Pablo, al igual que Juan, entiende su cristianismo a partir de la tradición mosaica y como su ampliación y universalización, en la cual choca con muchas leyes casuísticas de la tradición mosaica y las deja de lado en su misión (leyes de la pureza, circuncisión, etc.). Eso explica sus conflictos con los judeocristianos de Jerusalén en este tiempo, en particular con Pedro. No obstante, en todo el mensaje cristiano no existe una posición que ponga lo cristiano en contra de la tradición mosaica.

8. La lectura antijudaica del evangelio de Juan: el relato de la pasión

Precisamente en lo que se refiere al relato de la pasión de Juan, muchos comentaristas sólo descubren antisemitismo. Una teóloga alemana, Uta Ranke-Heinemann, dice:

Ya la teóloga protestante americana Rosemary Ruether (*Faith and Patricide. The Theological Roots of Antisemitism*, 1974) constató con toda razón que las tendencias antijudaicas no son deslices ocasionales del cristianismo posterior, sino que son fundamentados ya en el propio Nuevo Testamento. No descienden de un desarrollo posterior, sino que se encuentran desde los principios en los evangelios, y hasta en el núcleo del anuncio neotestamentario¹⁷.

Posiblemente, todos los cristianos están en peligro de perder su misericordia a través de la enseñanza de la cruz que consideran el centro de la enseñanza cristiana. Posiblemente, el cristianismo, por medio de su teología inhumana de la cruz, exige sólo la inhumanidad de los seres humanos en vez de hacerlos más humanos¹⁸.

Sobre los relatos de la pasión señala:

Los cuatro evangelistas solucionan la tarea de imputar la culpa de la muerte de Jesús a los judíos en vez de a los romanos, de manera diferente. Para decirlo así, ellos marchan separados, pero golpean juntos. Por un lado, los tres primeros evangelios, Mateo, Marcos, Lucas (los sinópticos), por el otro Juan... No obstante, a pesar de todo precisamente en Juan los judíos son los culpables verdaderos, porque son los verdaderos directores y

¹⁷ Ranke-Heinemann, Uta: *Nein und Amen. Anleitung zum Glaubenszweifel*. Hamburg, Hoffmann und Campe, 1992, pág. 357.

¹⁸ *Idem*.

los mal intencionados iniciadores de la muerte de Jesús y los responsables en última instancia ¹⁹.

Habla de

...la enemistad hacia los judíos especialmente marcada que se nota por todas partes (La expresión 'los judíos' aparece en el evangelio de Juan setenta veces, de las cuales tiene treinticuatro veces la conotación de "enemigos" de Jesús, por eso de ninguna manera neutral, como, por ejemplo, cuando hablamos de "los suecos") ²⁰.

Si esto fuera así, Juan no habría dudado en suprimir las palabras de Jesús cuando dice: "Toda salvación viene de los judíos". Esta afirmación sólo aparece de manera directa en Juan, y afirmaciones parecidas en Pablo. Se podría suponer que algo no marcha bien en esta lectura antijudaica. Este Juan difícilmente tiene una "enemistad hacia los judíos especialmente marcada". Si la palabra judíos aparece en total setenta veces en el evangelio, de las cuales se refiere treinticuatro veces a los adversarios de Jesús, la relación parece hasta equilibrada. Entonces, se refiere treinticuatro veces a los adversarios de Jesús y treintiséis a los judíos como nación o a los partidarios de Jesús. De eso no se sigue que la palabra en Juan tenga de por sí un significado negativo. Además, hay que tomar en cuenta que tales clasificaciones esconden juicios cualitativos, y la cantidad de referencias negativas está ya influenciada por la lectura antijudaica, a la cual Ranke-Heinemann sigue. El problema es por qué sigue de forma tan acrítica la lectura antijudaica de la Biblia.

En el caso del llamado de Natanael como apóstol, Jesús dice sobre él: "Allí tenéis un israelita de verdad, en quien no hay engaño" (Jn. 1, 47). Jesús dice eso a Natanael, después de que éste había dicho sobre Jesús: "¿De Nazaret puede haber cosa buena?" (Jn. 1, 46). Esta afirmación es para Jesús una prueba de su autenticidad. Juan menciona eso muy conscientemente. De este modo demuestra desde el comienzo que, cuando más adelante habla de la hipocresía de determinados representantes judíos, no está hablando sobre "los judíos" y que estos hipócritas para él no son los "israelitas de verdad". También aquí Juan precisamente se dirige contra la exageración del conflicto con la sinagoga judía.

Nuestro problema con el lenguaje de Juan tiene mucho que ver con el hecho de que escuchamos la palabra judío como perros de Pavlov, que después de más de mil quinientos años tienen una reacción subconsciente en relación a esta palabra que podemos

¹⁹ *Ibid.*, pág. 133.

²⁰ *Ibid.*, pág. 134.

dominar conscientemente apenas con dificultades extremas. Por eso leemos en el texto significados que él de por sí no tiene.

Sigue la pregunta de por qué personas como Uta Ranke-Heinemann, que reaccionan con verdadero espanto a nuestro pasado antisemita, asumen con tanta ingenuidad la lectura anti-judaica de estos textos. Eso no vale solamente para Ranke-Heinemann, sino con mucha amplitud para muchos círculos de las iglesias cristianas.

Acerca de la salida de Judas de la última cena, como la cuenta el evangelio de Juan, dice Steiner:

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 ²¹.

Este comentario olvida que Judas es un cristiano, un apóstol y, en la nomenclatura del Vaticano, un obispo cristiano. Steiner afirma inclusive: "De todos los nombres de sus seguidores [de Jesús] sólo Judas es típicamente judío" ²². Eso es absurdo por completo y refleja nada más que nuestra percepción actual formada por un antisemitismo milenario. Todos los otros nombres, y en especial el nombre Jesús, son típicamente judíos. Además, hay entre los apóstoles otro Judas. En el mensaje cristiano hay una epístola de Judas. No tiene mayor importancia, es probable que fuera introducida para hacer claro que Judas es un nombre y nada más. Asimismo, hay santos de la iglesia con el nombre Judas. Este nombre adquiere su significado antisemita muy posteriormente, en la Edad Media europea a partir del siglo XI.

Estos textos demuestran una fijación en la lectura antijudaica de parte de personas que se sienten hasta horrorizadas por el antisemitismo posterior. Pero mantienen al pie de la letra la lectura antijudaica.

Si esta lectura fuera cierta, entonces no hay ni historia ni libertad humana. Aparece un determinismo inaudito de la historia, una *histoire fatal* que no necesita más explicaciones. Una lógica axiomática determina la historia que durante dos mil años no es más que un teatro de muñecas.

El presupuesto de un argumento tal es la dogmatización completa de la lectura antijudaica del evangelio de Juan, en la misma

²¹ Steiner, George: *Der Garten des Archimedes*. München, Hanser, 1996, págs. 349.

²² *Ibid.*, pág. 347.

forma en la cual subyacía al propio antisemitismo. La postura antijudaica sigue siendo la única lectura reconocida, y el texto no juega el más mínimo papel. Y con el texto desaparece la historia.

La misma sustancia de dos mil años, en nombre de la cual fueron condenados los judíos, ahora condena a los cristianos. Como sustancia sigue incuestionada. Al desaparecer la relevancia de cualquier historia posterior, no hace falta analizar las razones que tuvieron aquellos que se apoyaron en el antisemitismo en la persecución de sus fines. Discutir estas razones sería discutir sobre una historia. No es el texto el que decide sobre la historia, la historia más bien ha decidido sobre el texto. El invento de tales sustancias cuasi-eternas no es más que otra manera de evitar enfrentar el problema real del antisemitismo y sus razones históricas. Si, en cambio, se busca la explicación del antisemitismo en la historia, sin que haya una decisión a priori al respecto en ningún momento, entonces el análisis del antisemitismo lleva a una real crisis no solamente del cristianismo histórico, sino de toda nuestra civilización y cultura occidentales. Es mucho más fácil encubrir todo eso por la construcción de una *histoire fatal*, e inclusive muchos judíos pueden tener interés de que eso sea así. Porque el antisemitismo es algo mucho peor de lo que esta *histoire fatal* permite ver. Ninguno de los grupos involucrados tiene el más mínimo interés en enfrentar las razones reales e históricas del antisemitismo. Más fácil es botar todo el cristianismo a la basura, que enfrentar los hechos.

Entonces, resulta que la historia no sólo hace una relectura del texto que considera su fundamento, sino que en efecto lo escribe completamente de nuevo, aunque lo haga con las mismas palabras y las mismas frases ²³.

El centro de esta lectura antijudaica es ciertamente la lectura del relato de la pasión de Jesús, como aparece en los evangelios. La transformación es en especial clara en el evangelio de Juan que hemos analizado. Veré algunas escenas ya comentadas para mostrar cómo aparecen en la lectura antijudaica posterior. Me interesa hacerlo principalmente con las dos escenas acerca de la fe de Abraham y la divinidad del ser humano, y con dos situaciones claves: la primera, la oferta de Pilato de liberar al "rey de los judíos", y la segunda, la acusación del Sanedrín a Jesús como Hijo de Dios.

Vimos cómo la escena sobre la fe de Abraham es transformada en su significado simplemente al dejar de lado algunas determinaciones. Cuando Jesús dice que para ser hijo de Abraham hay

²³ Hay un cuento sagaz de Jorge Luis Borges, que reflexiona sobre esta problemática: "Pierre Menard, autor del Quijote", en Borges, Jorge Luis: *Ficciones*. Madrid, Alianza, 1997.

que realizar las obras de Abraham, menciona estas obras: Abraham no mató. Si eso se deja de lado, todo puede ser cambiado con facilidad. En vez de la obra de Abraham aparece como signo de fe la creencia en Jesús. Por tanto, los judíos que no creen en él no son hijos de Abraham. Y como el Diablo no quiere que los judíos crean en Jesús, los judíos son hijos del Diablo. Toda referencia al no matar como obra decisiva y piedra angular desaparece, y ahora se sostiene que los judíos, por ser hijos del Diablo, quieren matar a Jesús.

No queda nada del argumento, no obstante se tiene ahora una visión inclusive antisemita de toda la escena.

En la escena acerca de la divinidad del ser humano ocurre algo parecido. La afirmación de Jesús: todos ustedes son dioses, prácticamente se hace desaparecer. Se transforma en un transfondo frente al cual luce con más claridad la autoafirmación de Jesús de ser Hijo de Dios. Si todos son dioses, cuánto más lo será él. En verdad lo es él como hijo único de Dios. Los otros lo serán en cuanto lo aceptan a él como señor, como Dios, como diferente de ellos, como único hijo de Dios. Su humildad consiste en no querer ser como Dios. Únicamente Dios es como Dios, y lo es en su hijo único. A partir de allí es fácil hacer de Cristo el Cristo-Rey, quien está como Hijo de Dios arriba y que gobierna a través de los reyes en la tierra, que son reyes por gracia de Dios.

Sin embargo, en esta frase: todos ustedes son dioses, está el centro del mensaje de Jesús en cuanto al sujeto viviente enfrentado a la ley. Transformando a Jesús en el hijo único de Dios que está como rey en el cielo, este sujeto es borrado. Reivindicarlo sería el pecado de la *hybris* que cometen los judíos al querer estar con su ley por encima de la ley de Cristo.

Hay situaciones claves a partir de las cuales procede esta relectura:

La situación primera es la oferta de Pilato a los sumos sacerdotes de liberar, si lo piden, al rey de los judíos. Hemos visto que Juan hace ver que es un chantaje. En la lectura antijudaica eso se invierte. Se supone un Pilato de muy buena voluntad que entendió muy bien que el reino de este rey no es del mundo, que por ende no interfiere para nada en los reinos de este mundo y que quiere simplemente la libertad del culto. Este Pilato es enfrentado por judíos rebeldes frente a esta ley de Cristo, que quieren la sangre de Jesús nada más porque quieren sangre. Son rebeldes, y todos los rebeldes lo que quieren es sangre inocente. Pero Pilato es débil, se deja chantajear por los sumos sacerdotes y manda a crucificar a Jesús a pesar de creerlo inocente..

La segunda situación es la de la acusación que los sumos sacerdotes hacen a Jesús de tenerse como Hijo de Dios. La lectura antijudaica no toma en cuenta el hecho de que el título Hijo de Dios es un título del Emperador. Luego, no percibe siquiera el doble

sentido que tiene la afirmación de los sumos sacerdotes de que, según su ley, tiene que morir quien se tiene como Hijo de Dios. La acusación, por tanto, es tratada como irrelevante y con carácter repetitivo.

Como resultado, la declaración de lealtad: no tenemos otro rey que el César, es interpretada como traición cobarde a toda la tradición judía, al Dios Javé y a la Alianza. La Nueva Alianza de la cristiandad, entonces, es ahora la única alianza de Dios con la humanidad; los judíos han perdido la condición de ser su pueblo elegido.

Quiero hacer ver cómo aparece este cambio producido por la lectura antijudaica en algunos comentaristas de hoy. Quiero ver la concepción de lo que es ser del mundo, por un lado, y el pretendido abandono de la Alianza por parte de los sumos sacerdotes.

Al desarrollar la relación entre Jesús, Pilato y los sumos sacerdotes en las escenas alrededor del juicio en contra de Jesús, Brown dice en su comentario:

La historia de Pilato es la otra cara de la moneda, pues ilustra el caso del que finalmente se queda sin tomar una decisión y desemboca en la tragedia. Si quieren que Jesús sea crucificado, les obligará a pedirlo en tales condiciones que se vean obligados a renegar de sus esperanzas mesiánicas y a proclamar que el emperador es su único rey (19, 14-15). Pero "los judíos" no vacilarán ni siquiera ante esta blasfemia, pues saben que es una lucha a muerte y *que si no muere Jesús, el mundo será conquistado por la verdad*. De este modo, Pilato, el hombre que quiso ser neutral, se ve frustrado por la violencia de los participantes. No escuchó la verdad ni se decidió en su favor, por lo que, junto con todos los que elijan imitarle, terminará inevitablemente *por ponerse al servicio del mundo*. A nuestro entender, esta es la idea joánica profunda de Pilato ²⁴.

Visiblemente ha desaparecido la idea según la cual el ser del mundo aparece a partir del pecado cometido cumpliendo la ley, siendo, por tanto, el ser del mundo el pecado específico de la autoridad por razones intrínsecas. Según la cita, la autoridad vigila de la legalidad y nada más. El mundo, en cambio, quiere llevar a la autoridad a violar ella misma la ley. La autoridad se ha transformado en el instrumento adecuado frente al mundo. Si la autoridad cumple con la ley, el mundo no puede ejercer su dominio. La autoridad y la ley son los instrumentos para luchar contra el mundo.

²⁴ Brown, *op. cit.*, pág. 1151. Ver también, en el mismo sentido, Bultmann, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1968.

Al mismo tiempo advertimos la inutilidad de los esfuerzos de Pilato por eludir una *decisión entre la verdad y el mundo*. El mundo, representado por "los judíos", no quiere esta vez compromisos. Irónicamente, al ser incapaz de hacer justicia a Jesús y de dejarle ir libre después de declarar su inocencia, Pilato se ve forzado a hacer una parodia de la justicia al soltar a quien es verdaderamente culpable. Al no proteger los intereses de Jesús, Pilato se ve empujado a actuar en contra de sus propios intereses. Pilato no aceptó el reto a escuchar la voz de Jesús. Ahora tendrá que escuchar la voz de "los judíos" que le exigen la puesta en libertad de un bandido ²⁵.

En otra parte aparece Barrabás como "Barrabás, un notorio y peligroso revolucionario" ²⁶. Parece que según el comentarista, un notorio revolucionario sí merece la muerte en la cruz.

El mundo está ahora representado por los judíos, y la autoridad es la roca que tiene que resistir al mundo que quiere la muerte de Jesús en su lucha contra la verdad. Jesús, en alianza con Pilato, lucha contra el mundo, pero Pilato como aliado se muestra demasiado débil y cae al fin en los brazos del mundo, traicionando la tarea intrínseca de la autoridad que es cumplir la ley.

Bultmann habla en este mismo sentido, aunque con más insistencia todavía:

También la continuación de la palabra de Jesús: "Por eso tiene mayor pecado aquél que entregó a ti" se refiere a la posición intermedia propia del Estado entre Dios y el mundo. El Estado lleva a cabo sus acciones sin interés personal, siempre que actúa realmente como Estado; si actúa con objetividad, entonces no se puede hablar en relación a él de ninguna manera de *hamartia*. Si se desvía de la objetividad, dejándose abusar por los deseos del mundo —lo que es el peligro de Pilato y lo que posteriormente efectivamente hace— a pesar de eso su actuación mantiene algo de su autoridad; por lo menos se mantiene la forma de derecho y por tanto sigue siendo reconocida algo de la autoridad del derecho, con el resultado de que quien es condenado injustamente tiene que adaptarse a la situación —como Sócrates se sabe responsable frente a las leyes y obligado a la aceptación del juicio, también en el caso en el cual tiene la posibilidad de escaparse de la consumación del juicio injusto. El Estado, en cuanto actúa todavía en algún sentido a la manera del Estado, no puede actuar con la misma enemistad personal, con el mismo odio apasionado, como lo hace el mundo —aunque arruine por su falta de objetividad su autoridad. Puede caer en las trampas del mundo; pero sus motivos jamás son idénticos con aquellos del mundo. Y en el caso presente queda claro: Pilato no tiene ningún interés personal en la muerte de

²⁵ Brown, *op. cit.*, pág. 1160.

²⁶ Brown, *op. cit.*, pág. 1146.

Jesús; no lo persigue con odio como lo hacen los judíos que le entregaron a Jesús. Tienen el pecado mayor, la responsabilidad propiamente. Y su pecado es, para así decirlo, doble, porque añaden a su odio hacia Jesús todavía el abuso del Estado para sus propios intereses.

Aquí el Estado está fuera de todo pecado, en cuanto cumple con las leyes. No se puede hablar de *hamartia*. *Hamartia* es la palabra que usan tanto Pablo como Juan para el pecado que se comete cumpliendo la ley. En ellos nunca se refiere a pecados entendidos en sentido de transgresiones de la ley. En Juan, el "ser del mundo" es precisamente el pecado en sentido de *hamartia*. Bultmann ahora quita este concepto del pecado. Pilato es ahora el representante de la ley frente al mundo. La ley y la autoridad se defienden del mundo, y Jesús lucha junto con Pilato en contra del mundo que son los judíos. Por supuesto, ahora la muerte de Sócrates es igual a la muerte de Jesús, ambos mueren en pos de la ley:

...como Sócrates se sabe responsable frente a las leyes y obligado a la aceptación del juicio, también en el caso en el cual tiene la posibilidad de escaparse de la consumación del juicio injusto.

Mundo es ahora el abuso del Estado para los intereses propios. Por eso, Bultmann puede decir de Pilato:

Pilato no tiene ningún interés personal en la muerte de Jesús; no lo persigue con odio como lo hacen los judíos que le entregaron a Jesús.

Bultmann insiste constantemente en eso. Dice sobre el segundo interrogatorio después de la flagelación de Jesús: "Pero hay otra cosa todavía. La conversación de Jesús con Pilato...".

Bultmann habla de una "conversación" de Pilato con Jesús, como si los dos estuvieran caminando por un bosque de palmeras. Pilato es el torturador que interroga al Jesús torturado. Pilato mismo dio la orden para la tortura. Si eso es una conversación, ¿qué entiende Bultmann por conversaciones? Según Bultmann, en este interrogatorio

...se esclarece que la autoridad estatal es constituida por Dios y está enfrentada al mundo que no pertenece a él (al mundo) y que por tanto puede y debe actuar independientemente de él. Por tanto, la realización de la acción estatal se encuentra frente a la disyuntiva: ¿Dios o el mundo?

La autoridad se abre a Dios cumpliendo la ley:

Apertura hacia Dios —eso significaría para el Estado nada más que simple objetividad en el saber por la responsabilidad por la ley... Ya se muestra que esta objetividad implicaría la decisión en contra del mundo; Y ahora se muestra que esta misma objetividad exige la apertura hacia Dios. En principio es posible un Estado no-cristiano, sin embargo no un Estado ateo.

Bultmann publica este comentario en 1941. Opta por Hitler en contra de Stalin, y ve esta opción en analogía a su opción en favor de Pilato en contra de los sumos sacerdotes. Es su llamado a la ley.

La tesis de que los sumos sacerdotes por sus ansias de matar a Jesús renunciaron en nombre de los judíos a la alianza, se encuentra defendida de la siguiente manera:

Pese al clamoreo, Pilato sigue titubeando, y pregunta bastante indefenso: ¿A vuestro rey voy a crucificar? La pregunta es un recurso estilístico del evangelista que provoca la respuesta de los sumos sacerdotes: No tenemos ningún rey... El contraste es digno de notarse: el pagano se resiste a crucificar a ese "rey", y los representantes del judaísmo reniegan de él, aceptando en su lugar la soberanía extranjera de los romanos que tan odiosa les resultaba (justo por motivos religiosos). Es notable asimismo que en este lugar se vuelve a mencionar explícitamente a los sumos sacerdotes (cf. 18, 35; 19, 6). Por amor a su prestigio y su poder, traicionan sus convicciones de fe²⁷.

La pregunta de Pilato: ¿A vuestro rey voy a crucificar?, no es la pregunta de un indefenso sino de un chantajista. Schnackenburg no ve eso, y por consiguiente prosigue: "el pagano se resiste a crucificar a ese "rey", y los representantes del judaísmo reniegan de él".

Sigue interpretando la declaración de lealtad de los sumos sacerdotes sin siquiera discutir el contexto de la acusación de parte de ellos, en la cual afirman que quien se hace hijo de Dios es condenado por la Ley mosaica a la muerte:

La frase: "No tenemos más rey que al César", suena estremecedora en boca de los judíos. ¿Cómo pueden hablar así quienes se jactan de tener a Dios por su único y verdadero rey?... Al rechazar a Jesús como Mesías y "rey de Israel" (cf. 12, 13) y al proclamar que sólo reconocen al César romano, los sumos sacerdotes reniegan de su esperanza mesiánica. Desde un punto de vista histórico los judíos —como lo demuestran, por ejemplo, las peticiones de las dieciocho bendiciones, redactadas después del año setenta— continuaron rogando por la venida del "Retorno de David". Pero

²⁷ Schnackenburg, Rudolf: *El evangelio según San Juan*. Barcelona, Herder, 1980, III, pág. 328.

la manifestación de los pontífices está formulada desde la concepción del evangelista que sólo conoce a un Mesías: a Jesús, el Hijo de Dios (20, 31). Bajo la palabra terrible de los sumos sacerdotes late el reproche cristiano en el enfrentamiento con el judaísmo coetáneo: si rechazáis a Jesús, del que dan testimonio las Escrituras (5, 39), sobre quien escribió Moisés (5, 46) y de cuyo día se alegró Abraham (8, 56), entonces acabó vuestra esperanza (5, 45) ²⁸.

Ellos, por su acusación, precisamente dan al "No tenemos más rey que al César" un significado de pura constatación de un hecho. El comentarista, en cambio, les reprocha una blasfemia que, según Juan, jamás dirían, haciendo claro que se niegan a eso corriendo el riesgo de morir.

"Israel había proclamado orgullosamente que Yahvé era su rey" (Jc. 8, 23; 1 Sm. 8, 7). Desde los tiempos de la promesa de Natán a David (2 Sm. 7, 11-16), según la teología de Jerusalén, la realeza de Dios se manifestaba visiblemente en el gobierno del rey davídico al que Dios adoptaba por hijo (Sal. 2, 7). En la época postexílica se desarrolló toda una mística en torno al rey ungido de la casa de David, el futuro Mesías que habría de venir y establecer el reinado de Dios sobre la tierra. El verdadero rey del pueblo de Dios sólo podría ser suscitado por el mismo Dios. Nunca podrían serlo los dominadores persas, tolemeos, sirios o romanos, cuyas tropas recorrían el país. "Señor, Dios nuestro, otros señores, y no tú, se enseñorearon de nosotros, pero nosotros sólo reconocemos tu nombre" (Is 26, 13). Pero ahora son desechados en un momento siglos de espera. "Los judíos", acaban de proclamar como rey suyo al medio loco exilado de Capri... Ahora se rompe la Alianza por la que Dios o su Mesías ostentaban el título de rey de Israel y el proceso de sustitución alcanza un punto culminante al renunciar "los judíos" a su condición de pueblo de Dios. La escena de Juan tiene una fuerza semejante a la de Mt. 27, 25, en la que todo el pueblo dice: "Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos". Es evidente que ambos evangelios reflejan aquí una actitud apologética y teológica más que unos sucesos históricos, pues ponen en boca de los asistentes al juicio una interpretación cristiana de la historia de la salvación más propia de finales del siglo I. La tragedia de la muerte de Jesús aparece como vista a través del velo de la hostilidad que enfrentó a la Iglesia y a la sinagoga hacia los años ochenta y noventa. Esta tragedia será posteriormente deformada aún más a lo largo de los siglos, cuando las perspectivas teológicas de la pasión según Mateo y Juan, desgajadas de su contexto histórico y

²⁸ *Idem.*

absolutizadas, se utilicen a la vez como un estímulo y una excusa para el odio antijudío.

Esta renuncia fatal al Mesías se produce al mediodía de la víspera de Pascua, la misma hora en que los sacerdotes han comenzado a degollar los corderos pascuales en el recinto del Templo. Es un toque de ironía muy joánica el que el autor haga que "los judíos" renuncien a la alianza en el preciso momento en que sus sacerdotes inician los preparativos de la fiesta que recuerda cada año la liberación de su pueblo por obra de Dios que con la sangre del cordero marcó a los suyos para que no perecieran ²⁹.

Todo esto solamente se puede decir porque no se toma en cuenta siquiera la acusación de los sumos sacerdotes contra Jesús, por la cual precisamente el evangelista Juan demuestra que ellos no tienen ninguna intención de renunciar a la Alianza por reconocer que el César es el rey que los domina. Se lo transforma en algo nada más que "religioso". Schnackenburg interpreta:

La reacción de Pilato a las palabras de los sumos sacerdotes, en las que resuena la pretensión de Jesús de ser el Hijo de Dios, es la de "alarmarse mucho más". No es, por así decirlo, un temor externo a los judíos... más bien es el pavor numinoso ante lo divino que sobrecoge a este representante del poder terreno... Un temor parecido del juez ante el acusado que se le aparece como un ser divino, se menciona también en la *Vita Apollonii*. Juan introduce este motivo narrativo para mostrar "el cambio de papeles" entre el juez Pilato y Jesús que es el acusado, pues a continuación Jesús se muestra como el ser superior, como el enjuiciador soberano, más aún como el juzgador (v. 12) ³⁰.

Pilato sin excepción ofrece a los sumos sacerdotes la liberación del "rey de los judíos", es decir, un crimen de alta traición si aceptan la oferta. Nunca ofrece la liberación de "Jesús". Eso en Juan no puede ser casual, sino que debe ser intencional. Por eso, Pilato no tiene el mínimo del "pavor numinoso ante lo divino". La referencia de Pilato al rey de los judíos no puede ser sino el sarcasmo de un chantajista.

Puestos en un aprieto por la negativa del juez romano, "los judíos", es decir, los sumos sacerdotes, aducen ahora un nuevo argumento: apelan a su ley, según la cual Jesús debe morir porque se ha hecho pasar por "Hijo de Dios"... Desde el punto de vista jurídico esto habría dado un giro decisivo a todo el proceso, pues la *acusación se desplazaba de un delito contra el Estado a un crimen religioso. En ese terreno el prefecto romano sólo era competente*

²⁹ Brown, *op. cit.*, págs. 1187s.

³⁰ Schnackenburg, *op. cit.*, III, pág. 32.

en cuanto que los judíos no podían dictar una sentencia capital... El nuevo ataque de los judíos, formulado evidentemente por el propio evangelista, sólo cobra validez y sentido en el plano teológico de la exposición joánica. Por lo demás, ese ataque alcanza aquí una importancia eminente, y esto por varias razones:

1) Se desenmascara a los pontífices, al demostrar que su acusación de que Jesús era un rebelde político no pasaba de ser un pretexto; ahora han de confesar paladinamente que persiguen la muerte de Jesús por otro motivo.

2) Su odio mortal contra Jesús tiene sus raíces más hondas en su incredulidad frente a quien pretende ser el enviado divino, el Hijo de Dios. Esa incredulidad judía que para Juan es el pecado por antonomasia, y que ya había quedado lo bastante de manifiesto durante el ministerio público de Jesús en su enfrentamiento con los judíos, debe ahora quedar patente también ante el juez romano y con ello ante la opinión mundial, cual si se tratase de una comprobación ante los tribunales...

3) Lejos de rechazar la nueva acusación, Pilato queda fuertemente impresionado; al oír esa palabra "se alarmó mucho más" (v. 8). Su acogida sin resistencia de la interpelación es el reconocimiento de que no sólo quiere dejar libre a Jesús porque no ve en él a ningún agitador político, sino también porque vislumbra la grandeza y la soberanía internas de Jesús. De este modo la escena burlesca de humillación se convierte en un triunfo secreto de Jesús. Aquel a quien Pilato exhibe despectivamente como "el hombre" aparece a la luz de la réplica de los judíos ni más ni menos como "el Hijo de Dios"³¹.

La acusación de los sumos sacerdotes es la primera que hacen. Ahora sí lo acusan de hacerse Hijo de Dios. Juan había demostrado en el capítulo ocho que eso es cierto. Ahora la pronuncian frente a Pilato. Es absolutamente increíble lo que Schnackenburg sostiene en cuanto al significado de esta acusación: Los sumos sacerdotes cometieron precisamente un crimen político al decir que todo aquel que se hace Hijo de Dios, debe morir según su ley. El Emperador lleva este título de Hijo de Dios, pero Schnackenburg, quien tiene que saber eso, no lo menciona.

En relación a la acusación de los sumos sacerdotes de que Jesús se hace hijo de Dios, Bultmann da un argumento parecido:

Las palabras de los judíos tienen un efecto distinto sobre Pilato de lo que esperaban. Si antes tenía miedo de los judíos —del mundo—, ahora le da un miedo mayor, cuando escucha que Jesús sostiene ser hijo de Dios, y por tanto —y solamente así se lo puede entender— un ser sobrehumano que provoca un respeto numinoso y al que sería demente, violar a él en cuanto *Theoma-*

³¹ *Ibid.*, III, págs. 319s.

chos. Pero ¿quién puede saber bajo qué forma encuentra a la divinidad? De esta manera, Jesús se transforma para Pilato en un ser fantasmal. Caminó con él al pretorio y le pregunta abiertamente: ¿Quién eres tú? Por supuesto, la pregunta tiene el sentido: ¿desciendes de seres humanos o de algún Dios? ¿Eres tú un hombre o un ser divino?

Desaparece todo el problema tan neurálgico presentado por los sumos sacerdotes al acusar a Jesús de tenerse como Hijo de Dios frente a un Pilato que es el delegado del Emperador en Roma, cuyo título precisamente es Hijo de Dios. Parece que los comentaristas jamás se enteraron de este hecho tan conocido. Cassidy habla de modo explícito de los títulos religiosos del Emperador:

As indicated in the paragraphs opening this section, three titles associated with the imperial cult also appear within the final text of John's Gospel and thereby assume major significance in terms of the present study. These titles are "Savior of the world", "Lord", and "Lord and God". It will be the task of the paragraphs that follow to provide a basic perspective on each of them with particular attention devoted to "Lord and God" owing to the prominent position this title occupies in the concluding verses of John 20³².

El título Hijo de Dios lo mantiene en secreto.

Únicamente por eso se puede sostener que con esta acusación los representantes del Sanedrín pasaron de la acusación de Pilato por tenerse Jesús como rey de los judíos, como acusación política, a una acusación netamente "religiosa"³³.

Sin embargo, de esta manera está descalificada la Ley mosaica como razón de los sumos sacerdotes. Se les imputa simplemente un "odio mortal" y se puede pasar a afirmar la nueva ley de Cristo, frente a la cual los judíos son los rebeldes. Se sigue tratando de una lectura antijudaica, aunque ninguno de los comentaristas

³² Cassidy, Richard J.: *John's Gospel in New Perspective*. New York, Orbis, 1992, pág. 13.

³³ Jacob Taubes, en cambio, sabe muy bien eso. En su libro *Die politische Theologie des Paulus* (La teología política de Pablo) percibe lo que significa el uso del título "hijo de Dios" para Jesús. Se refiere al inicio de la carta a los romanos de Pablo, que dice: "Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo, Señor nuestro" (Rom. 1, 1-4).

Taubes afirma que esa era razón suficiente para el imperio para condenar a Pablo a la muerte. Si Jesús es "constituido Hijo de Dios con poder", el Emperador se siente obviamente amenazado. Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*. München, Fink, 1995.

mencionados tiene la voluntad expresa de hacerla ni conciencia de que se trata de eso ³⁴.

El antisemitismo antiluciférico resulta de nuevo visiblemente desde una lectura del cristianismo a partir del imperio y de su ley.

Estos cambios de escenas y situaciones claves ya pueden indicar la manera en la cual todo el sentido del texto cambia en su contrario. Pero algo parecido se hace en la lectura antijudaica con todo el mensaje cristiano. Toda la crítica de Pablo de la ley se cambia en su contrario si se la interpreta como crítica de la Ley mosaica para sustituirla por la Ley de Cristo. En el caso de Pablo se logra esta transformación introduciendo en su mensaje una polarización maniquea entre cuerpo y alma.

No obstante esta lectura antijudaica no es sino una derivación de la lectura del mensaje cristiano a partir del poder. Como lectura que afirma el poder, desemboca en la lectura antijudaica como su consecuencia. Además, es una lectura grosera en relación a un texto que constantemente dice lo contrario. Tampoco respeta el derecho a la duda que tiene que tener cualquier autor, cuando se le imputa un crimen tan grave como es el antisemitismo, e inclusive la misma *shoah*. Es el poder del imperio cristiano el que origina esta lectura. La razón está en el hecho de que con el mensaje de Jesús sobre el sujeto viviente frente a la ley, no se puede hacer un imperio. La reacción en contra de este sujeto viviente, y por tanto en contra de Jesús mismo, se hace entonces como reacción en contra de aquellos de cuya tradición Jesús deriva este sujeto. Se lo ataca en los judíos, sujetos que sustituyen al Jesús del cual se trata. De esta forma se transforma a Jesús en el Cristo del imperio cristiano. La lectura antijudaica del mensaje cristiano es la manera de invertir el mensaje cristiano en función de la cristianización del imperio. En ella se basa la formación del antisemitismo. Es un antisemitismo que ocupa un lugar clave en la legitimación del imperio cristiano.

³⁴ Al tomar la lectura antijudaica como la lectura verdadera, la renuncia al antisemitismo parece implicar la renuncia al propio mensaje cristiano. A eso se refiere Girard: "El único medio de ir más lejos todavía en la ceguera consiste en repudiar como hoy se hace, no ya el proceso revelado por el texto y que se perpetúa paradójicamente bajo su sombra, sino el propio texto, declarando a ese texto responsable de las violencias cometidas en su nombre, acusándole de haber sido él el que ha reprimido la vieja violencia sólo a costa de desplazarla hacia nuevas víctimas. Hay en nuestros días una tendencia general entre los cristianos a repudiar este texto o al menos a no tenerlo en cuenta, disimulándolo como si se tratara de algo vergonzoso. Siempre queda una última astucia, siempre queda una última víctima, que es el propio texto, al que se encadena a la lectura engañosa que siempre se ha dado de él y al que se arrastra ante el tribunal de la opinión pública. Por una burla suprema, es en nombre de la caridad como la opinión condena al texto evangélico". Girard, René: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort. Salamanca, Sigüeme, 1982, págs. 204s.

Capítulo IV

La cristianización del imperio y la imperialización del cristianismo

Jesús teme la creencia en el curandero milagroso, aunque él mismo haga milagros. Aún más aquella creencia que afirma que quien realiza tales milagros es el Hijo de Dios, frente al cual hay que postrarse. Es la creencia según la cual los milagros son demostración de una fuerza sobrenatural que Jesús tiene, pero los otros no. Milagros que demuestran entonces que él es algo que fuera de él nadie es: Hijo de Dios. Por lo tanto hay que adorarlo y postrarse. ¿Quién como él? ¡Nadie!

En el evangelio de Lucas Jesús dice sobre los legistas: “¡Ay de vosotros, porque edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron!” (Lc. 11, 47). Jesús teme con mucha razón que eso pueda pasar con él. Que quienes lo maten, le vayan a construir un gran sepulcro.

Los que lo matan, no son los “judíos”. Son los que cometen el pecado cumpliendo la ley. Pueden ser judíos, pueden ser romanos, pueden ser cristianos también. Pueden ser liberales, pueden ser comunistas y pueden ser nazis también. Pueden ser también

aquellos que hoy imponen la globalización en nombre de la ley del valor. Siempre construyen, los unos más y los otros menos, el sepulcro de Jesús, cometiendo el pecado que lo mató a él. Porque los que le construyen el monumento, uno de los monumentos más grandes de la historia, son aquellos que realizan el pecado cumpliendo la ley. No vuelven a crucificar a Jesús en un sentido sustancial, sino que vuelven a perseguir o a matar a cualquiera que se parezca a él.

La cristiandad es un sacro sepulcro de este tipo. Los que construyen este sepulcro no son judíos. Al contrario, son antisemitas. La cristiandad surge como ideología del imperio, y necesita del imperio para poder imponerse. Pero de ninguna manera la cristiandad es un simple reflejo del imperio. Arrastra al propio imperio.

Desde el punto de vista de la cristiandad, el evangelio de Juan es hereje. Por algo, la noche de San Juan es la noche de los herejes en todo el mundo cristiano. Además, es una noche irónica. Según el calendario de la iglesia, se celebra el día de Juan el Bautista. Sin embargo, el San Juan que se celebra, de hecho, es considerado el autor del evangelio de Juan, de las cartas de Juan y del Apocalipsis. El evangelio de Juan es hereje de una manera especial. En cierto sentido, todo el mensaje cristiano es hereje. Pero el evangelio de Juan es más hereje que el resto. Cuando la ortodoxia empieza a surgir poco tiempo después de escrito el mensaje cristiano, surge defendiéndose de la herejía contenida en este mensaje. A esta ortodoxia nunca se le ocurre la pregunta por la posibilidad de que ella misma sea hereje. Domina la cultura cristiana como cristiandad y juzga sobre las herejías del mensaje cristiano. Las herejías que persigue surgen de este mensaje. Las elimina con sangre y fuego. Reescribe, por tanto, el mensaje cristiano, aunque su sentido original se levante constantemente contra ella. Reescribe el mensaje original, no obstante ya no puede cambiar su texto. Por eso lo invierte, lo falsifica y lo interpreta a su gusto. Muchas veces a estas interpretaciones las llama "literales".

El cristianismo constituyó la única religión cuya ortodoxia se define por contradicción al mensaje que está en sus raíces. La ortodoxia define su fe defendiéndose de herejías contenidas en su mensaje original, a partir del cual se originó como ortodoxia.

La cristiandad tiene que releer el mensaje cristiano. Lo relea tanto que, al final, el evangelio de Juan se transforma en una de sus lecturas predilectas. Es audaz. Hace hablar al texto que menos sirve para sus propósitos, como si fuera el texto más ortodoxo. La cristiandad relea los textos del mensaje cristiano para defenderse de ellos. Pero se trata de textos sagrados que no se pueden ya cambiar en cuanto textos. Por eso, la relectura tiene que ser una reinterpretación.

1. El cristianismo y el poder imperial

El mensaje cristiano no sirve para ninguna política del poder y tal como es, no sirve para legitimar ningún imperio cristiano. Es un mensaje para el sujeto viviente enfrentado al poder. No puede constituir ni afirmar ningún imperio.

Eso lo tiene en común con la tradición judía en la propia sociedad judía. Si se tiene como padre a Abraham —este Abraham que no mató— y como fundador a Moisés que da una ley “para la vida”, cualquier aspiración imperial está cortada de raíz. Se puede conquistar la tierra para vivir, pero no conquistar un imperio. Con Abraham como padre y Moisés como legislador, Jerusalén no puede ser nada parecido a Atenas o Roma. No puede fundar un imperio, si bien, justamente por eso, puede sobrevivir todos los imperios. Jerusalén es más importante que Atenas o Roma, sin embargo lo que la hace importante le impide ser como Atenas o Roma. Cuando se proclama a Saúl como rey, viene el profeta Samuel para decir lo que significa un rey: la injusticia para aquellos mismos que querían tener un rey. Y cuando aparece la imagen triunfalista del Mesías Rey de Israel, viene el profeta Natanael para mostrar al Rey de Israel cabalgando en un asno. El propio Jesús asume esta imagen cuando lo quieren proclamar Rey de Israel en su última llegada a Jerusalén.

El mensaje cristiano y el primer cristianismo heredan esta tradición. No hay nada en ella para ser religión imperial. Estos cristianos son pacifistas. Hasta fines del segundo siglo los soldados romanos que se convirtieron al cristianismo abandonaron las armas, aunque se los matase por ello. Para los primeros cristianos Roma es la Babilonia, cuya ley despótica es ley de muerte. Se constituyen como sociedad alternativa y subvierten la sociedad romana. Asumen los títulos del Emperador romano para Jesús, pero Jesús sigue siendo un rey que cabalga sobre un asno. Es este el rey que merece los títulos de Hijo de Dios, Salvador del mundo y Dios mismo, y cuyo mensaje era así un evangelio. Al rey que cabalgaba sobre un gran caballo no le correspondían tales títulos. También la palabra evangelio es tomada del lenguaje imperial que la usaba para mensajes importantes del Emperador a todo su imperio.

El conflicto con el cristianismo no surge por la “libertad del culto” ni por el monoteísmo frente al politeísmo. Surge, porque el cristianismo lleva en forma universal el mensaje del Abraham que no mató y de la ley que es “para la vida”. Pero lo lleva a la población del imperio. Este mensaje es incompatible con el imperio mismo y lo es, sin declarar ninguna revolución. Frente a un mensaje de este tipo las revoluciones no tienen la misma profundidad.

La reacción del imperio es obligarlos a realizar sacrificios frente a la imagen del Emperador, es decir, a aceptar que el éste es

Dios, Hijo de Dios y Salvador del mundo. El rey a caballo se enfrenta al rey que cabalga sobre un asno. Un Dios o varios dioses, da lo mismo. Lo que importa es que el Emperador sea dios. Además, los cristianos no son los únicos monoteístas en Roma. Los platónicos lo son también. No obstante, al aceptar venerar a su dios único por medio de la imagen del Emperador, nadie los persigue. Inclusive al monoteísmo judío se lo deja relativamente en paz. Pero el cristianismo está haciendo su trabajo de misión en toda la población y se expande. Con eso subvierte el imperio sin ningún levantamiento popular.

Sin embargo, es este cristianismo el que se convierte, en el curso de algunos siglos, en religión del imperio. Cuando Constantino como primer Emperador se convierte al cristianismo, mantiene el título imperial de Hijo de Dios. Y hace sus batallas en nombre de la cruz. Vence *In hoc signo*. Algunos siglos más tarde aparece un imperio cristiano con la aspiración de transformarse en imperio universal. La idea de la misión universal aparece ahora como imperialismo universal.

Debe haber habido un cambio en este cristianismo. Siguiendo a Pablo Richard, hablaré de este cristianismo que pretende ser la ortodoxia, como cristiandad.

2. La platonización del cristianismo por la cristianización del platonismo

La relectura antijudaica por sí misma no explica el tránsito del mensaje cristiano hacia la cristiandad. Hace falta explicar esta misma lectura antijudaica.

Ella es la otra cara de la recepción del pensamiento grecorromano por el cristianismo. El pensamiento grecorromano es un pensamiento a partir de la ley, y por ende del poder. Se origina en un pensamiento a partir de la *polis* griega, que ya es un pensamiento en el cual las fuerzas que dominan la *polis* se piensan a sí mismas sin reflexionar siquiera su dominación.

El mensaje cristiano viene de la tradición judía. Se trata de una tradición de sabiduría en la cual se piensa el mundo a través de una historia contada en las Escrituras y libros de discursos proféticos, y de la sabiduría misma. No hay ningún pensamiento conceptual ni filosófico ni teológico relevante.

El mensaje cristiano se hace presente en una actividad febril de misión entre los "paganos". En el grado en el cual penetra, penetra en la cultura grecorromana que responde en sus términos. Esta es una cultura altamente reflexiva y sofisticada, en la cual se pide la traducción de la sabiduría en pensamiento conceptual. Pablo de Tarso es el único de los autores del mensaje cristiano que es capaz

de expresarse en este lenguaje. Pero, aunque se trate de un genio, Pablo no puede elaborar un pensamiento cristiano completo para contestar las preguntas que vienen de esta cultura. Por tanto, en el grado en el cual el cristianismo llega a capas sociales del imperio con alta formación en su cultura tradicional, éstas tratan de formular su fe a partir de su cultura de origen que es la grecorromana. No obstante con eso transforman no solamente el mensaje cristiano, sino también su percepción tradicional de la cultura grecorromana.

Desde sus inicios el pensamiento cristiano choca con el pensamiento grecorromano. Pablo, el gran misionero de los romanos, no se somete a esta cultura sino que la confronta. Habla de ella como "sabiduría de este mundo", confrontándola con su mensaje sobre la ley como resultado de la "sabiduría de Dios". Existe la historia de la visita de Pablo a Atenas, donde habla, según Hechos de los Apóstoles, a los atenienses tratando de convencerlos de su mensaje. Busca un punto de partida para su discurso en la propia realidad ateniense. Pero no recurre a sus tradiciones de pensamiento, ni las platónicas ni las estoicas que con seguridad conoce. Hace, por consiguiente, su famoso discurso del "Dios desconocido". No parte de los dioses conocidos. Tampoco de la formulación de un Dios monoteísta que ya está presente, siquiera de modo tentativo, en la filosofía de Platón y la estoica. Pues el problema de Pablo no es de monoteísmo o politeísmo. Es la prédica del reino de Dios, un reino que no es de este mundo. Un monoteísmo platónico o estoico no le da ninguna posibilidad como posible puente al reino de Dios. Por tanto, habla del Dios desconocido.

Sin embargo, a Pablo le va muy mal en Atenas. Es casi unánimemente rechazado y nunca más vuelve allí.

Este problema se replantea después de Pablo como resultado del propio éxito de sus misiones. Aparece ahora el hombre cristiano culto de tradición grecorromana, que contesta la pregunta a su manera. No trata a la filosofía griega como sabiduría de este mundo confrontada a la sabiduría de Dios, sino que busca en ella algo así como el *anima naturaliter christiana*.

Ya en la primera mitad del siglo II, uno de los apologetas, Justino, escribe:

¿Y no sufrió Sócrates la muerte de un mártir por su concepto más puro de la divinidad? Fue el prototipo del justo sufriente, un verdadero *typos*, como algunas figuras del Antiguo Testamento que parecen señalar la venida de Cristo ¹.

¹ Jaeger, Walter: *Cristianismo primitivo y *paideia* griega*. México D. F., Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1961, pág. 46.

Jaeger comenta: "Justino, el apologeta cristiano (Primera apología, capítulo 5, 4), al comparar la aparición del *Logos* divino en Sócrates y en Jesucristo, dice que

3. La muerte de Sócrates y la muerte de Jesús

La muerte de Sócrates en la antigüedad tiene el carácter de una muerte fundante. Está muy presente en la cultura griega y romana del tiempo de Jesús.

En los evangelios, sobre todo en el de Juan, esta muerte está presente, pero como antípoda de la muerte de Jesús. La muerte de Jesús es percibida como una muerte que tiene un significado contrario a la de Sócrates.

Eso ocurre sobre la base de un parecido llamativo. Ambos son condenados a la muerte, y ambos por blasfemia. Ambos son condenados por su comunidad nacional que está profundamente dividida, aunque la mayoría está en favor de la condena a muerte. Ambos tienen una larga tradición de enseñanza en esta comunidad: Sócrates habla a "los atenienses", así como Jesús habla a "los judíos". Ambos producen profundos conflictos que se originan a partir de esta enseñanza, y ambos chocan con la interpretación tradicional del mundo de la ley y de los dioses. Ambos, antes de su muerte, hacen un último encuentro con sus discípulos, cuyo desenlace es la muerte. Ambos beben un cáliz que contiene su muerte. Sócrates bebe literalmente el cáliz con el veneno, la cicuta; Jesús habla de su muerte como de un cáliz que tiene que tomar. Ambos se encuentran con mujeres en el momento antes de su muerte. Ambos relacionan su muerte con la ley. Ambos interpretan su corporeidad a la luz de su muerte. Ambos hablan de la vida eterna. Y ambos expresan últimas palabras que condensan su posición frente a su muerte. De ambos sabemos únicamente por lo que cuentan otros: en el caso de Jesús los evangelistas, y en el caso de Sócrates, Platón.

Pero dentro de estos rasgos comunes, uno se opone al otro.

El fundamento de esta oposición es cómo se relaciona la muerte de cada uno con la ley. Jesús, según Juan, es condenado por la ley y en su muerte se cumple la ley. Por eso, toda su muerte gira alrededor del escándalo de la ley. El inocente muere por una ley que es ley de Dios y, por tanto, ley de las leyes, y en su muerte se cumple esta ley. La interpretación de la muerte de Sócrates es contraria. Los jueces tergiversan la ley; no es la ley la que lo condena, sino los malos jueces que abusan de la ley. La muerte de Sócrates confirma la ley; la muerte de Jesús produce el escándalo de la ley.

Sócrates reveló a los griegos lo que Cristo, cuando el *Logos* se hizo carne en él, enseñó a los barbaros", pág. 48, nota 13.

En la muerte de Jesús la ley, dada para la vida, cumpliéndose, da muerte. Los que lo condenan, lo hacen por sometimiento a la ley. Sometimiento a una ley dada para la vida que resulta en muerte por no ser interpelada en nombre de la vida. En la muerte de Sócrates, su condena ocurre porque los jueces no se someten a la ley. La ley es inocente de la muerte de Sócrates; los jueces son culpables. En el caso de Jesús los culpables no son los jueces, sino que lo es la ley misma, en cuanto los jueces la tratan como una ley inapelable que se cumple por cumplirla. En ambos casos hay una visión de la ley profundamente diferente. Sócrates dice que es la ley la que da la vida. Jesús insiste en que la ley es dada para la vida, y eso tiene que guiar la relación con la ley. Tiene que ser interpelada, si da muerte.

Cuando Sócrates habla de la justicia, habla del cumplimiento de la ley. La justicia es la ley y su cumplimiento. Luego, para Sócrates no puede haber justicia frente a la ley. Si ella se cumple, no puede haber reclamos de justicia. Sócrates no discute las razones por las cuales considera esta ley justa. Cuando sus amigos le ofrecen la posibilidad del escape por fuga, se niega, precisamente en nombre de la ley. Los jueces tergiversaron la ley para condenarlo. Por tanto, Sócrates sufrió una injusticia. No obstante sostiene que frente a la injusticia no se debe reaccionar con otra injusticia que sería su fuga de la ley: "en ninguna circunstancia es permitido ser injusto, ni volver injusticia por injusticia, mal por mal"². La ley lo obliga a someterse a la condena, por más que la condena sea injusta, lo que en su lenguaje significa que se tergiversó la ley. Los jueces tergiversaron la ley, pero si él se fuga, él tergiversa la ley también:

En el momento de la huida, o, si te agrada más, de nuestra salida, si la ley y la república misma se presentasen delante de nosotros y nos dijese: Sócrates, ¿qué vas a hacer? ¿La acción que preparas no tiende a trastornar, en cuanto de ti depende, a nosotros y al Estado entero? Porque, ¿qué Estado puede subsistir, si los fallos dados no tienen ninguna fuerza y son eludidos por los particulares? (Critón, pág. 55).

En seguida Sócrates hace hablar a la ley que dice:

...dirá la ley ateniense: "Sócrates, ¿no habíamos convenido en que tú te someterías al juicio de la república?... ¿No soy yo a la que debes la vida?" (Critón, pág. 55).

² Platón. *Diálogos. La República o el Estado*. Madrid, EDAF, 1972. Diálogo: Critón o del deber, pág. 54ss.

Ya ves, Sócrates, que si tengo razón, eso que intentas contra mí es injusto. Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz. (Critón, pág. 56).

¡Y ahora te rebelas y no quieres ser fiel a este pacto!" (Critón, pág. 58).

Esta rebelión consiste en querer

...tener derechos iguales a la ley misma, y que te sea permitido devolver sufrimientos por sufrimientos, por los que yo pudiera hacerte pasar? (Critón, pág. 56).

Pero si mueres, morirás *víctima de la injusticia, no de las leyes, sino de los hombres* (Critón, pág. 60).

Pero si te escapas y no mueres:

Yo seré tu enemiga mientras vivas, y cuando hayas muerto, nuestras hermanas, las leyes que rigen en los infiernos, no te recibirán indudablemente con mucho favor, sabiendo que has hecho todos los esfuerzos posibles para arruinarme (Critón, pág. 60).

Para Sócrates, la ley es la vida, no es ley para la vida. Sócrates no se rebela porque la rebelión va contra la ley que es la vida.

En consecuencia, para Sócrates no se comete pecado cumpliendo la ley, mientras que la muerte de Jesús ocurre precisamente por este pecado.

Por eso Sócrates, como no se rebeló, no sufre la muerte del rebelde que es la que tiene que sufrir Jesús porque sí lo hizo. Sócrates muere durante el último encuentro con sus discípulos. El guarda le sirve cortésmente el cáliz con la cicuta, y Sócrates obediente a la ley se la toma. Sócrates mismo ejecuta su condena, y es muy difícil distinguir su muerte de un suicidio. Sin embargo no lo considera suicidio porque ha recibido la orden formal de Dios para morir:

...es justo sostener que no hay razón para suicidarse, y que es preciso que Dios nos envíe una orden formal para morir, como la que me envía a mí en este día ³.

Jesús hace, en su último encuentro con sus discípulos, una cena con comida y vino y no toma ningún cáliz de cicuta. Pero después muere por manos ajenas que lo ejecutan.

³ *Ibid.* Diálogo: Fedón o del alma, pág. 78ss.

Sócrates no muestra miedo a la muerte. Llama a la muerte su gran amiga y la considera una liberación:

Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte; y siendo eso así, sería ridículo que después de haber perseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen cuando se les presenta la muerte (Fedón, pág. 80).

He aquí por qué no estoy tan afligido en estos momentos, esperando que haya algo reservado para los hombres después de esta vida, y que, según la antigua máxima, los buenos serán mejor tratados que los malos (Fedón, pág. 79).

Lo que es eterno para Sócrates es el alma, en tanto que el cuerpo es perecedero y corruptible: "el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él y hace esfuerzos para encerrarse en sí misma" (Fedón, pág. 82).

El cuerpo esclaviza, por eso, la muerte es liberación. El cuerpo interfiere con el conocimiento de la verdad, porque la verdad es del alma:

He aquí por qué no tenemos tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males consiste en que en el acto de tener tiempo y ponernos a meditar, de repente interviene el cuerpo en nuestras indagaciones, nos embaraza, nos turba y no nos deja discernir la verdad (Fedón, pág. 83).

En el mensaje cristiano, en cambio, la muerte es una amenaza. El ser humano no tiene alma eterna, sino que el alma es lo que vivifica al cuerpo. La vida eterna es vida eterna del cuerpo, y el alma es eterna sólo porque el cuerpo lo es. Si Jesús vive más allá de su muerte, no es por tener alma eterna. Es por la resurrección corporal⁴. Únicamente al resucitar el cuerpo hay vida eterna. Por eso el cuerpo no impide conocer la verdad, sino que es el lugar donde la verdad se revela. La historia comentada sobre el apóstol Tomás y su fe en el Jesús resucitado descansa sobre eso: le fue dada una evidencia corporal, y por tanto creyó. Por esta misma razón, la muerte es amenaza para la vida entera. Al destruir el cuerpo, destruye todo el ser humano que no puede volver sino por la resurrección corporal. Por eso, Jesús tiene miedo a la muerte y tiene que imponerse a este miedo. Sócrates es diferente: "los verdaderos filósofos se ejercitan para la muerte, y ésta no les parece de ninguna manera terrible" (Fedón, pág. 85).

⁴ Ver sobre esto Cullmann, Oscar: *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead*, 1955.

Sócrates tiene una esperanza de vida eterna del alma:

Entonces, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, así lo espero, con hombres que gozarán la misma libertad, y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas; porque quizá la verdad sólo en esto consiste y no es permitido alcanzar esta pureza al que no es asimismo puro (Fedón, pág. 84).

Sócrates no quiere lamentos por su muerte, porque nadie debe lamentar su liberación. El lamento es de mujeres y su propia mujer, Jantipa, lamenta:

Pasados algunos momentos, vino el alcalde y nos abrió la prisión. Al entrar, encontramos a Sócrates, a quien acababan de quitar los grillos, y a Jantipa, ya la conoces, que tenía uno de sus hijos en brazos. Apenas nos vio, comenzó a deshacerse en lamentaciones y a decir todo lo que las mujeres acostumbran en semejantes circunstancias.

—Sócrates —gritó ella— ¡hoy es el último día en que te hablarán tus amigos y en que tú les hablarás!

Pero Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón, dijo que la llevaran a su casa. En el momento, algunos esclavos de Critón condujeron a Jantipa que iba dando gritos y golpeándose el rostro. Entonces Sócrates, tomando asiento, dobló la pierna, libre ya de los hierros, la frotó con la mano, y nos dijo: —Es cosa singular, amigos míos, lo que los hombres llaman placer... (Fedón, pág. 74).

De igual manera las trata en el momento de su muerte:

Después que salió del baño le llevaron allí sus hijos, porque tenía tres, dos muy jóvenes y otro que era ya bastante grande, y con ellos entraron las mujeres de su familia. Habló con todos un rato, en presencia de Critón, y les dio sus órdenes; enseguida hizo que se retirasen las mujeres y los niños y vino a donde nosotros estábamos. Ya se aproximaba la puesta del sol, porque había permanecido largo rato en el cuarto de baño (Fedón, pág. 152).

—¿Qué hacéis —dijo—, amigos míos? ¿No es el temor de estas debilidades inconvenientes lo que motivó el haber alejado de aquí a las mujeres? ¿Por qué he oído decir siempre que es preciso morir oyendo buenas palabras? Manteneos, pues, tranquilos, y dad pruebas de más firmeza (Fedón, pág. 154).

Jesús, en cambio, en el momento de su muerte está rodeado de varias mujeres:

Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo que amaba, dice a su madre:

“Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Luego dice al discípulo: “Ahí tienes a tu madre”. Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa (Jn. 19, 25-27).

Jesús tiene miedo de la muerte y trata de consolar. Sócrates recibe la muerte como amiga y sustituye el consuelo por pruebas de firmeza.

Sócrates hace un discurso final:

...desde que haya bebido la cicuta *no permaneceré ya con vosotros, sino que os abandonaré e iré a gozar de la felicidad de los bienaventurados...* Y ahora quiero que vosotros respondáis, os lo suplico, *de que en el momento que muera, me iré...* Es preciso tener más valor, y decir que *es mi cuerpo el que tú entierras*; y entiérrale como te acomode, y de la manera que creas ser más conforme con las leyes (Fedón, págs. 151s.).

Jesús en cambio decía: “Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver” (Jn. 16, 16).

Sócrates se va para no volver jamás; Jesús se va para volver. Eso implica la visión de la vida posterior a la muerte que Sócrates tiene. Espera un último juicio sobre los muertos:

Dispuestas así todas las cosas por la naturaleza, cuando los muertos llegan al lugar a que los ha conducido su guía, se los somete a un juicio para saber si su vida en este mundo ha sido santa y justa o no. Los que no han sido ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes son enviados al Aqueronte, y desde allí son conducidos en barcas a la laguna Aquerusia, donde habitan sufriendo castigos proporcionados a sus faltas, hasta que, libres de ellos, reciben la recompensa debida a sus buenas acciones. Los que se consideran incurables a causa de lo grande de sus faltas y que han cometido muchos y numerosos sacrilegios, asesinatos iníquos y contra ley u otros crímenes semejantes, el fatal destino, haciendo justicia, los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás. Pero los que sólo han cometido faltas que pueden expiarse, aunque sean muy grandes, como haber cometido violencias contra su padre o su madre, o haber quitado la vida a alguno en el furor de la cólera, aunque hayan hecho por ello penitencia durante toda su vida, son sin remedio precipitados también en el Tártaro; pero transcurrido un año, las olas los arrojan, y echan a los homicidas al Cocito, y a los parricidas al Piriflegeton que los arrastra hasta la laguna Aquerusia. Allí dan grandes gritos, y llaman a los que fueron asesinados y a todos aquellos contra quienes cometieron violencias, y los conjuran para que les dejen pasar la laguna, y ruegan se los reciba allí. Si los ofendidos ceden y se compadecen, aquellos pasan y se ven libres de todos los males, y si no ceden, son de nuevo precipitados en el Tártaro que los vuelve a arrojar a los otros ríos, hasta que

hayan conseguido el perdón de los ofendidos, porque tal ha sido la sentencia de los jueces (Fedón, pág. 149) ⁵.

“Los que no han sido ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes”, nacen de nuevo y vuelven a la vida corporal en la tierra. Pero los filósofos entran en la eterna felicidad:

...los que han sido purificados por la filosofía, los cuales viven por toda la eternidad sin cuerpo, y son recibidos en estancias aún más admirables. No es fácil que os haga una descripción de esta felicidad, ni el poco tiempo que me resta me lo permite (Fedón, pág. 150).

Jesús en cambio, después del juicio, promete una Tierra Nueva, la cual es esta tierra sin la muerte.

Las últimas palabras de Sócrates confirman su pureza como filósofo:

Ya el bajo vientre estaba helado, y entonces descubriéndose, porque estaba cubierto, dijo, y éstas fueron sus últimas palabras: —Critón, debemos un gallo a Asclepio; no te olvides de pagar esta deuda.

—Así lo haré —respondió Critón—; pero mira si tienes aún alguna advertencia que hacemos.

No respondí nada, y de allí a poco hizo un movimiento. El hombre aquel, entonces, lo descubrió por entero y vimos que tenía su mirada fija. Critón, viendo esto le cerró la boca y los ojos (Fedón, pág. 155).

Había pagado sus deudas, por tanto, era justo. Cumplió la ley. Toda la vida de Jesús ha sido declarar el perdón de las deudas: pagar deudas no lo hace justo, perdonarlas, sí.

4. La muerte de Sócrates devora a la muerte de Jesús

La muerte de Sócrates es una muerte sacrificial. Es la muerte en el altar de la ley, exigida por la ley misma y aceptada por Sócrates.

⁵ En *La República*, Platón retoma esta imagen del juicio: “En el momento que mi alma salió del cuerpo —dijo— llegué con otra infinidad de ellas a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían en la tierra, dos aberturas, próximas la una a la otra y en el cielo, otras dos, que correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados jueces, y así que pronunciaban sus sentencias, mandaban a los justos tomar su camino por la derecha, por una de las aberturas del cielo, después de ponerles por delante un rótulo que contenía el juicio dado en su favor; y a los malos les obligaban a tomar el camino de la izquierda, por una de las aberturas de la tierra, llevando a la espalda otro rótulo semejante, donde iban consignadas todas sus acciones”, pág. 1408.

El se sacrifica, teniendo la posibilidad de la fuga, porque la ley exige este sacrificio. A Sócrates no lo castiga la ley, sino los jueces tergiversando la ley. No obstante en la lógica de la ley, ésta exige el sacrificio de Sócrates. Los mismos dioses exigen este sacrificio, porque son dioses de la ley. La ley sale fortificada.

Jesús es sacrificado por la ley, pero por una ley que se cumple frente a Jesús, quien niega cumplirla y más bien la interpela en nombre de una vida para la cual ella tiene que servir. Jesús es castigado por la ley. No se sacrifica, porque no acepta el juicio de la ley. Declara la ilegitimidad del cumplimiento de la ley. La ley lo sacrifica, sin embargo él no se sacrifica en el altar de la ley. También a Jesús se le exige no escapar sino enfrentar la muerte. Sólo que Dios no lo exige como sacrificio, sino para que sea revelado lo que es la ley que mata al inocente en su cumplimiento. La muerte de Jesús es la catástrofe de la ley.

La muerte de Sócrates, en cambio, es el paradigma de la absolutización de la ley, por tanto del sistema social y posteriormente del imperio. Sócrates es el héroe del poder en cuanto ejercicio de la ley. La muerte de Jesús, al contrario, es el paradigma de la relativización de la ley en función del sujeto viviente. Es el paradigma de la muerte del rebelde que exige que la ley sea ley para la vida.

Se entiende entonces que el cristianismo, si quería cristianizar el imperio, tenía que someter la muerte de Jesús a la muerte de Sócrates. Eso implicaba la reinterpretación del mensaje cristiano. Y la lectura antijudaica del mensaje cristiano era el vehículo que permitía imponer la muerte de Sócrates a la muerte de Jesús. Esa lectura transformó al Sanedrín en el rebelde frente a la nueva ley de Cristo, un rebelde que, tergiversando la ley, logró la muerte de Jesús. Esta muerte ahora es más que la muerte de Sócrates, aunque sea del mismo tipo. Es la muerte en el altar de la ley universal que es la ley de Cristo, que pasa a ser la ley del imperio cristiano universal. La misma muerte de Jesús ahora puede ser transformada en una muerte sacrificial, como ya lo era la de Sócrates. El altar de la ley universal, en el cual se sacrifica Cristo, es ahora el propio Dios. Dios exige el sacrificio para que su ley, que es lo mismo en cuanto ley, sea confirmada. Dios, ofendido por los pecados resultantes de las transgresiones de su ley, encuentra su satisfacción en el sacrificio de su hijo en el altar de la ley transgredida. Así aparece la cristiandad.

5. La ética de la banda de ladrones y la justicia: la *polis perfecta* de Platón

Sócrates, en su apología y en los diálogos de Platón referentes a su muerte, se refiere a la ley cuyo cumplimiento es la justicia, sin fundamentarlo. La ley es justa, pero no dice por qué es justa.

En *La República (politeia)*, Platón desarrolla la justicia de la ley y la derivar de la razón. No obstante ya no usa el nombre de ley para el conjunto de las leyes. Habla más bien de la justicia de la *polis* (de la república o del Estado según las traducciones. Sistema social es una traducción también posible).

Usa un argumento paradigmático que hace historia. Vuelve a aparecer en los evangelios, en San Agustín, en Martín Lutero y en Adam Smith. Es el argumento a partir de la ética de los ladrones. Tiene un lugar clave en la derivación de la ética de la *polis* en Platón.

Platón se enfrenta a un argumento corriente en su tiempo, según el cual:

El injusto es inteligente y hábil, y el justo no es ni lo uno, ni lo otro... El hombre injusto se parece, por consiguiente, al hombre inteligente y hábil y el justo no se parece a éste ⁶.

Hace una pregunta sorpresiva:

Lo que quería saber yo es si un estado que se hace dueño de otro estado, puede llevar a cabo esta empresa sin emplear la justicia, o si se verá precisado a valerse de ella... hazme el favor de decir si un estado, un ejército, o una *cuadrilla de bandidos y ladrones*, o cualquiera otra sociedad de este género podrían triunfar en sus empresas injustas, si los miembros que la componen violasen, los unos respecto de los otros, todas las reglas de la justicia (*La República*, pág. 1057).

Aquí aparece la ética de la banda de ladrones. Si no cumple con ciertas leyes, ni la banda de ladrones puede funcionar:

¿No sería porque la injusticia daría origen a sediciones, odios y combates entre ellos, al paso que la justicia mantendría entre los mismos la paz y la concordia?... ¿no produciría indudablemente el mismo efecto entre los hombres, sean libres o esclavos y no les hará impotentes para emprender cosa alguna en común? (*La República*, pág. 1058).

Es tal, pues, la naturaleza de la injusticia, ya se encuentre en un estado, ya en un ejército o en cualquiera otra sociedad que, en primer lugar, la hace absolutamente impotente para emprender nada a causa de las querellas y sediciones que provoca (*La República*, pág. 1058).

Hay, en consecuencia, una ética implícita a la misma posibilidad de la acción humana que no es ética de los fines. Independientemente

⁶ Platón, *op. cit.*, pág. 1054.

de los fines, esta ética está presente y se impone. No elige entre fines buenos y fines malos, sino entre caos y orden. Esta ética asegura el orden, sin el cual ninguna acción, buena o mala, es posible. Puede concluir entonces:

Acabamos de ver que los hombres de bien son mejores, más hábiles y más fuertes que los malos; que éstos no pueden emprender nada en unión de otros, y cuando hemos supuesto que la injusticia no les impedía ejecutar en común algún designio, esta suposición no descansaba en la verdad, porque si de hecho eran injustos, emplearían mutuamente la injusticia los unos contra los otros. Es evidente que conservan entre ellos un resto de justicia que los impide dañarse unos a otros al mismo tiempo que causan daño a los demás, y que mediante la justicia es como llevan a cabo sus empresas. A la verdad, la injusticia es la que les hace idear empresas criminales; pero sólo son malos a medias, porque los que son injustos a toda prueba están también en una imposibilidad absoluta de obrar (*La República*, pág. 1059).

Por consiguiente, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y el hombre injusto vivirá mal... Luego el justo es dichoso y el injusto desgraciado (*La República*, pág. 1061).

El eje del argumento es la ética de la banda de ladrones. Si el argumento no la incluyera, obligatoriamente no tendría fuerza. Como ética del orden se trata de una ética de procedimientos. No es un cálculo de ventajas, sino en efecto una ética por cumplir más allá del cálculo de ventajas. Platón deja abierta una ética de los fines, pero no la tematiza con la misma intensidad. En apariencia, la trata como un simple resultado de esta ética del orden y de los procedimientos. Lo puede hacer porque no reduce esta ética a una ética formal, sino que incluye en esta ética del orden también la satisfacción de las necesidades. Inclusive la banda de ladrones tendría que asegurarse mutuamente esta satisfacción de las necesidades. No podría funcionar si unos comen y otros no.

A partir de estos argumentos construye la *polis* ideal: "Construyamos, pues, un estado con el pensamiento" (*La República*, pág. 1079).

Empieza por las necesidades:

Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida? (*La República*, pág. 1079).

Desarrolla toda una visión de la división del trabajo y de las ventajas de la especialización. Sin embargo tienen que formar la *polis*, una sociedad:

Luego si queremos tener bastantes pastos y tierra de labor, nos será preciso robarla a nuestros vecinos; y nuestros vecinos harán otro tanto respecto a nosotros, si traspasando los límites de lo necesario, se entregan también al deseo insaciable de tener... Después de eso ¿haremos la guerra, Glaucón? Porque ¿qué otro partido puede tomarse?

—Pues haremos la guerra.

—No hablemos aún de los bienes y de los males que la guerra lleva consigo. Digamos solamente que hemos descubierto el origen de este azote tan funesto para los estados y para los particulares. Ahora es preciso dar cabida en nuestro estado a un numeroso ejército que pueda ir al encuentro del enemigo y defender de las invasiones del mismo el estado y todo lo que posee (*La República*, pág. 1084).

La *polis* misma resulta ahora una gran banda de ladrones. Platón no reflexiona eso mayormente, sino que deja todo allí. Pero pregunta por la perfección de la *polis*, dado el estado de las cosas.

Se nota enseguida una gran preocupación. Que la *polis* sea organizada como banda de ladrones, no le molesta. Su problema es, cómo evitar que el ejército de la *polis* se transforme dentro de ella en otra banda de ladrones que le robe. Se imagina entonces un sometimiento ideal del aparato militar a la *polis* y su gobierno, que son los magistrados.

La imaginación es extrema y hasta aventurera. Para que no tengan motivos para lanzarse contra la propia *polis*, desarrolla como el ideal para los militares su comunidad de mujeres y bienes; acompañado por una cría sistemática de militares valientes. Sería el remedio contra el instinto de tener de parte de ellos, así que toda la *polis* puede dormir tranquila. En cuanto a sus méritos, quiere reconocerlos por honores y amores. Entonces el aparato militar puede funcionar en perfección:

...es preciso que sean suaves para con sus amigos, y que guarden toda su ferocidad para los enemigos. El ejemplo que prueba que eso es posible, lo encuentra en los perros (*La República*, pág. 1086).

Todo eso lo deriva del criterio formal de una *polis* perfecta de institucionalización perfecta. Incluye en sus derivaciones también la cultura. Inclusive deriva de la idea de la perfección institucional de la *polis* la necesaria enseñanza sobre los dioses y los mitos. No pregunta quién es Dios, sino qué creencia en cuanto a Dios y los dioses corresponde a la *polis* perfecta. Igualmente pregunta cómo tienen que ser interpretados los mitos para que correspondan a la *polis* perfecta. La pregunta es parecida respecto a los militares: cómo tienen que ser tratados para que respondan perfectamente a las necesidades militares de la *polis* perfecta.

También la relación hombre/mujer encuentra su solución justa:

Ya ves, mi querido amigo que en un estado no hay propiamente profesión que esté afecta al hombre o a la mujer por razón de su sexo, sino que habiendo dotado la naturaleza de las mismas facultades a los dos sexos, todos los oficios pertenecen en común a ambos, sólo que en todos ellos la mujer es inferior al hombre (*La República*, pág. 1192).

¿Habrá necesidad de que nos detengamos en algunas excepciones, como el trabajo en lana, la preparación de tortas y de las viandas, trabajos en que las mujeres llevan ventaja a los hombres y en que la inferioridad sería para ellas una vergüenza? (*La República*, págs. 1191s.).

Los mitos tienen que corresponder a la institucionalización perfecta de la *polis*:

Comencemos, pues, ante todo, por vigilar a los forjadores de fábulas. Escojamos las convenientes y desechemos las demás. En cuanto a las fábulas que les cuentan hoy, deben desecharse en su mayor parte (*La República*, pág. 1089).

Eso lo resume Platón:

Y si queremos que los defensores de nuestra república tengan horror a las disensiones y discordias, tampoco les hablaremos de los combates de los dioses, ni de los lazos que se tendían unos a otros; además de que no es cierto todo esto... Si nuestro propósito es persuadirlos de que nunca la discordia ha reinado entre los ciudadanos de una misma república, ni puede reinar sin cometer un crimen, obliguemos a los poetas a no componer nada... que no tienda a este fin. Qué jamás se oiga decir entre nosotros que Juno fue ahrojada por su hijo, y Vulcano precipitado del cielo por su padre, por haber querido socorrer a su madre cuando éste la maltrataba, ni contar todos estos combates de los dioses inventados por Homero, haya o no alegorías ocultas en el fondo de estos relatos (*La República*, pág. 1091).

Del mismo criterio de la perfección de la *polis* se sigue, cómo tienen que ser vistos los dioses:

- Pero ¿el dios no es esencialmente bueno? ¿Debe hablarse de él nunca en otro sentido?...
- Lo que es bueno no es, por tanto, causa de todas las cosas: es causa del bien, pero no es causa del mal.
- Es cierto.
- Por consiguiente, el dios, siendo esencialmente bueno no es

causa de todas las cosas, como se dice comúnmente. Y si los bienes y los males están de tal manera repartidos entre los hombres que el mal domine, el dios no es causa más que de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres y no lo es de todo lo demás. A él sólo deben atribuirse los bienes; en cuanto a los males es preciso buscar otra causa que no sea el dios (*La República*, pág. 1092).

Luego no debemos consentir que se nos representen a los hombres grandes, y menos a los dioses, dominados por una risa que no puedan contener (*La República*, pág. 1106).

El dice cómo deben ser presentados los dioses, y la respuesta la deriva del "bien público" de la *polis*. Si ésta está perfecta, entonces sus dioses se pueden derivar de la perfección de esta *polis*.

Platón no percibe ningún más allá de la *polis*. Ella es el mundo, y de su perfección ideada se deriva la ética, sabiendo Platón muy bien que lo que está derivando es una ética de ladrones. Esta *polis* perfecta es ahora lo que él entiende como la justicia, y las leyes de esta *polis* perfecta son las leyes justas:

Hemos creído que un estado nos ofrecía el modelo que deseábamos, y sobre este fundamento hemos formado uno, el más perfecto que nos ha sido posible, porque sabíamos bien que la justicia habría de encontrarse necesariamente en un estado bien constituido (*La República*, pág. 1165).

Pero esta justicia tiene que pasar a ser organización efectiva de la *polis* y pasar a ser ley vigente. Platón hace allí toda una discusión acerca de si este Estado perfecto también es posible y cómo. Empieza a hablar de la utilidad de su realización:

Nuestro sistema no es sólo posible, sino que además es ventajoso para el estado (*La República*, pág. 1194).

Trataré de convencerte de que no hay cosa más útil para el estado y para los guerreros. Después demostraremos la posibilidad, si te parece conveniente (*La República*, pág. 1196).

Luego sostiene que el Estado perfecto pensado sigue siendo el Estado perfecto, aunque no se puede realizar:

¿Crees que un pintor, después de haber pintado el más bello modelo de hombre que pueda verse y de haber dado a cada rasgo la última perfección, sería menos hábil porque no le fuera posible probar que la naturaleza puede producir un hombre semejante?... ¿qué hemos hecho en esta conversación sino trazar el modelo de un estado perfecto?... ¿no estará bien dicho, aun cuando no

podamos demostrar que se puede formar un estado según este modelo? (*La República*, págs. 1216s.).

Pero, por lo menos no es imposible:

Concluamos por tanto, que si nuestro plan de legislación puede tener lugar, es excelente, y que si la ejecución es difícil, por lo menos no es imposible (*La República*, pág. 1254).

Insiste entonces en que lo que es posible es una aproximación:

¿Es posible ejecutar una cosa precisamente como se la describe?
¿No está, por el contrario, en la naturaleza de las cosas que la ejecución se aproxime menos a lo verdadero que el discurso?...
No exijas, por tanto, de mí que realice con una completa precisión el plan que he trazado; y si puedo hacer ver cómo un estado puede ser gobernado de una manera muy aproximada a la que he dicho, confiesa entonces que he probado, como me exiges, que nuestro estado no es una quimera... (*La República*, pág. 1217).

Platón discute ahora el modo de aproximación que puede darse y la consistencia de las leyes que le corresponden. La aproximación más grande se da en la aristocracia y en la monarquía. No obstante ninguna forma de constitución del gobierno de la *polis* es estable, en todo hay una tendencia a la degeneración. Si no aparecen fuerzas de regeneración, esta degeneración progresa. Aparecen formas de constitución del gobierno inferiores y deterioradas. Las más importantes de Platón son la oligarquía, la democracia y por fin, la tiranía como forma más degenerada. Hay una lógica de este proceso que subyace a todo, y que Platón vincula con el deseo insaciable de las riquezas. Percibe la ley del valor como la gran amenaza que subvierte la *polis*.

Este proceso de degeneración y, por ende, de pérdida de la aproximación al estado ideal, lo ve Platón con mucho pesimismo. Según él, solamente estadistas que sean filósofos, o filósofos que sean estadistas, podrían detenerlo o invertirlo. Pero como no hay tal condición en ninguna parte, la declinación le parece inevitable, lo que hará imposible la realización, siquiera aproximada, de su estado ideal:

Como los filósofos no gobiernen los estados, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaucón, no hay remedio posible para los males que arruinan los estados ni para los del género

humano; ni este estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, aparecerá jamás sobre la tierra, ni verá la luz del día. He aquí lo que ha mucho dudaba si debería decir, porque preveía que la opinión pública se sublevaría contra semejante pensamiento. Porque es difícil concebir que la felicidad pública y la privada dependan de esta condición (*La República*, pág. 1218).

Aparece algo así como una apocalíptica platónica, en la cual al final del proceso Platón ve viniendo un hombre de la perdición que como tirano de los últimos días ejerce la autoridad. Frente a él ya no hay resistencia posible. Describe su ascenso:

Cuando haya consumido todos los bienes de su padre y de su madre, y el enjambre de pasiones se haya multiplicado y fortificado en su corazón, ¿no se verá reducido a forzar las casas, despojar de noche a los transeúntes y robar los templos?

Ni los asesinatos, ni las horribles orgías, ni los crímenes de ninguna clase le detendrán, porque reinando en su alma sólo *el amor tiránico, le inspirará la licencia y el desprecio a las leyes*, y mirando esta alma como un estado sometido a su imperio, le obligará a emprenderlo todo, para tener con qué alimentarle a él y a esa plaga de pasiones tumultuosas que lleva tras de sí, venidas las unas de fuera por las malas compañías y nacidas otras dentro, todas desencadenadas por su propia audacia o libertadas por él mismo (*La República*, pág. 1350).

Semejante hombre debe saber perfectamente el oficio de tirano... El mejor partido que el estado puede tomar en tal caso, es no oponer ninguna resistencia; porque, si no, al menor movimiento que haga, el tirano cometerá contra su patria las mismas violencias que usó contra su padre y su madre; la maltratará, la entregará al poder de los jóvenes relajados que le rodean y reducirá a la esclavitud más dura a esta patria, a esta madre, sirviéndome de la expresión de los cretenses. A este punto irán a parar los deseos del tirano (*La República*, pág. 1351).

A estos tiranos Platón los llama entonces "Hombres sin fe" e "injustos en sumo grado". Tienen los "rasgos que constituyen al perfecto criminal" (*La República*, pág. 1352). El perfecto criminal termina por ser el antípoda del estado perfecto, y producto de una degeneración de ese estado perfecto que de hecho no parece evitable, y ante la cual la resistencia es inviable.

Frente a eso, Platón declara el retiro dada la imposibilidad de detener el curso de los hechos:

Con respecto a mí no me conviene hablar de este *demonio*, que me acompaña y me aconseja sin cesar. Apenas se encontrará otro ejemplo en todo el pasado. Ahora bien, el que, entre este pequeño

número de hombres, gusta y ha gustado la dulzura y la felicidad que se encuentran en la sabiduría, viendo la locura del resto de los hombres y el desorden introducido en los estados por los que se mezclan en su gobierno; no advirtiendo por otra parte en torno suyo a nadie que quiera secundarle en los esfuerzos que había de hacer *para sacar la justicia de la opresión*, de suerte que no tuviese que temer nada por sí mismo; viéndose, como quien dice, en medio de una multitud de bestias feroces, de cuyas injusticias no quiere hacerse partícipe, y a cuya saña en vano intentaría oponerse, seguro de ser inútil a sí mismo y a los demás y de perecer antes de haber podido hacer servicio alguno a la patria y a sus amigos; haciéndose todas estas reflexiones, se mantiene en reposo y entregado exclusivamente a sus propios negocios; y así como un viajero, asaltado por una violenta borrasca, se considera dichoso si encuentra un paredón que le sirva de abrigo contra el agua y los vientos, en la misma forma, viendo que la injusticia reina por todas partes impunemente, considera como el colmo de la felicidad el poder conservar en el retiro su corazón exento de iniquidad y de crímenes, pasar sus días en la inocencia y salir de esta vida con una conciencia tranquila y henchida de bellas esperanzas (*La República*, pág. 1246s.).

Se nota cierta desesperación. Platón no ve salida a partir de su análisis. Ha analizado la ley, ha construido el concepto de una *polis* ideal, pero queda ahora encerrado en su lógica. No puede pensar siquiera una vida humana más allá de la ley, a la cual poder interpelar. Muchas veces ve lo nefasto de las consecuencias, sin embargo vuelve a encerrarse en la ley y la justicia de la ley de la *polis*, que al fin no es más que la eficiencia del funcionamiento de una sociedad pensada a partir del paradigma de la banda de ladrones. Descubre una ética de esta eficiencia, no obstante en esta ética no hay manera de distinguir entre la banda de ladrones y una sociedad humana. Saca conclusiones hasta grotescas, si bien únicamente puede asustarse de lo grotesco que son.

Ve la decadencia de los gobiernos hasta los límites de la construcción de un final apocalíptico. Lo descubre como lógica de la acción en los marcos de la ley. Pero solamente en esos marcos puede pensar salidas. Busca entonces un rey-filósofo para invertir la tendencia, sin embargo sabe que no va a haber tal rey-filósofo.

Ve el cuerpo como la cárcel del alma, y el alma pura como instancia del cumplimiento de la ley ideal. Pero como el alma vive necesariamente en esta cárcel del cuerpo, el cuerpo la corrompe. La razón de la decadencia es la vida corporal del alma que tendría que salir del cuerpo para poder vivir su libertad.

Viéndolo así, se descubre que el rey-filósofo en Platón aparece precisamente porque él no descubre ningún sujeto viviente que enfrente a la ley. ¿Quién puede detener la decadencia producida por la ley y su cumplimiento? En el mensaje cristiano aparece una

instancia que Platón no sospecha: el sujeto viviente que como sujeto necesitado se rebela frente a la ley. Es el sujeto que sufre la decadencia de la ley, y que es la única instancia para enfrentarla. No obstante, en esta visión el cuerpo ya no es cárcel del alma. Más bien la ley ahora, y con mucha claridad en Pablo, es vista como la cárcel del cuerpo que tiene un alma vivificante que no es sustancia. La ley es la cárcel del cuerpo, ese es el mensaje paulino en cuanto a la ley. Aparece entonces la utopía de una libertad más allá de la ley: es la utopía de la Nueva Tierra del Apocalipsis cristiano, que es una tierra sin árbol prohibido, por tanto un orden sin ley. Es la utopía de esta tierra como una tierra sin la muerte. No hay ningún rey-filósofo, ni Dios lo es. Dios se piensa ahora como "todo en todos".

Esa comprensible que este mensaje aparezca en el siglo I como un gran mensaje de libertad, que rompe los límites del encierro de toda libertad en la jaula de una *polis* idealizada, y de un pensamiento a partir del poder que no deja ningún espacio para el sujeto.

6. El platonismo en el cristianismo

Este breve análisis de algunas reflexiones de Platón, deja clara la importancia de la enorme influencia de Platón en el cristianismo. Pero igualmente es visible que en la lógica del pensamiento de Platón no hay ninguna respuesta posible al mensaje cristiano. Cualquier platonización del cristianismo tiene que pasar por la cristianización del platonismo.

Aparecen paralelismos de los cuales es difícil saber si se deben a influencias sobre el cristianismo, a la influencia de alguna tercera fuente o simplemente a la casualidad. Sin embargo son llamativos porque muchas veces no comportan identidad, sino diferencias marcadas. Estas diferencias siempre tienen que ver con la ubicación de la ley, y por consiguiente del cuerpo. Tienen que ver con la visión del cuerpo como cárcel del alma frente a la ley como cárcel del cuerpo.

Un paralelismo notable está en la visión del último juicio. Este no pertenece a la tradición judía, pero aparece con igual fuerza tanto en la tradición cristiana como en la platónica. En el desenlace del último juicio hay dos extremos. Un extremo es la salvación definitiva, el otro la perdición definitiva. No obstante existen diferencias. Cuando Sócrates cree entrar en la salvación definitiva, la imagina como una liberación definitiva sin cuerpo. Salir del cuerpo para siempre. Los condenados a la perdición definitiva son almas torturadas en el Tártaro, del cual no hay escape. En la visión cristiana aparece la salvación definitiva como Nueva Tierra, una vida corporal completamente lograda. La perdición, en cambio, es la desaparición en el lago de fuego o azufre, que en el Apocalipsis

es imaginado muy probablemente según el Tártaro de Platón. Pero también se trata de la perdición de seres corporales.

Sin embargo hay etapas intermedias. Platón tiene dos. Una de ellas, la que no cometió crímenes graves. Estos son castigados y después tienen su tiempo de felicidad, para volver a ser reencarnados luego en la vida corporal, donde el cuerpo vuelve a ser la cárcel del alma. La otra etapa intermedia es para algunos que han sido arrojados al lago del Tártaro, en cuanto han sido criminales, pero de los peores. Ellos tienen cada año un chance para volver, si consiguen convencer a sus víctimas de que les perdonen. Si no se les perdona, retornan al Tártaro hasta que consigan este perdón. No es ningún Dios quien perdona, sino que quienes los pueden perdonar son exclusivamente sus víctimas.

En la recepción cristiana del último juicio hay sólo una etapa intermedia que es el purgatorio. En la creencia popular existe desde los comienzos, pero hasta la Edad Media fue aceptada por la dogmática. Allí los condenados sufren castigo hasta que sus pecados sean purgados, y van entonces a la salvación definitiva. La otra etapa intermedia prácticamente desapareció con la idea de que Dios perdona, y no las víctimas. Apenas sobrevive marginalmente en la tradición cristiana cuando, por ejemplo, Bossuet sostiene que los ricos únicamente pueden entrar al cielo si los pobres les dan el pase, o como lo dice Bossuet, los "naturalicen".

Hay otro paralelismo que es más claro, aun bajo el aspecto de la ley. La visión platónica de la decadencia de los gobiernos hasta su extremo del dominio del tirano, no es propiamente histórica. No obstante aparece en el Apocalipsis cristiano en una interpretación de la historia de la salvación, un concepto de historia que viene de la tradición mesiánica y apocalíptica judía. También ésta tiene la visión de un gobernante extremo al final de la decadencia que ocurre con el imperio llamado Babilonia. Es la figura del anti-cristo, gobernador último de perdición. La imaginación del tirano en Platón y del anti-cristo en la tradición paulina es muy llamativa.

Platón describe al tirano como alguien que "inspira la licencia y el desprecio de las leyes", como "hombre sin fe", como "injusto en sumo grado" y como "perfecto criminal". En la tradición paulina se describe al anti-cristo como "apóstata", "hombre impío" (sin ley: *anomos*), "lleva el nombre de Dios o es objeto de culto", pero que, bajo el influjo de Satanás" realiza "toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y todo tipo de maldades que seducirán" (2 Tes. 2, 3-10). En Platón desprecia las leyes, en Pablo es un hombre sin ley. Platón difícilmente puede concebir una dominación "sin ley". Pensando a partir de la ética de la banda de ladrones, también el tirano tiene que tener un núcleo de esta ética para poder realizar sus empresas criminales. Por ende desprecia las leyes. En la tradición paulina, en cambio, el hombre sin ley es aquel que no

tiene más consideración que esta ética de la banda de ladrones. No tiene "ley de Dios", no tolera sujetos.

Una diferencia parecida aparece en otro paralelismo. Cuando Platón quiere resumir el esfuerzo necesario por hacer, habla de "los esfuerzos que había de hacer para *sacar la justicia de la opresión*" (*La República*, pág. 1246). En un contexto muy parecido, Pablo habla de la "impiedad e injusticia de los hombres que *aprisionan la verdad en la injusticia*" (Rom. 1, 18). En Platón se trata de una opresión que viola la justicia, entendiendo por justicia la ley. La opresión abusa de la ley, como ya lo había mostrado en el juicio contra Sócrates. En Pablo la injusticia aprisiona la verdad, que es la verdad sobre la ley. La injusticia que aprisiona la verdad produce la mentira, según la cual la justicia es idéntica al cumplimiento de la ley ⁷. Por eso, para Pablo es tan importante señalar el engaño, la mentira, las seducciones. Si la opresión fuera nada más una violación de la ley, entonces no tiene por qué engañar. Tiene que engañar, sin embargo, en cuanto la injusticia se comete cumpliendo la ley, haciéndose pasar como la verdadera justicia. Las formulaciones parecidas contienen sentidos contrarios.

7. Agustín: la constitución de la cristiandad por la recepción del platonismo

El pensamiento de Platón ya está presente en el mensaje cristiano. No obstante este mensaje se le opone desarrollando el sujeto viviente enfrentado a la ley. Lo vimos en la forma como se analiza la muerte de Jesús de manera antitética a la muerte de Sócrates. Lo mismo volvimos a ver en relación al pensamiento de Platón en las otras partes del mensaje cristiano.

El distintivo, en última instancia, es el concepto del pecado que se comete cumpliendo la ley. Está en el centro del mensaje cristiano. Pero con eso está en el centro de este mensaje el sujeto viviente, que es el sujeto necesitado que se rebela frente a la ley y la interpela. Eso implica el punto de vista de este mensaje. Es el punto de vista de los seres humanos de abajo, los oprimidos y explotados. Son ellos los que viven diariamente explotados y oprimidos bajo el cumplimiento de la ley. Su situación de explotación y opresión no se explica por ninguna transgresión de la ley. Sus explotadores y opresores actúan respaldados por la ley, los tribunales y la policía. Por eso no pueden concebir su libertad sino desde un más allá de la ley. Es una reivindicación frente a la ley. Este más allá podría llamarse bien

⁷ Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI, 1991, pág. 115.

común, sin embargo en el lenguaje del Jesús de los sinópticos es el reino de Dios, del cual Jesús dijo: El reino de Dios está entre ustedes. A partir de allí se interpela la ley.

En el mensaje cristiano está el punto de vista de ellos. No es un punto de vista "partidario". Es el único punto de vista objetivo que existe. Pero se trata de una objetividad visible solamente a partir de este punto de vista. Desde este punto de vista nace la reivindicación del sujeto viviente.

Cuando el cristianismo convierte progresivamente la población del Imperio Romano, hay cada vez más cristianos romanos que dejan de percibir este punto de vista de su propio origen. Agustín ya es un aristócrata del imperio que se convierte al cristianismo. No mira al imperio desde el punto de vista de los explotados y oprimidos, sino a partir de la ley. El se ha formado en la filosofía de Platón y mantiene su punto de vista a partir del poder ejercido por la ley. No obstante como cristiano mantiene la reflexión sobre el más allá de la ley expresada en el reino de Dios, por tanto también la reflexión sobre la injusticia de la ley. Pero mantiene eso suprimiendo el sujeto. El reino de Dios deja de ser un reclamo frente a la ley; se transforma en su "ciudad de Dios", cuya esperanza está más allá de la constitución de la ciudad terrestre en la cual se desenvuelve la vida diaria. No está simplemente en un cielo *post mortem*, sino que su presencia en la vida presente ya no interpela la vida de la ciudad terrestre, la lamenta. Agustín desarrolla lo que Hegel llamaba la conciencia infeliz. No ve la ciudad terrestre del imperio como ciudad justa sino injusta, sólo que su injusticia la explica por algún pecado original. Y no admite un sujeto legitimado para interpellarla.

Al igual que Platón, Agustín ve toda la ética a partir de la ética de la banda de ladrones. La presenta como una ética de la paz. Los ladrones, para poder llevar a cabo su empresa criminal, tienen que asegurar la paz entre ellos. Luego, a pesar de que haya guerra, toda guerra también presupone alguna paz dentro de las partes en guerra. Hay paz sin guerra, no obstante no hay guerra sin paz. Pero quien persigue la guerra, busca una paz, impuesta por él mediante la guerra:

Por donde consta que la paz es el deseado fin de la guerra, porque todos los hombres, aun con la guerra buscan la paz, pero ninguno con la paz busca la guerra. Hasta los que buscan perturbar la paz en que viven, no es porque aborrecen la paz sino por tenerla a su albedrío. No quieren, pues que deje de haber paz, sino que haya la que ellos desean ⁸.

⁸ San Agustín: *La ciudad de Dios*. México D. F., Porrúa, 1970, XIX, 12, pág. 479.

Donde hay guerra, los vencidos se someten para tener paz:

Porque la vencida se rinde y sujeta a la victoriosa, pues prefiere y estima más cualquiera paz y vida sosegada que el dominio, y aunque la libertad; de suerte que causan gran admiración los que han querido mejor perecer que servir (San Agustín, XVIII, 2, pág. 423).

La *pax romana* no es otra cosa que ésta:

Pero dirán que por lo mismo la imperiosa ciudad de Roma, para la conservación de la paz política en las naciones conquistadas, no sólo les obligó a recibir el yugo sino también su idioma, para lo cual no faltaron, sino que sobraron intérpretes. Es verdad; mas esto, ¿con cuántas y cuán crueles guerras, y con cuánta mortandad de hombres, y con cuánto derramamiento de sangre humana se alcanzó? Y con todo, no por ello, habiendo acabado todo esto, acabó la miseria de tantos males pues aunque no hayan faltado ni falten enemigos, como los son las naciones extranjeras, con quienes se ha sostenido y sostiene continua guerra, sin embargo, la misma grandeza del imperio ha producido otra especie peor de guerras, y de peor condición, es a saber, las sociales y civiles, con las cuales se destruyen más infelizmente los hombres, ya sean cuando traen guerra por conseguir la paz, ya sea porque temen que vuelva a encenderse (San Agustín, XIX, 7, pág. 477).

El paradigma de esta paz de Babilonia es precisamente la banda de ladrones, y Agustín considera a todo Estado una banda de ladrones:

Finalmente, aun cuando por sediciones y discordias civiles se apartan y dividen unos de otros, si con los mismos de su bando y conjuración no tienen alguna forma o especie de paz, no hacen lo que pretenden. Por eso los mismos bandoleros, para turbar con más fuerza y con más seguridad suya la paz de otros, desean la paz con sus compañeros (San Agustín, XIX, 12, pág. 479).

Nos cuenta entonces el pasaje del ladrón a rey, que condensa la esencia del imperio en la percepción de Agustín:

Aún más: cuando alguno es tan poderoso y de tal manera huye el andar en compañía que a ninguno se descubra, y saltando y prevaleciendo solo, oprimiendo y matando los que puede, roba y hace sus presas, por lo menos con aquellos que no puede matar y quiere que no sepan lo que hace, tiene alguna sombra de paz. Y en su casa, sin duda, procura vivir en paz con su mujer y sus hijos, y con los demás que tiene en ella; y se linsojea y alegra de que éstos obedezcan prontamente a su voluntad; porque si no, se enoja, riñe y castiga, y aun si ve que es menester usar de rigor y

crueidad, procura de este modo la paz de su casa, la cual ve que no puede haber si todos los demás en aquella doméstica compañía no están sujetos a una cabeza que es él en su casa. Por tanto, si llegase a tener éste debajo de su sujeción y servidumbre a muchos, o a una ciudad, o a una nación, de manera que le sirviesen y obedeciesen, como quisiera que le sirvieran y obedecieran en su casa, no se metiera ya como ladrón en los rincones y escondrijos, sino que, como rey, a vista de todo el mundo, se engrandeciera y ensalzara, permaneciendo en él la misma codicia y malicia. Todos, pues, desean tener paz con los suyos, cuando quieren que vivan a su albedrío; porque aun aquellos a quienes hacen la guerra, los quieren, si pueden, hacer suyos, y en habiéndolos sujetado, imponerles las leyes de su paz (San Agustín, XIX, 12, págs. 479s.).

No se debe llamar paz esta perversión de la paz:

Así, pues, la soberbia imita perversamente a Dios, puesto que debajo del dominio divino no quiere la igualdad con sus socios, sino que gusta imponer a sus aliados y compañeros el dominio suyo, en lugar del de Dios; aborreciendo la justa paz de Dios, y amando su injusta paz. Sin embargo, no puede dejar de amar la paz, cualquiera que sea; porque ningún vicio hay tan opuesto a la naturaleza que cancele y borre hasta los últimos rastros y vestigios de la naturaleza... la paz de los malos, en comparación de la de los buenos, no debe llamarla paz el que sabe estimar y anteponer lo bueno a lo malo, y lo puesto en razón a lo perverso (San Agustín, XIX, 12, pág. 481).

Agustín, entonces, puede ser muy duro en su crítica a esta ciudad terrestre. En lo que se refiere a la ley del valor, hay pasajes que coinciden casi textualmente con las críticas que Marx hace en sus manuscritos económico-filosóficos.

Desde luego, Agustín ahora no puede derivar a la manera de Platón una *polis* o un imperio perfecto. El imperio no es un mundo para perfeccionar, porque la sociedad perfecta está más allá de la ciudad terrestre organizada por el imperio. Es la ciudad de Dios que peregrina en esta tierra y convive con la ciudad terrestre, pero es a la vez la ciudad de Dios en el cielo. Esta sociedad de Dios asegura la paz de Dios, sin embargo no puede sustituir la paz de Babilonia que aparece con la ciudad terrestre. Inclusive la presupone.

Todo el uso de las cosas temporales en la ciudad terrena se refiere y endereza al fruto de la paz terrena, y en la ciudad celestial se refiere y endereza al fruto de la paz eterna (San Agustín, XIX, 14, pág. 483).

Por eso el uso de las cosas necesarias para esta vida mortal es común a fieles o infieles y a una y otra casa, pero el fin que tienen al usarlas es muy distinto.

También la Ciudad terrena que no vive de la fe, desea la paz terrena, y la concordia en el mandar y obedecer entre los ciudadanos la encamina a que observen cierta unión y conformidad de voluntades en las cosas que conciernen a la vida mortal. La Ciudad celestial, o, por mejor decir, una parte de ella que anda peregrinando en esta mortalidad y vive de la fe, también tiene necesidad de semejante paz, y mientras en la Ciudad terrena pasa como cautiva la vida de su peregrinación, como tiene ya la promesa de la redención y el don espiritual como prenda, no duda sujetarse a las leyes en la Ciudad terrena, con que se administran y gobiernan las cosas que son a propósito y acomodadas para sustentar esta vida mortal; porque así como es común a ambas la misma mortalidad, así en las cosas tocantes a ella se guarde la concordia entre ambas Ciudades (San Agustín, XIX, 17, pág. 485).

Pero goza de ella en esta vida, y también nos interesa a nosotros, porque entre tanto que ambas ciudades andan juntas y mezcladas, usamos también nosotros y *nos servimos de la Paz de Babilonia*, de la cual se libra el pueblo de Dios por la fe, de forma que entre tanto anda peregrinando en ella (San Agustín, XIX, 26, pág. 493).

La paz de Babilonia es una mala paz, pero no hay otra para la ciudad terrestre. Por consiguiente, la ciudad de Dios "no duda sujetarse a las leyes en la Ciudad terrena". Ambas comparten la misma mortalidad, por tanto, la ciudad terrestre provisiona "las cosas necesarias para esta vida mortal". Para tenerlas, hay que afirmar las leyes de esta ciudad terrestre.

Como resultado, la ciudad terrestre es tan firmemente afirmada en sus leyes como ya ocurrió en Platón. Su justicia es justicia por cumplimiento de las leyes, y sigue siendo inquebrantable. Las leyes son leyes absolutas, frente a las cuales no se vislumbra ningún sujeto que las pueda interpelar. Sin embargo, a la vez esta justicia y paz son lamentables a la luz de la paz y la justicia de la ciudad de Dios que peregrina en esta tierra. Está presente y hace ver que hay otra paz y hay otra justicia, aunque no sean las de la ciudad terrestre, y no pueden serlo ⁹.

⁹ Sin embargo, Agustín busca una respuesta: "Sin la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios?". Capítulo IV, pág. 82.

No obstante entrega el cuidado de la justicia al rey, sea este malo o bueno. Si es malo, no hay derecho de rebelión, sino que hay entonces una prueba de virtud personal que se muestra en aguantarlo. Capítulo III, pág. 82.

No llega más allá de la bondad del "padrino". Además, no da criterios de la justicia. Esta reflexión vuelve en Maritain: "Échase por ahí de ver, dicho sea de paso, que el bien común no es solamente un conjunto de ventajas y de utilidades, sino rectitud

La ciudad terrestre es así, y será así. Cuando habla de las guerras justas hace esta reflexión también "Dirán que el sabio sólo hará la guerra justamente, como si por lo mismo no le hubiese de pesar más", y

...la iniquidad de la parte contraria es la que da ocasión al sabio a sustentar la guerra justa, esta iniquidad debe causarle pesar (San Agustín, XIX, 7, pág. 477).

Hay guerras justas, pero es triste que las haya. Eso por un lado es profundamente humano, porque hace constar que tampoco la guerra justa es justa, aun cuando sea inevitable. Porque entonces tampoco la guerra justa es una guerra en la cual es lícito todo, y no puede justificarse cualquier medio. No obstante todo eso apunta a lo que posteriormente se llamará el "valle de lágrimas", en el cual la humanidad hace su caminata y que debe su existencia al pecado original y todos los pecados que se originaron en él. No es de extrañar que con el desarrollo de estas posiciones de Agustín empieza la mística de la culpabilidad que determinará todo cristianismo futuro, y que en el mensaje cristiano no existe.

Por otro lado, en esta reflexión desaparece el sujeto viviente como instancia y la referencia a la ciudad de Dios lo reemplaza. En el sujeto viviente el más allá de la ley está más acá de la ley. Es una trascendencia inmanente que interpela. En la ciudad de Dios es más allá de la ley presente, en el peregrinaje de esta ciudad de Dios en la tierra que ocurre en los intersticios de la ciudad terrestre, teniendo a la ciudad terrestre como su base en la cual no interfiere.

El sujeto viviente, en el cual está presente el reino de los cielos en esta tierra interpelando la ley, es sustituido por la ciudad de Dios. Pero no desapareció simplemente, sino que vuelve como enemigo por enfrentar. Es ahora una instancia hereje, de la cual hay que proteger a la ciudad terrestre. Como hereje condenado sigue presente, si bien en forma negada. La ciudad de Dios mantiene el

de vida, fin bueno en sí, al que los antiguos llamaban *bonum honestum*, bien honesto; porque por un lado es una cosa moralmente buena en sí misma el asegurar la existencia de la multitud; y por otra parte, la existencia justa y moralmente buena de la comunidad debe ser de esa manera asegurada; y sólo a esta condición, a condición de estar conforme con la justicia y la bondad moral, *el bien común es lo que es, bien de un pueblo, bien de la una ciudad; y no el bien de una pandilla de gangsters y de asesinos*. Por eso la perfidia, el menosprecio de los tratados y de la fe jurada, el asesinato político y la guerra injusta pueden ser útiles a un gobierno, y procurar, por el momento al menos, ciertas ventajas a los pueblos que de esas cosas echan mano; mas esos medios llevan por naturaleza, en cuanto actos políticos, es decir, en cuanto orientan en cierto modo la conducta común, a la destrucción del bien común de esos pueblos". Maritain, Jacques: *La persona y el bien común*. Quito, FESO, 1988, págs. 49s.

más allá de la ley, sin embargo lo orienta ahora precisamente en contra del sujeto que está en su origen.

En Agustín eso todavía no es muy explícito, pero es ya notable. El problema aparece en su discusión sobre la corporeidad. En relación con el platonismo éste es el problema clave. No obstante es igualmente clave en relación al sujeto viviente. Por eso, la negación de la corporeidad es el disfraz detrás del cual está la negación del sujeto.

Pero esta discusión sobre el lugar de la corporeidad es también el punto más central del conflicto que tiene Agustín con Platón. Agustín no puede aceptar la negación del cuerpo como está presente en todo el pensamiento de Platón. Para Platón, la liberación del alma significa liberarse del cuerpo. Este es la cárcel del alma, y el alma tiene que ser libre de él. El mensaje cristiano está demasiado concentrado en la corporeidad, para que Agustín pueda sostener eso. En el mensaje cristiano la corporeidad está centrada además en el sujeto. El sujeto viviente es sujeto necesitado —esto es corporalmente necesitado—, y como tal es un sujeto legítimamente rebelde. No se puede negar este sujeto sin negar la corporeidad en la cual se sustenta.

Agustín se halla en esta disyuntiva. Tiene que negar la corporeidad del sujeto viviente para poder negar a éste. Pero tiene que negar asimismo la negativa platónica a la corporeidad. Concibe entonces dos corporeidades: una carnal y la otra espiritual. Niega la corporeidad carnal para sostener, frente a Platón, la corporeidad espiritual. La confrontación ya no es, para Agustín, la del alma y el cuerpo como lo es para Platón, sino la de la corporeidad espiritual y la corporeidad carnal. Eso es su revolución en el platonismo, que definirá el futuro del Occidente. Sigue siendo dualista, sin embargo los polos cambian sustancialmente. Para Agustín hay un cuerpo liberado, pero no es el cuerpo carnal. Este sigue siendo cárcel del alma. El cuerpo espiritual, en cambio, no es cárcel del alma, sino que en él ella se libera.

Agustín discute esto en términos aparentemente muy alejados de la realidad concreta. Para discutirlo, se refiere a la imaginación cristiana de la vida eterna después de la muerte. También para Agustín esta vida eterna hay que concebirla como vida corporal. No obstante polariza entre corporeidades.

Lo hace enfrentándose con un cristianismo popular, cuya imaginación de la vida eterna corporal es la de un gran banquete. La imaginación viene directamente de las enseñanzas de Jesús, como las presentan sobre todo los evangelistas sinópticos. Con frecuencia Jesús hace la comparación: "el reino de los cielos es como un banquete". A partir de las imágenes del milenio y de la Nueva Tierra al final del Apocalipsis, es fácil imaginar el gran banquete de la vida eterna en una tierra de abundancia. Tenemos

muchos testimonios de eso que vienen en particular de la comunidad cristiana de Lyon. Como utopía es la utopía correspondiente al sujeto viviente. Por eso, la misma utopía vuelve a aparecer en las comunidades cristianas de América Latina en la actualidad. Al afirmar el sujeto viviente, desarrollan la imaginación del cielo como un gran banquete, en el cual todos y cada uno tienen su lugar. Se podría tener utopías de este tipo sin desarrollar necesariamente el concepto del sujeto viviente, pero difícilmente se puede desarrollar el concepto del sujeto viviente sin que aparezca esta utopía. Por tanto, por la negación de esta utopía se niega al sujeto viviente.

Ciertamente, quien se imagina la vida eterna como un gran banquete defiende el derecho de que la vida presente sea un pequeño banquete, al cual sigue el grande. Cuando lo reivindica como sujeto viviente, tiene que interpelar la ley y cuestionar una dominación que explota y oprime.

Agustín enfrenta a estos movimientos:

Pero como dicen que los que entonces resucitaren han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no sólo no guardan moderación alguna, sino exceden los límites de la misma incredulidad, por ningún motivo puede creer esto ninguno sino los carnales. Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra significa Milenarios (San Agustín, XX, 7, págs. 502s.).

Los llama espirituales, pero hace entender que cayeron en las trampas de los carnales. Agustín no puede aceptar que un banquete pueda ser algo espiritual, en tanto que estos movimientos lo consideran y lo viven así. Agustín le contrapone, precisamente en su discusión con Platón y los platónicos, su concepto de la corporeidad espiritual, que en efecto es lo contrario. Frente a Porfirio, un filósofo platónico, sostiene:

Opina Porfirio... que, a fin de que el alma sea bienaventurada debe huir de todo lo que es cuerpo. Luego no aprovecha lo que insinuamos que había de ser incorruptible el cuerpo si el alma no ha de ser bienaventurada si no es huyendo de todo lo que es cuerpo (San Agustín, XXII, 26, pág. 596).

Agustín conserva el concepto platónico del alma eterna como sustancia verdadera. El mira el cuerpo desde esta alma. Frente a la corporeidad paulina ese es un cambio profundo. Allí el alma es la fuerza vivificante del cuerpo, mas no una sustancia aparte que tenga desde su ser de alma una relación con el cuerpo. Para Agustín, en cambio, ella es sustancia y el cuerpo es estorbo para el alma. Sin embargo no lo es de manera necesaria. Si el cuerpo es

incorruptible, se somete perfectamente al alma y ésta es por completo libre, aunque tenga cuerpo. Agustín hace a partir de allí su diferencia entre cuerpo corruptible y mortal, y cuerpo incorruptible e inmortal. Como cuerpo corruptible es un disturbio del alma, en consecuencia su cárcel. En cambio, como cuerpo incorruptible es el servidor más perfecto del alma. El alma de Agustín, al igual que el alma de Platón, es un señor que tiene el destino de dominar. Para Platón se sigue que este dominio perfecto sobre el cuerpo es imposible, siendo el cuerpo mortal y lleno de reacciones propias que impiden al alma su vida concentrada. Para Agustín se sigue que el cuerpo corruptible es en efecto este amarre del alma, pero que hay un cuerpo incorruptible que es esclavo perfecto del alma y que la apoya en todo lo que sea de su voluntad.

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 (San Agustín, XXII, 26, pág. 596).

Por eso puede decir que

...cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará ya ni comprimirá el alma, sino, siendo incorruptible, no estorbará (San Agustín, XXII, 29, pág. 599).

Entonces, "donde quisiera el espíritu, allí luego estará el cuerpo" (San Agustín, XXII, 30, pág. 601).

El cuerpo ya no interfiere en la ley del alma, sino que la cumple perfectamente. Por eso el cielo de Agustín es una vuelta al paraíso, pero con seres humanos que esta vez no comerán del árbol prohibido. El cielo del mensaje cristiano, en cambio, es una Nueva Tierra en la cual no hay árbol prohibido. Los cristianos del mensaje cristiano tenían horror de una vuelta al paraíso.

El alma de Agustín es un domador de una bestia salvaje que se llama cuerpo corruptible, y que anhela un cuerpo incorruptible que se deja domar a la perfección. Sobre este cuerpo perfectamente domado dice:

Con todo, el movimiento y la quietud, como la misma hermosura, será decente cualquiera que fuere, pues no ha de haber cosa que no sea decente... y no querrá el espíritu cosa que no pueda ser decente al espíritu y al cuerpo (San Agustín, XXII, 30, pág. 601).

Este cuerpo que no estorba al alma, no puede tener derechos a partir de su corporeidad. Como todo es imperfecto, este cuerpo hay que tomar en cuenta que come, etc., sin embargo todo eso es estorbo para el alma. Es la cárcel que el alma siente y de la cual quiere salir para tener un cuerpo que le sirva, pero que no tenga necesidades.

El cuerpo incorruptible de Agustín es el ideal de todos los dominadores. Escucha a la perfección sus órdenes, y no reclama ni comida: es un obrero que hace un trabajo perfecto por un salario cero. Es una utopía que parece aquí que no es platónica, no obstante es pensada en continuación directa con el pensamiento platónico. Pero, evidentemente, implica la negación completa del sujeto viviente que vive a partir del cuerpo y de la satisfacción de sus necesidades. Es una utopía de la ley, cuya realización se promete como resultado del cumplimiento perfecto de la ley.

Es la esencia de la ciudad de Dios de Agustín. Solamente en apariencia es un más allá de la ley. Es una idealización de la ley más allá de todas las imaginaciones de la *polis* perfecta de Platón. La sociedad perfecta resulta ser sometimiento perfecto del cuerpo al alma, y del alma a Dios. También Agustín promete ahora que el ser humano será igual a Dios. Pero sólo por renuncia a la rebelión frente a la ley. Sobre la vida en el cielo indica:

Allí, estando tranquilos, quietos y descansados, veremos que El es Dios que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: "seréis como dioses" y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión. Porque ¿qué hicimos sin El, sino deshacernos, enojándole? Por El, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo El es Dios, de quien estaremos llenos cuando El será todas las cosas en todos (San Agustín, XXII, 30, pág. 603).

Esta rebelión, pues, se vincula con un antisemitismo que tran-
juma la responsabilidad por la crucifixión de Jesús en una culp-
judía eterna y sustancializada:

Porque les pesará en aquel día a los judíos, aun a aquellos que entonces han de recibir el espíritu de gracia y misericordia, por haber perseguido, mofado y ultrajado a Cristo en su Pasión, cuando volvieron los ojos a El y le vieron venir en su majestad y reconocieron en El a Aquel a quien, abatido y humillado, escarnecieron y burlaron sus padres. Aunque también los mismos padres, los autores de aquella tan execrable tragedia, resucitarán y le verán: mas para ser castigados, no para ser corregidos...

Pero así como decimos a los judíos: vosotros matasteis a Cristo, aunque este crimen no lo cometieron ellos, sino sus padres, así también éstos se dolerán y les pesará de haber hecho en cierto modo lo que hicieron aquellos de cuya stirpe ellos descenden. Y aunque habiendo recibido el espíritu de gracia y misericordia, siendo ya fieles, no serán condenados con sus padres que fueron impíos, con todo, se dolerán como si ellos hubieran perpetrado el execrable crimen que sus padres cometieron. No se dolerán,

pues, porque les remuerda la culpa del pecado, sino que sentirán con afectos de piedad (San Agustín, *XX*, 30, pág. 532).

La rebeldía del sujeto viviente ahora es demoniaca. Agustín tiene aquí una imagen del demonio que es luciférica, sin usar todavía el nombre. El no conoce aún el nombre de Lucifer en aplicación al demonio. Para Agustín, Lucifer sigue siendo un nombre de Jesús. A partir del siglo XI este demonio rebelde se llamará Lucifer.

Desde luego, quien se imagina el cielo como sometimiento perfecto, trata de realizar este ideal ya aquí en la tierra. La utopía de Agustín se transforma, por eso, en exigencia ética aquí. Eso ocurre un poco más tarde, con la constitución del imperio cristiano a partir del siglo XI.

El ideal de perfección llega a ser entonces el del dominio perfecto del alma sobre el cuerpo corruptible, en nombre de la aproximación al cuerpo incorruptible. La ascesis de perfección lucha contra el cuerpo corruptible en nombre del cuerpo incorruptible. Es el ideal de Bernardo de Claraval. Es la lucha del cuerpo abstracto contra el cuerpo concreto, del hombre abstracto contra el hombre concreto.

De esta manera, Agustín ya tiene elaborados los elementos decisivos del imperio cristiano posterior. En su centro está la ética del cuerpo abstracto en contra del cuerpo concreto. Esta se vincula con el poder del imperio por la condena de la rebelión en cualquier sentido que se tacha ahora como participación en la rebelión del ángel en el cielo, que es la rebelión luciférica. Por encima está la ley de la ciudad terrestre, cuya justicia es exclusiva responsabilidad del rey-Emperador. Esta ley es absoluta bajo la ley eterna que es esencia de Dios, y en relación a la cual el rey es rey por gracia de Dios. Dios es rey de los reyes en la forma de su hijo Cristo, pantócrator y Cristo-rey, Hijo de Dios Salvador del mundo. Por ende asume todos los títulos divinos del Emperador romano. Este imperio es universal, es decir aspira de modo legítimo al dominio de toda la tierra.

La ética del cuerpo abstracto resulta sumamente agresiva en su historia posterior. Es la ética del imperio cristiano medieval, que en el sujeto se dirige contra todas sus reacciones corporales y sensoriales, pero que en la sociedad se dirige contra las brujas y los herejes. No sólo contra la corporeidad mágica, sino contra toda corporeidad espontánea también ¹⁰. Uno de los choques más grandes que

¹⁰ Bernardo de Claraval dice lo siguiente sobre el amor a Dios: "Todos los afectos humanos se funden de modo inefable, y se confunden con la voluntad de Dios.

produce es con los movimientos gnósticos, en especial los cátaros. Estos conservan la visión del alma y el cuerpo de la formulación platónica anterior a Agustín. Conciben la salvación del alma por la huida del cuerpo. Los inquisidores detectaron a los cátaros por una pregunta que aparece en todos los interrogatorios que se conocen de este tiempo. Es la pregunta por la resurrección de la carne. El platónico no la puede aceptar, mientras que el inquisidor la entiende en el sentido del cuerpo abstracto formulado por Agustín. Esta diferencia es tomada tan en serio, que se extermina la población cántara en provincias enteras. Se nota que el cristianismo no es "platonismo para el pueblo", tal como Nietzsche lo entiende. Se muestra enemigo feroz de aquel movimiento popular que son los cátaros, y que en efecto puede ser considerado como un "platonismo para el pueblo". Lo que este cristianismo realiza es más bien un "platonismo del cuerpo abstracto", que es un asunto de todo el sistema de poder. Fue impuesto al pueblo a sangre y fuego.

La conceptualización del cuerpo abstracto en su lucha con el cuerpo concreto se puede considerar como el nacimiento de la modernidad, y el imperio cristiano como el período de revolución cultural que crea el sujeto que la puede sustentar. Es el sujeto que considera a todo el mundo corporal como un gran espacio homogéneo disponible para la acción de su voluntad, con la obligación de someterlo a ésta. El resultado es el sujeto, tal como lo formula Descartes. Es *res cogitans* frente a la *res extensa*. Recién ahora es posible la ciencia empírica moderna y la transformación de la ley del valor en la ley que organiza la totalidad de la sociedad. Laboratorio y mercado total son el desenlace de la imposición del cuerpo abstracto sobre el cuerpo concreto. El mundo es objeto y nada más. Pero es objeto de una voluntad que piensa, un alma eterna secularizada que busca un cuerpo en perfecto sometimiento a su voluntad, secularizado como materia bruta.

El cuerpo concreto y espontáneo es ahora amenaza y el lugar de la irracionalidad, y la racionalidad es su sustitución por el cuerpo abstracto. Todo este pensamiento, entonces, es antisensual y antisexual. Aparece la primera máquina que es el paradigma de todas las máquinas futuras: la mujer como productora de hijos, y la concepción de la sexualidad reducida a un medio para efectuar la procreación.

Se trata del desencantamiento del mundo, del cual habla Max Weber. No es un producto del capitalismo, como él lo supone, sino su condición, producida en la Edad Media.

¿Sería Dios todo en todos si quedase todavía algo del hombre en el hombre?" (*Liber de diligendo deo*, X, No. 28, I, 341).

La eliminación de todo lo humano en el ser humano, es la idea de esta ética.

Es muy diferente del desencantamiento del mundo que se ha producido en la historia judía. Esta es un producto de la ley "para la vida". Se dirige contra la idolatría, por la razón de que lleva a la muerte. De ella resulta una corporeidad que exige justicia frente a la ley. Es la justicia de los profetas, cuya prédica es siempre a la vez contra la idolatría como una muerte. Es la opción por el débil. Interpela a la ley, pero también a la magia sacrificial. Por eso resulta un Dios del cual no se deben hacer imágenes. En esta corporeidad se inscribe el sujeto viviente de Jesús. Esta corporeidad concreta aparece asimismo al final de la Edad Media con los movimientos de la reforma radical de los siglos XV-XVI. Afirman una corporeidad concreta que se encuentra a la vez más allá de la corporeidad mágica o animista, y que exige justicia. Sin embargo no es capaz de formular una posición consistente frente al poder. Es derrotada en todos los casos, sea como consecuencia interna de su propio movimiento (Cromwell) o por represión externa (guerra campesina alemana). La propia reforma de Martín Lutero y Juan Calvino ya es una contra-reforma frente a estos movimientos, que Lutero enfrenta como "carismáticos" (*Schwärmertum*) y Calvino como "locura judaica" (ver el excurso). El desencantamiento, en cambio, que se impone como resultado de la Edad Media es completamente diferente y corresponde a la victoria de esta reforma... Opera en nombre de un cuerpo abstracto que tampoco exige justicia. Es *res extensa* y nada más. Es cuerpo muerto, aunque esté con vida. Es una corporeidad de la cual no se deriva ningún derecho.

Con esta visión del cuerpo abstracto puede volver la construcción de la *polis* perfecta como la había hecho Platón. Pero ahora vuelve a partir de la ley del valor como ley constituyente de la sociedad universal. Las utopías del siglo XVI y XVII únicamente son precursoras de esta vuelta. En términos de lo que Max Weber llama tipos ideales, retorna en el siglo XIX. Se trata principalmente del llamado modelo de la competencia perfecta, al cual sigue el modelo de la planificación perfecta. El modelo de la competencia perfecta es básico para entender el proceso de globalización hoy, que conlleva todos los elementos grotescos de la construcción de la *polis* ideal de Platón. No obstante Platón los tiene de modo imaginario, en tanto que ahora son llevados a la realidad. Eso sí es el platonismo del cuerpo abstracto dominando el mundo, encerrándolo en su "jaula de acero".

Este cuerpo abstracto puede ser objeto de lo que Weber llama "ascetismo intramundano". Es un ascetismo del cuerpo que es un presupuesto del surgimiento del capitalismo occidental. Cuando Weber vincula su surgimiento con el calvinismo puritano inglés de los siglos XVII y XVIII, tiene sin duda razón, pese a que apenas percibe la punta de un iceberg. Tomó más de un milenio preparar el cambio. Sin embargo, al desencantamiento del mundo mágico

siguió el reencantamiento del cuerpo abstracto en términos fetichistas, que analiza Marx. Le contrapone el sujeto viviente, hablando del

...imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable ¹¹.

Hoy, el sujeto viviente tiene que reivindicarse frente a la corporeidad muerta y exigir justicia. No se enfrenta a la magia, sino al fetichismo de la corporeidad abstracta, hecha realidad en la mercancia del mercado total. El cuerpo abstracto reencantado por el fetichismo mercantil tiene que ser de nuevo desencantado, para que la ley pueda ser otra vez una ley para la vida. Esta sería la crítica anti-idolátrica de hoy. Frente a un cuerpo abstracto reencantado, sacraliza la corporeidad concreta y espontánea.

Excurso: Adam Smith y la ética de la banda de ladrones

La reflexión acerca de la ética de la banda de ladrones pasa por toda la historia de Occidente. Aparece en lugares claves en Platón, Agustín y Lutero. Pero también aparece en Adam Smith. Siempre aparece como paradigma de la sociedad, y es casi inexistente la pregunta en cuanto a lo que podría ser la diferencia entre la ética de una banda de ladrones y la ética de una sociedad humana. Normalmente no parece existir siquiera una diferencia relevante. En Adam Smith es igual:

Pero la sociedad nunca puede subsistir entre quienes están constantemente prestos a herir y dañar a otros. Al punto en que empiece el menoscabo, el rencor y la animadversión recíprocos, todos los lazos de unión saltarán en pedazos y los diferentes miembros de la sociedad serán por así decirlo disipados y esparcidos por la violencia y oposición de sus afectos discordantes. Si hay *sociedades entre ladrones y asesinos*, al menos deben abstenerse, como se dice comúnmente, de robarse y asesinarse entre ellos. La beneficencia, por tanto, es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin

¹¹ Marx, Karl: "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). México D. F., FCE, 1964, pág. 230.

beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa ¹².

La banda de ladrones es el paradigma según el cual Adam Smith interpreta ahora toda sociedad. Dice que la banda de ladrones tiene que abstenerse del asesinato y del robo, para poder asesinar y robar con eficiencia. Por tanto, concluye, toda sociedad tiene que hacerlo. Sostiene que la banda de ladrones puede subsistir sin "beneficencia". Y concluye que por consiguiente, la sociedad humana también. Las condiciones que según Smith sostienen a la banda de ladrones, las llama "justicia", y las usa para comprobar que tampoco la sociedad necesita "beneficencia":

(La beneficencia) es el adorno que embellece el edificio, no la base que lo sostiene, y por ello bastaba con recomendarlo y no era en absoluto indispensable imponerlo. La justicia, en cambio, es el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio. Si desaparece entonces el inmenso tejido de la sociedad humana, esa red cuya construcción y sostenimiento parece haber sido en este mundo, por así decirlo, la preocupación especial y cariñosa de la naturaleza, en un momento será pulverizada en átomos (Smith, op. cit., pág. 186).

Lo que rige en la banda de ladrones, lo considera justicia, y es el pilar fundamental. Todo lo que podría distinguir a la sociedad humana de la banda de ladrones, es "adorno que embellece el edificio".

Para garantizar la observancia de la justicia, en consecuencia, la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento, esos terrores del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento, como las principales salvaguardias de la asociación de los seres humanos, para proteger al débil, sujetar al violento y sancionar al culpable (Smith, op. cit., pág. 187).

Es la ética de la banda de ladrones la que protege al débil, y sin ella seríamos "bestias salvajes" (Smith, op. cit., pág. 187). "Una persona entraría a una asamblea de personas igual que a una jaula de leones" (Smith, op. cit., pág. 187).

El resultado de Adam Smith es que esta ética de la banda de ladrones como justicia asegura, mediante una mano invisible, el interés general.

¹² Adam Smith: *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 1997, pág. 186 (debo la referencia de esta cita a Germán Gutiérrez, investigador del DEI, cuyo libro *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, está próximo a salir).

No hace la pregunta al revés, la cual es necesario hacer: ¿no somos precisamente bestias salvajes, porque limitamos nuestra ética a la ética de la banda de ladrones?

El capitalismo salvaje que vivimos nos obliga a esta pregunta.

Sin embargo Adam Smith ni siquiera interpreta bien la ética de la banda de ladrones. Esta no podría jamás limitarse a que los ladrones no se roben ni se asesinen entre ellos. La banda de ladrones igualmente se tiene que preocupar de que cada ladrón tenga suficiente para vivir. Por eso necesita un "padrino" que se preocupe de la "beneficencia". Para Platón y Agustín eso era obvio. Ni la ética de la banda de ladrones se puede reducir a la ética formal del no robar y no asesinar. Ni para ella, "la beneficencia" es puro adorno, sino que es la base.

Eso justamente explica por qué en la Inglaterra del siglo XIX fueron los militares ingleses los que desde el poder se preocuparon más por los salarios de hambre que se estaba pagando a los obreros ingleses. Se quejaron de que los reclutas apenas podían ir a las batallas. Necesitaban soldados bien alimentados para ganar sus batallas y morir en ellas. Eso muestra muy bien que la banda de ladrones también necesita "beneficencia", y la necesita como base.

¿Qué distingue una sociedad humanizada de una banda de ladrones? Smith no descubre ninguna diferencia que sea relevante. Además, eso para el capitalismo es cierto. No hay diferencia. Pero debería haberla, y el criterio militar que se repite hoy como criterio de la competitividad en la guerra económica, no la hace. Lo que las distingue es la presencia del sujeto viviente que, como sujeto necesitado, se rebela. Su ausencia convierte la sociedad en una simple banda de ladrones que calcula su eficiencia.

Hoy existe toda una literatura sobre la ética de las empresas transnacionales. Toda ella se limita a hacer ética de bandas de ladrones.

Excurso: el prólogo del evangelio de Juan

Cuando Juan escribe su prólogo, lo escribe como se escriben todos los prólogos. Se escriben después de haber escrito el texto. El prólogo se pone al principio del texto, siendo su resultado. El texto no se añade al prólogo, sino éste al texto.

El prólogo del evangelio de Juan empieza con las palabras: "En el principio existía la Palabra" (Jn. 1,1). ¿Qué significa "Palabra"? Juan lo explica:

Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.
En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres (Jn 1, 2-4).

Si queremos saber lo que significa "Palabra", tenemos que saber lo que significa "vida". Enseguida se ve que el prólogo nos remite al texto.

Nuestro análisis de algunos textos de Platón nos permite reflexionar el pensamiento platónico en un sentido contrario al prólogo. Cuando Sócrates está condenado a muerte y se le ofrece la posibilidad de la fuga, se imagina lo que diría la ley sobre una acción de este tipo. Hace hablar a la ley que le dice a Sócrates:

...dirá la ley ateniense: Sócrates, ¿no habíamos convenido en que tú te someterías al juicio de la república?... ¿No soy yo a la que debes la vida? (Critón, pág. 55).

Ya ves, Sócrates —continuaría la ley— que si tengo razón, eso que intentas contra mí es injusto. Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz (Critón, pág. 56).

Si Sócrates hubiera hablado en términos del principio, como lo hace Juan, tendría que haber dicho: en el principio existía la ley. Parafraseando el prólogo de Juan, podría haber añadido perfectamente:

Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.
En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres.

Para el pensamiento platónico en el principio no está el *logos* (la Palabra), sino la ley. Si la ley está en el principio, resulta el concepto del *logos* platónico. Pero es resultado, no principio. La afirmación del *logos* platónico está implicada en la afirmación de la ley como el principio de la vida.

Eso demuestra que Juan, al referirse a la Palabra (*logos*) como el principio, no puede referirse al *logos* griego. La afirmación de Juan no puede ser "platónica". Dado el hecho de que Juan piensa mucho desde su tradición judía, se ha vinculado también mucho el significado de "Palabra" con el significado de sabiduría que existía en Dios antes del mundo, en esta misma tradición. Aunque creo cierto eso, se puede ir más allá. Tomando en cuenta que un prólogo resume el texto del cual es prólogo, lo debemos vincular con el concepto de vida desarrollado en el propio texto. Entonces podemos sostener que Juan nos remite al capítulo ocho de su evangelio, donde es tratada la afirmación de la vida. Resulta entonces que la Palabra que está en el principio, y que es la vida, implica esta

afirmación de la vida que pasa por el *no* al matar. La Palabra es la libertad que resulta de la afirmación de la vida por el *no* al matar. Si la interpretamos así, el prólogo es coherente con el texto que le sigue y efectivamente lo resume. Se trata pues de una respuesta al *logos* platónico y no de una réplica. Tampoco puede ser entendido en algún sentido gnóstico, que sería de nuevo apenas un derivado del *logos* platónico.

Esta interpretación se ve reforzada por el hecho de que el mismo prólogo hace nuevamente referencia al hijo de Dios, en consecuencia, a un título central del Emperador. Juan dice allí: "Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios" (Jn. 1, 12).

Eso nos remite al capítulo diez y la discusión acerca de la divinidad del ser humano. Que todos son —real o potencialmente— hijos de Dios, es la afirmación del sujeto frente a la ley.

Aparece un sorprendente paralelismo. El prólogo de la carta a los romanos de Pablo efectúa esta misma referencia al hijo de Dios, y todos como hijos de Dios:

Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el Evangelio de Dios que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo, Señor nuestro (Rom. 1, 1-4)

A eso añade después: "En efecto, todos los que son guiados por el espíritu de Dios son hijos de Dios" (Rom. 8, 14).

Taubes comenta este prólogo de la carta a los romanos y sostiene que eso era razón suficiente para el imperio para condenar a Pablo a la muerte. Si Jesús es "constituido Hijo de Dios con poder", el Emperador se siente obviamente amenazado ¹³.

Taubes no analiza el evangelio de Juan, no obstante tendría que haber llegado a la misma conclusión en cuanto a este prólogo al evangelio.

De esta forma resulta que el prólogo de Juan es tan provocador como lo son los capítulos ocho y diez de su texto. Se enfrenta tanto a la tradición greco-romana de la interpretación de la ley como al Emperador, cuya legitimidad descansa sobre esta misma interpretación de la ley.

Este prólogo tiene una larga historia de reinterpretaciones y de reformulaciones, que dura hasta hoy. Ellas tienen en común el hecho de que se separa el prólogo del texto y se lo interpreta

¹³ Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus* (La teología política de Pablo). München, Fink, 1995, V, nota 10.

aisladamente. Luego se interpreta al texto de acuerdo a lo que se ha imputado al prólogo.

La primera forma que eso toma, es la interpretación primero gnóstica y después neoplatónica de la Palabra, que según Juan está en el principio. Separando la frase del texto, es fácil interpretarla como una afirmación del *logos* platónico. La transformación del cristianismo en los primeros siglos sigue esta pista, que es más visible en la filosofía de Plotino y transforma a Jesús en un Emperador celeste, hijo único de Dios, que es mediador entre el mundo y Dios, mucho más en el sentido de Filón, contrario al sentido en que lo que es en el capítulo diez del evangelio de Juan.

La interpretación y reformulación del principio del prólogo vuelve con mucha fuerza en los siglos XVIII y XIX.

Fausto, antes de firmar el pacto con el Diabolo, reflexiona sobre el principio de este prólogo. No se preocupa del significado según Juan. El reformula este principio para explicar lo que está, según Fausto, en el principio:

Escrito está: "En el principio era la Palabra"... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra; debo traducir eso de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. —Escrito está: "En el principio era el Pensamiento"... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento el que todo lo obra y crea?... Debiera estar así: "En el principio era la Fuerza"... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ella. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: "En el principio era la Acción"¹⁴.

Ha sustituido la Palabra como el principio por la acción. Y esta sustitución le permite ahora firmar el pacto. La respuesta a eso la da Marx:

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en el principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. Estos sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a *otra mercancía cualquiera que desempeña las funciones de equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *deter-*

¹⁴ Goethe, Johann Wolfgang: *Fausto y Werther*. México D. F., Porrúa, 1985, págs. 21s.

minada. La acción social de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía determinada, en la que aquéllas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada* la *función social específica de equivalente general*. Así es como ésta se convierte en dinero ¹⁵.

Cuando Fausto afirma que en el principio era la acción, Marx afirma ahora que eso pone en el principio las relaciones mercantiles. El pacto con el Diablo es un pacto implícito a la acción mercantil. No tengo mayor duda de que eso coincide con la opinión tanto de Goethe como de Max Weber. Es la ley del valor ahora el principio: en el principio era la ley del valor.

Sin embargo con eso ha vuelto la ley en el sentido de Platón. Sólo que la ley de la *polis* ha sido sustituida por la ley del valor y el mercado. La ley de Platón que era en el principio, decía:

¿No soy yo a la que debes la vida? (Critón, pág. 55).

Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz (Critón, pág. 56).

Si referimos eso a la ideología de la sociedad burguesa, y en especial a la de la estrategia de la globalización, escuchamos todo el día exactamente lo mismo. Lo dicen Hayek y Friedman, lo dicen nuestros medios de comunicación. ¿Qué nos dice el mercado? Nos dice:

No soy yo a la que debes la vida?. Yo te he hecho nacer, te he alimentado, te he educado; en fin, te he hecho, como a los demás ciudadanos, todo el bien de que he sido capaz.

La ley es otra, pero dice lo mismo: el mercado nos da de comer, alimenta a la población, produce tecnologías.

En cuanto a estas reformulaciones del principio del prólogo, Nietzsche cierra la ronda con su "Historia desnuda": "En el principio era el sin sentido, y el sin sentido *era*, ¡por Dios! Y Dios... era el sin sentido" ¹⁶.

La ley ya no es *logos*, sino la realidad misma como sin sentido, siendo por tanto la voluntad al poder. Ahora expresa al nihilismo

¹⁵ K. Marx, *El capital*, I, pág. 50.

¹⁶ "Historia in nuce": "Im Anfang war der Unsinn, und der Unsinn war, bei Gott! Und Gott... war der Unsinn" Menschliches, allzu Menschliches. I, 750, Edición Schlechta.

combatiente, al nihilismo consumado de Nietzsche. No obstante se trata de la misma ley.

Eso explica por qué la postura que asume Juan en su evangelio retorna hoy como respuesta necesaria. Estamos enfrentados a la ley absoluta que Juan experimentó en la sociedad romana de su tiempo, y que se ha trastocado en ley del mercado de hoy. Seguimos enfrentados a este pacto con el Diablo que tal ley implica, y tenemos que tomar posición frente a él.

Capítulo V

La crítica de la utopía frente a la negativa a la utopía

1. La formación de la cristiandad

El cristianismo imperial corresponde a la imperialización del cristianismo. Imperio y cristianismo se pueden encontrar solamente por una transformación mutua. El imperio asume el cristianismo en cuanto que éste puede aportar al poder imperial. El cristianismo, para poder cristianizar al imperio, tiene que transformarse en cristianismo imperial. Para que el imperio sea cristiano, el imperio debe ser la instancia a partir de la cual se lea e interprete al propio cristianismo. En efecto, la cristiandad es un cristianismo que es del mundo. Jesús, como Cristo, monta a caballo y se despide del asno. Detesta ahora al Jesús que se monta en un asno.

El poder del imperio necesita siempre: primero, uno o varios sacrificios originales que fertilicen la acción del imperio y, segundo, una ley que rija por encima de cualquier referencia a la vida humana. Sin eso no puede haber poder imperial. De hecho, el sacrificio es la instancia que legitima una ley por encima de la vida humana.

Por tanto, en el grado en el cual el cristianismo busca la conversión del imperio y después la logra, la interpretación sacrificial de la propia muerte de Jesús aparece en primer plano. Desde el tercer siglo, o ya antes, avanza esta interpretación sacrificial para imponerse en la cristiandad en el siglo XI con la teología de Anselmo de Canterbury. La muerte de Jesús, que en los primeros siglos desde Pablo es considerada como el pago de rescate cobrado ilegítimamente por Satanás, es ahora considerada el pago de una deuda legítima a Dios, cuya justicia legal lo exige.

La posición frente a la ley se desarrolla en dos planos. Por un lado, aparece ahora una ley de expansión del imperio que transforma la idea cristiana de la misión universal de la fe en un imperialismo universal en nombre de la fe. Esta transformación del cristianismo pasa entonces a ser a la vez una transformación del imperio. Cuando aparece desde el siglo IX el imperio cristiano, aparece un imperio de aspiración universal en nombre de la fe. Todo el imperio adquiere una nueva dimensión de su poder. Aunque todavía no se conoce toda la tierra, aparece este imperio con su aspiración de ser legítimamente dueño de todo. También desarrolla resortes por completo nuevos del poder. Eso culmina en la teología de Claraval en el siglo XII. El es probablemente el más importante estadista, que es monje a la vez, de la constitución del poder del imperio cristiano. Es al mismo tiempo el máximo predicador de las cruzadas. Es "santo y bestia" a la vez. En una de las prédicas que llaman a la cruzada, dice:

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. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.

Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el delincuente*. No peca como homicida, sino —diría yo— como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y *vengador de Cristo* en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se la infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo.

El texto es importante porque demuestra que toda la concepción del pecado que se comete cumpliendo la ley, ha desaparecido. Aparece la ley, y a su espalda se mata sin que eso implique "ninguna criminalidad". Es la ley del déspota que exige validez frente a todos los paganos, o sea a la humanidad entera, para cristianizarlos en este imperio cristiano. Jesús es ahora el Cristo vengador de sus enemigos, Cristo-Rey que gana todas las batallas. Al desaparecer el concepto del pecado que se comete cumpliendo la ley, la predicación de Bernardo predica ahora este pecado como virtud. La injusticia es ahora la máxima expresión de la justicia.

Por otro lado, aparece la posición frente a la ley del valor. Este cristianismo imperial no afirma la ley del valor, sino que busca su control. Su dinámica imperial no pasa por la ley del valor, sino por la expansión del cristianismo. El comercio es considerado una actividad despreciable y se insiste en la prohibición del cobro de intereses sobre las deudas. Aparece una función de la autoridad que en los siglos XII y XIII se expresa como bien común. La sociedad del imperio cristiano se entiende como una sociedad de integración de todos, aunque en términos de desigualdad. La autoridad es encargada de este bien común y el pobre es considerado un lugar de Dios. La magnanimidad del rey se revela cuando da muchas limosnas a los pobres.

Pero este bien común expulsa a la vez el sujeto viviente que como sujeto necesitado se enfrenta a la ley. El rey tiene la obligación de preocuparse del bien común, sin embargo el sujeto no tiene ningún derecho a reclamar su bien.

En esta constitución del imperio cristiano se revela muy fácilmente que algunos elementos claves del mensaje han cambiado de manera profunda. La muerte de Jesús aparece ahora como un sacrificio exigido por Dios. El pecado cometido cumpliendo la ley, ha sido sustituido por una ley absoluta que legítimamente pasa por encima de toda vida humana. El sujeto que se enfrenta a la ley para ponerla al servicio de la vida, ha sido sustituido por el bien común administrado por el rey que tiene el deber de asegurar una vida decorosa según el estado social en el cual la persona se encuentra, sin que ésta pueda exigir como sujeto el cumplimiento.

Es evidente tanto el cambio del cristianismo como el del imperio. Ni el imperio es el mismo ni lo es el cristianismo, el cual ha asumido como cristiandad la interpretación del imperio. Es a veces difícil decir si el imperio se cristianizó porque los cristianos lo querían cristianizar, o si hombres del imperio descubrieron al cristianismo como posibilidad de rehacer el imperio. Si éste necesitaba al cristianismo, o el cristianismo al imperio. De todas formas, la cristianización del imperio no la hacen los cristianos del primer siglo, hombres del pueblo sin ningún chance para cristianizarlo, pero con posibilidad de cristianizar la población del imperio. La cristiani-

zación del imperio la hacen hombres del imperio, aristócratas del imperio, que muy bien pueden haber percibido las nuevas fuentes de poder que abría la cristianización del imperio en términos de la cristiandad.

Esta cristiandad tiene que releer y reinterpretar el mensaje cristiano para poder presentarse como ortodoxia. Esta reinterpretación pasa por todo el primer milenio. La referencia al pecado cometido cumpliendo la ley desaparece muy temprano. Ya en Orígenes no aparece. Tertuliano parece ser el primer teólogo que hace una teología nitidamente sacrificial. Y ya los padres de la iglesia pasan la responsabilidad por el pobre a la autoridad y la ética privada. Cuando el imperio asume al cristianismo, asume ya un cristianismo en transformación profunda. El propio imperio hace sus respectivas transformaciones, y del encuentro de ambos surge entonces el imperio cristiano. A partir de entonces es muy difícil distinguir entre el imperio y el cristianismo transformado en cristiandad. Forman un conjunto. No hay problemas religiosos que no sean políticos, y no hay problemas políticos que no sean religiosos:

Como esta cristiandad no puede cambiar los textos del mensaje cristiano, tiene que interpretarlos de manera tal que cambien su significado. Deben ahora apoyar una cristiandad que defienda principios en contra de los cuales el cristianismo surgió. Esta reinterpretación del mensaje cristiano difícilmente habría sido posible sin pasar a una lectura antijudaica y después antisemita de este mensaje. Ella surge con la transformación del cristianismo en cristiandad.

Ahora se puede matar creyendo hacerle un servicio a Dios: "Os expulsarán de las sinagogas. E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios" (Jn. 16, 2). Es un argumento de menor a mayor, muy usual en la tradición rabínica. Si hasta aquellos que siguen a Jesús son expulsados de las sinagogas, cuanto más todos van a matarlos pensando dar culto a Dios. En la relación con la Ley mosaica aparece este tipo de argumento igualmente: si la Ley mosaica no salva por cumplimiento, entonces ninguna ley lo hace. Si pesa una maldición sobre la Ley mosaica, la maldición pesa sobre toda ley. Porque la Ley mosaica es ley de Dios. La lectura antijudaica invierte eso. Al pesar una maldición sobre la Ley mosaica, ésta es declarada caduca para ser sustituida por una ley sobre la cual no pesa ninguna maldición: se ofrece la ley de Cristo. Ahora se mata a los judíos pensando hacer un servicio a Dios, siendo los judíos sustitutos del Jesús al cual está persiguiendo la cristiandad.

Excurso: Cicerón y la ley luchan contra el levantamiento de Catilina

El imperio lucha contra sus enemigos para implantar su ley. Los enemigos son los que violan la ley; ésta asegura la virtud por su cumplimiento. Esta es la fórmula por la cual se impone el poder. No obstante hay muy distintas formas para efectuar este proceso. Precisamente por la importancia que tiene la imperialización del cristianismo, hace falta ver qué cambios en la visión del enemigo trae consigo.

Por eso puede ser de importancia decisiva ver un caso clásico de la imaginación del enemigo de la ley, que se refiere a un período anterior de la era cristiana. Vamos a ver cómo Cicerón enfrenta la conjura de Catilina. Esta conjura de Catilina ocurre en los años 63-62 a. C. Según Cayo Salustio, el propio Catilina entiende su movimiento como una rebelión de campesinos endeudados, expulsados de su tierra por razón de la imposibilidad de pagar sus deudas. Es Cicerón quien habla de una conjura. Según Salustio, Catilina se dirige a sus seguidores con las siguientes palabras:

Nosotros peleamos por la patria, por la libertad y por la vida; a ellos nada les importa sacrificarse por el poder de algunos pocos. Por eso debéis acometerlos con más brío, trayendo a la memoria vuestro antiguo valor. En vuestra mano estuvo pasar la vida afrentosamente en un destierro, y aún pudisteis algunos después de haber perdido las haciendas quedar en Roma, atenidos a la merced ajena. Porque uno y otro os pareció cosa indigna e intolerable a gente honrada, os habéis metido en este empeño ¹.

En los cuatro discursos de Cicerón contra Catilina, se puede ver cómo Cicerón legitima la dominación vigente frente a tal rebelión, y cómo en términos ideológicos transforma el enfrentamiento entre latifundistas y campesinos sin tierra en un enfrentamiento entre la virtud y el vicio.

Cicerón se dirige primero contra la persona de Catilina:

¡Qué afortunada será la República si arroja toda esta basura de la ciudad! Con sólo haber salido Catilina ya me parece que la República se haya aliviado. ¿Hay algún crimen o maldad que él no haya tramado durante los últimos años? ¿Qué envenenador, qué gladiador, qué bandolero que parricida, qué sicario, qué

¹ Cayo Salustio: *La conjuración de Catilina*. Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 1973, pág. 54.

cohechor, qué falsificador de testamentos, qué libertino, qué disoluto, que adúltero, qué mujer infame, qué corruptor de la juventud, qué corrompido, *qué perdido hay en toda Italia que no confiese haber vivido íntimamente con Catilina? ¿Qué asesinato se ha cometido en estos últimos años sin su participación?... Y, por otra parte, ¿quién ha poseído mayor poder de captación que él sobre la juventud?* Amaba abyectamente a unos, servía con vileza al amor de otros, prometía a unos la realización de sus pasiones, a otros la muerte de sus padres...².

Lo transforma en un “monstruo” que ha hecho un “pacto increíble del crimen”. Todos los crímenes y vicios de la sociedad entera se concentran en él. Sin embargo, todos sus seguidores son como él. Cicerón dice que están “conjurados por un pacto de sangre”, un rumor sobre el cual informa Salustio:

Hubo en aquel tiempo quien dijo que Catilina concluida su arenga, al tiempo de estrechar a los cómplices de su maldad para que jurasen, *les presentó en tazas vino mezclado con sangre humana*, y que habiéndolo probado todos después del juramento, según se practica en los solemnes sacrificios, les descubrió de lleno su intención: y añadía que *había hecho aquello para que de esa suerte fuesen entre sí más fieles, sabiendo unos de los otros un crimen tan horrendo*. Algunos juzgan que éstas y otras cosas se fingieron con estudio... Yo esto... jamás he llegado a averiguarlo³.

Es evidente que Cicerón, para lograr una imagen de maldad absoluta en cuanto a los rebeldes, tiene que inventar sus vicios. Imputa a Catilina vicios sobrehumanos que ningún ser humano jamás podría cometer. Por ende, Cicerón dice sobre los partidarios de Catilina:

...el ejército de Catilina, compuesto por veteranos desesperados, groseros libertinos, patanes disipados, gentes que prefieren huir de la ley...⁴.

Como todo es vicio, también insiste en que perdieron sus tierras por deudas contraídas para el vicio:

No piensan en otra cosa que en muertes, incendios y rapiñas; han dilapidado su patrimonio, *han hipotecado su hacienda, y cuando la fortuna empezó a faltarnos —de esto hace tiempo— les quedó el crédito... Sin embargo, siguen practicando en la escasez aquel desenfreno de la abundancia* (pág. 399).

² Cicerón, “Discursos contra Catilina”, en *Cicerón*. Madrid, EDAF, 1973, pág. 398.

³ Salustio: *op. cit.*, págs. 27s.

⁴ Cicerón: *op. cit.*, pág. 397.

Y concluye: "...no se deben contar entre los malos ciudadanos, sino entre los enemigos más perversos" (pág. 431).

De sus vicios resulta su infinita crueldad:

Ante mis ojos aparecen el aspecto y el furor de Cetego, *bañándose, embriagado de alegría, en vuestra propia sangre* (pág. 429).

Quienes maquinan la muerte de todos los senadores, quienes maquinan *la ruina de esta ciudad y de todo el universo* (pág. 384).

Por consiguiente, los llama "basura" de la cual hay que limpiar la ciudad, de "*enfermedad de la república, pestilencia*". A todo esto le da igualmente el nombre de vicio, así como el de "odio":

¿No sabes que cuando Italia sea devastada por la guerra, cuando las ciudades sean saqueadas y las casas ardan, tú perecerás en el *incendio del odio?* (pág. 392).

Del vicio nace el odio, y el odio es el gran fuego que devasta todo. Con esto llega a algo que de nuevo describe Salustio:

...hay muchos que entregados a la gula y al sueño pasan su vida como peregrinando, sin enseñanza ni cultura, a los cuales, trocado el orden de la naturaleza, *el cuerpo sirve sólo para el deleite, el alma les es de carga y embarazo*. Para mí no es menos despreciable la vida de éstos que la muerte...⁵.

No obstante, hay una contrapartida que es promovida por los dioses y fue encargada al propio Cicerón:

Ahora pues, los dioses han decretado que, para gloria de mi consulado, *os libre a vosotros y al pueblo romano de una horrible carnicería; a vuestras mujeres e hijos y a las vírgenes vestales de los ultrajes más crueles; a los templos y oratorios sagrados, a esta hermosísima patria...*⁶.

Cicerón por tanto llama a matarlos, y con ellos al odio y al vicio. Habrá un enfrentamiento con la virtud, y lo describe:

De un lado, pelea la *modestia*, del otro, la *imprudencia*; de uno, el *pudor*, del otro la *disolución*; de uno, la *lealtad*, del otro, el *engaño*; de uno, el *amor patrio*, del otro, la *subversión*; de uno, la *firmeza*, del otro, la *rabia...* de uno, la *justicia*, la *templanza*, la *fortaleza* y la

⁵ Salustio: *op. cit.*, pág. 16.

⁶ Cicerón: *op. cit.*, pág. 424.

prudencia, virtudes que luchan contra *la malicia, la cobardía y la temeridad*; y finalmente, *la abundancia* pelea contra la *indigencia*, la *causa buena* contra *la mala*... en fin, la *esperanza* con la *desesperación*. En una contienda de esta clase... ¿creéis que *los dioses inmortales* no *ayudarán a que tanto y tan grandes vicios sean derrotados por la virtud?* (pág. 405).

La virtud de la abundancia lucha contra el vicio de la indigencia, lo que equivale a la lucha de la esperanza contra la desesperanza. Estos son los términos de una lucha de clases desde arriba. Toda la contraposición virtud-viceo es la ideologización de esta polarización abundancia-indigencia. Los que tienen la abundancia, tienen la virtud y la esperanza también. Los que tienen la indigencia, tienen también el vicio y la desesperación. Los dioses inmortales ayudan a esta virtud, mientras el vicio reza en "un santuario de crímenes" (pág. 400). Al vicio se agrega por ende el acto sacrílego: "Y ahora atacas abiertamente a la República, has decidido *destruir los templos de los dioses inmortales*..." (págs. 385s.).

Habla del peligro de "*esta guerra espantosa y sacrílega*" (pág. 401).

A este odio Cicerón contesta igualmente con odio, pero este odio es distinto; es un odio que salva:

Y si este odio me amenazara, la naturaleza de mi espíritu me ha hecho considerar gloria y no odio al *odio concitado por la virtud* (pág. 392).

¡Oh mísera tarea, no sólo la de gobernar, sino la de salvar la República!... No me importa, quirites, soportar la tempestad de ese odio injusto con tal que desaparezca el peligro de esa guerra espantosa y sacrílega (págs. 400s.).

De hecho, Cicerón promueve la guerra porque está seguro de poder ganarla. Por consiguiente no se enfrenta a la conjura cuando aún estaba muy limitada en sus dimensiones. Evita cualquier medida para sofocarla o para conceder frente a las exigencias. El busca la matanza:

Si ordeno matar a este cabecilla de la conjuración, algunos creerán que no hay por qué temer, pero será por poco tiempo porque el peligro permanece, está dentro de las venas y la sangre de la República. Al igual que los hombres gravemente enfermos cuando el calor y la fiebre agita su cuerpo, al beber agua fría parecen aliviarse, pero luego caen en un estado más grave. De esta misma forma, la enfermedad de la República se aliviará matando a éste, pero mientras sigan vivos los demás contagiarán el peligro (pág. 393).

En nombre del "supremo interés de la patria" declara lícitos todos los medios:

...juzgo que cuando se trata de la salvación de la República no hay nada suficientemente cruel, sino que *cualquier decisión que tomemos es humanitaria y compasiva* (págs. 428s.).

Deberíais temer mucho más que con vuestra indulgencia no parezcáis crueles con la patria, antes de castigar con rigor a tan implacables enemigos (pág. 430).

Los que luchan por la salud común tienen no solamente el derecho sino el deber de gozar de su propia crueldad:

A mí, en verdad, me parece que *tiene el corazón endurecido el que no busca en el dolor y los tormentos del culpable algún alivio a su dolor y algún consuelo a sus tormentos* (pág. 429).

En nombre de esta indulgencia llama a los dioses:

Y tú, Júpiter Optimo Máximo... a quien llamamos protector de nuestro Imperio, aleja a este malvado y a sus aliados de tu templo y de los demás, aléjale de los techos y las paredes de la ciudad, de la vida y las haciendas de todos los ciudadanos; castiga a los enemigos de los buenos, a los adversarios de la patria, a los saqueadores de Italia, *conjurados por un pacto de sangre y una alianza infame; castígalos, vivos y muertos, con los suplicios eternos* (pág. 394).

Al alivio que busca en el dolor y los tormentos del culpable, le agrega así la contemplación gozada de suplicios eternos. Sobre ellos dice:

Así es que, para que algún temor exista en esta vida para los malos, la sabiduría de nuestros antepasados quiso dar a entender que se hallaban preparados *en los infiernos suplicios semejantes para castigar a los impíos* (pág. 427).

En verdad, no sólo por el temor, sino más bien para que el goce de la venganza sea pleno. Después de la victoria llama de nuevo a Júpiter y afirma haber actuado con él:

Por esto, los que han intentado llevar *el fuego criminal, no sólo a vuestros domicilios y casas, sino también a los templos y santuarios de los dioses*, son dignos de un odio y un suplicio aún mayores. Si dijera que yo solo me he enfrentado a esos malvados, pretendería demasiado y sería insoportable. *Júpiter fue quien se enfrentó*, Júpiter quien quiso que el Capitolio, estos templos, toda la ciudad, fueran salvados (pág. 418).

Por todo esto, quirites, ya que se ha dispuesto ante los altares una acción de gracias, celebrad estos días con vuestras esposas e hijos (pág. 418).

Júpiter le dará también su recompensa:

Porque, desde luego, tengo la suficiente confianza en los dioses protectores de este Imperio para creer que me darán la recompensa que merezcan mi celo y mis servicios; y si sucediesen las cosas de otra forma, yo moriré con valor y sin disgusto porque la muerte jamás puede ser deshonra para el varón esforzado, ni prematura para el consular, ni desgracia para el sabio (pág. 424).

Pero tampoco da por solucionado el problema totalmente. Promete, más bien:

Yo cuidaré de que vosotros no tengáis que preocuparos de esto por más tiempo, para que así gocéis de ahora en adelante de una paz perpetua (pág. 421).

Para que los ciudadanos tengan esta paz perpetua, a Cicerón le toca otro destino: "Veo, pues, la guerra eterna que deberé seguir contra todos los malos ciudadanos" (pág. 434).

De la batalla final, nos dice Salustio:

Ultimamente, de todo aquel ejército, ni en la batalla ni en alcance se hizo siquiera un ciudadano prisionero; de tal suerte habían todos mirado tan poco por sus vidas, como por las de sus enemigos ⁷.

Eso no es totalmente cierto. Era Cicerón, en nombre de la ley, quien no miraba por la vida de sus enemigos. Apenas dos décadas después de la derrota de Catilina, la república romana cayó y fue sustituida por el régimen de los emperadores. Una de las causas principales fue su incapacidad de solucionar el problema agrario provocado por el endeudamiento de los campesinos.

Este maniqueísmo de Cicerón se repite ciertamente en todas las ideologías y legitimaciones frente a cualquier reivindicación de la vida en relación a la ley. Siempre se trata de hacer ver la defensa de la vida humana como una erupción de vicios, frente a los cuales la dominación se afirma como la virtud. Esta afirmación de la virtud es inevitable para la dominación, porque no puede afirmar jamás sus intereses materiales. Los transforma por tanto en virtud, transformando a la vez los intereses materiales de los que luchan por la vida en vicios. Efectivamente, la lucha ideológica de parte de la dominación no tiene otra posibilidad de actuar.

⁷ Salustio: *op. cit.*, pág. 56.

Por otro lado, los que afirman sus intereses materiales de la vida no lo pueden hacer sino afirmando los derechos materiales del cuerpo, y en consecuencia de la sensualidad. Nunca afirman apenas intereses materiales, sino que más bien afirman el cuerpo liberado como perfección humana. La ideología de la dominación toma, por ende, cualquier intento de afirmar el derecho del cuerpo a liberarse como pretexto para construir su imagen del vicio, en relación a la cual se afirma como representante de la virtud que se transforma en negación del cuerpo liberado. Lo que desde el punto de vista de la dominación aparece, pues, como una polaridad entre virtud y vicio, desde el punto de vista de los dominados aparece como una polaridad entre ley y cuerpo liberado, entre cumplimiento ciego de normas e intereses camuflados de minorías dominadas, y derecho a la vida en su sentido más pleno.

Sin embargo, en relación con la imaginación del enemigo por el imperio cristiano, Cicerón parece casi provinciano. Necesita un enemigo total, pero la imagen de Catilina le resulta casi ridícula. Además, desaparecido Catilina, tendría que hacer todo este proceso de denuncia y calumnia de nuevo, con enemigos nuevos. La agresividad del imperio cristiano consigue un nivel visiblemente superior. No inventa catilinas, sino que tiene una figura del mal efectivamente sobrehumana que no hay que reinventar según lugares y tiempos. Está en todas partes y en todos los tiempos con su fuerza metafísica del mal presente. Es la figura de un mal universal y personificado que se llama Satanás, y después Lucifer. Frente a este mal universal aparece la necesidad de la ley universal, respaldada por un Dios universal. La cristiandad, por primera vez en la historia, ofrece este esquema. Se trata de una imaginación muy superior a la de Cicerón, si se la mide en términos del poder potencial del imperio que se monta sobre este esquema.

Tomando en cuenta esto, no es de sorprenderse que el imperio haya asumido al cristianismo y se haya adaptado a él, en cuanto que se presentaba como cristiandad. No había nada tan poderoso como eso, y a través de sus secularizaciones sigue siéndolo.

2. La lectura antijudaica del mensaje cristiano

Las varias dimensiones que tiene este paso del cristianismo del mensaje cristiano hacia la cristiandad imperial, se pueden resumir en un solo principio central. Es el sujeto viviente enfrentado a la ley lo que está en el centro del mensaje cristiano. Su negación puede resumir lo que ocurre en el paso a la cristiandad imperial.

La cristiandad, por consiguiente, lee e interpreta el mensaje cristiano negando en esta lectura su núcleo central que es el sujeto

viviente. Tiene que taparlo. No puede hacerlo reprochando a Jesús. Entonces hace una lectura en la cual este sujeto viviente aparece como una reivindicación diabólica. Eso lo logró transformando ese reclamo en esencia judía, de la cual la cristiandad se defiende. El resultado es la lectura antijudaica del mensaje cristiano.

En la visión de la cristiandad, el sujeto viviente frente a la ley que la interpela es el judío. Como judío le puede imputar todas las negaciones que quiera y declararlo el centro de toda maldad. No obstante la maldad está en el levantamiento del judío contra la ley de Dios. El judío en esta visión es un rebelde y un levantado, el paradigma de la rebeldía.

Su rebeldía se interpreta como una rebeldía en nombre de una ley que no es ley de Dios. Jesús trajo una nueva ley de Dios que sustituyó a la ley mosaica. Al insistir los judíos en la ley mosaica, son rebeldes en contra de Dios. Son los rebeldes del *Ego nominor leo*. Quieren tener su propia ley frente a la ley de Dios, que es la ley absoluta y frente a la cual no hay ninguna reserva.

Como la rebeldía del sujeto pasa por el sujeto necesitado, tiene un profundo arraigo en la vida corporal. Aparece el reproche del "materialismo judío" que se refiere a esta misma rebeldía en cuanto que reivindica los derechos corporales del sujeto. Por eso, el "pecado de los judíos" se lo ve estrechamente vinculado a este "materialismo judío". Egoísmo, seguir una ley propia, levantamiento y rebeldía, violencia gratuita, materialismo, todo eso ahora se condensa en el "pecado de los judíos".

Desaparece la continuidad entre la ley mosaica y el intento de Jesús de recuperarla por la introducción del sujeto viviente enfrentado a la ley. Desaparece la tensión entre ley formal y sujeto. La sustituyen la nueva ley de Dios que es la ley de Cristo, y la ley caduca que es la ley mosaica. Se cambia el sentido a lo que desde el principio, por parte de los cristianos, se llamaba la Nueva Alianza o el Nuevo Testamento. Se transforma en ruptura que sustituye. La Biblia judía se llama ahora Viejo Testamento, en el sentido de que es testigo de un anuncio muy antiguo de esta ruptura que significa la ley de Cristo con la ley mosaica. Todo conflicto con la ley, tan presente en la Biblia judía, es visto ahora como un conflicto que soluciona la ley de Cristo por su sustitución de la ley mosaica.

Aparece entonces esta ley de Cristo como ley del imperio cristiano, que esta vez sí es una ley que salva por su cumplimiento. La crítica a la ley, como se hace constantemente de parte de Jesús en los evangelios, y como la hace Pablo, es vista ahora como crítica de la ley mosaica en pos de sustituirla por la ley de Cristo, una nueva y definitiva ley de Dios que salva por su cumplimiento y sobre la cual no pesa ninguna maldición. La muerte que produce esta ley, y la muerte exigida para imponerla, es un servicio para Cristo que jamás puede ser crimen. Cualquier recuperación de la crítica de la

ley de Jesús o de Pablo sería una reacción judía, y por tanto herejía. El pecado que se comete cumpliendo la ley es sustituido por el único pecado que consiste en no cumplirla. Pero el pecado de no cumplir la ley es el único pecado, sólo si la ley es la ley de Cristo. Cumplir otra ley, es pecado. Es pecado porque se cumple una ley falsa, caduca, que no es de Cristo. Los soldados de Cristo están llamados para actuar.

Con eso hay un rebelde, que es rebelde hasta en el sentido metafísico. Este rebelde es hijo del Diablo, hijo de Satanás. El Diablo, por consiguiente, recibe un nombre completamente nuevo que se impone recién a partir del siglo XI. Es Lucifer. Lucifer es claramente un judío, y como Diablo el padre de los judíos. Como nombre del Diablo es revelador por lo que pasó. Lucifer es un temprano nombre de Jesús. Es el nombre de aquel Jesús que hacía presente el sujeto viviente, que es sujeto necesitado y que, como tal, es sujeto enfrentado a la ley. Luego, es sujeto rebelde. Jesús mismo es este sujeto rebelde, y como tal se lo llamaba Lucifer. En la segunda carta de Pedro aparece este nombre, y aparece todavía hoy en los antiguos rituales del Viernes Santo. Lucifer era también un nombre corriente entre los cristianos de los primeros siglos, y hay un San Lucifer de Cagliari que es Padre de la iglesia.

El nombre Lucifer revela lo que pasó con el mensaje de Jesús en su lectura por la cristiandad imperial. El gran hereje de esta cristiandad es Jesús, que llamaban Lucifer. Bajo el nombre de Lucifer se lo convirtió en Diablo, en cuanto la cristiandad se impuso. Como Diablo-Lucifer se transformó en el padre de los judíos, denunciados como rebeldes, porque según esta lectura su padre es el Diablo.

Lucifer fue entonces considerado el ángel rebelde, padre diabólico de todas las rebeliones en el mundo. No obstante los judíos fueron considerados los rebeldes por excelencia. Por ende, toda rebelión cometía el "pecado de los judíos". Por eso, a los campesinos rebeldes en el siglo XVI europeo se les reprochaba cometer el pecado de los judíos. Evidentemente, en esta misma línea se consideraba todo movimiento socialista del siglo XIX y de la primera parte del siglo XX, cometiendo el pecado de los judíos. Hasta la abolición de la esclavitud en el siglo XIX era el pecado de los judíos. Se trata de una visión que está establecida a partir del siglo XIX, aunque es preparada en los siglos anteriores.

3. El antisemitismo y su historia

Pero el antisemitismo subyace no solamente al imperio cristiano, sino a todos los imperios posteriores hasta la Segunda Guerra Mundial. Como es un lugar de legitimación del imperio, tiene una

historia correspondiente a la historia de los imperios también posteriores.

El antisemitismo del imperio cristiano de la Edad Media europea se basa de manera muy directa en la lectura antijudaica del mensaje cristiano. El judío aparece allí como el levantado contra la ley de Cristo, que se levanta en nombre de su insistencia en la ley mosaica pretendidamente caduca. Con eso impide la salvación del mundo que estaba por darse en el tiempo de Jesús. El mundo ya estaría salvado de todos los males en la Nueva Tierra prometida, si los judíos hubieran aceptado a Jesús como el Mesías. El hecho de que todavía vivimos en este valle de lágrimas, es consecuencia de este pecado de los judíos. Por tanto son culpables de todos los males que ocurren, inclusive de las pestes. Luchar contra ellos se vincula con la crucifixión. Son considerados los crucificadores, a los cuales es necesario crucificar. Pero cada uno participa en la crucifixión por todos sus pecados, luego participa en el pecado de los judíos; fuera del imperio cristiano, los paganos. Adentro, los herejes. Y en el interior de cada uno, sus instintos corporales. Se desata así a partir del antisemitismo una agresión en contra de los poderes fuera del imperio, en contra de las resistencias dentro del imperio, y en contra de la corporeidad del sujeto.

Al terminar la Edad Media el propio antisemitismo cambia, aun cuando arrastre aún consigo este antisemitismo del valle de lágrimas. Los judíos ahora son vistos como personajes que actúan las desgracias que producen. Ya no se trata de una explicación estática y a la vez mágica del valle de lágrimas por un hecho pasado, ocurrido mil años antes con la crucifixión de Jesús. Se los ve ahora presentes en acciones, y por medio de acciones. Siguen siendo vistos como levantados frente al imperio y su ley. Sin embargo su levantamiento no es un pecado hecho en el pasado, sino algo hecho en el presente.

Se trata, por un lado, del antisemitismo del dinero, como se lo puede ver en el *Mercader de Venecia* de Shakespeare. Este antisemitismo surge en este tiempo en el cual la ley de Cristo del imperio cristiano, que es una ley de expansión de la fe universal en el espacio y el tiempo, hacia afuera y hacia dentro de las almas, es sustituida por la ley del valor. Ahora la ley del valor es pronunciada como ley de Cristo, de "oír savior" por Hobbes y como ley de Dios por Locke. Es igualmente una ley de expansión universal, en verdad, es la secularización de la ley de Cristo del imperio cristiano. Con esta ley del valor como ley suprema, aparece el problema del dinero bueno y el dinero malo. En el drama de Shakespeare, el mercader de Venecia es el portador del dinero cristiano, limpio y bueno, frente a Shylock, el judío, que representa el dinero sucio, malo y judío. Con la ayuda de la autoridad cristiana de Venecia el dinero cristiano vence sobre el dinero judío.

Se trata de un esquema que por transformaciones también se prolonga hasta hoy. En su forma explícitamente antisemita perdura hasta la Segunda Guerra Mundial. De su forma dinero cristiano/judío se pasa al dinero liberal/judío, y después al dinero ario/judío. El dinero judío es siempre sucio: usura y aprovechamiento de monopolios se vinculan con él. El otro polo es de dinero competitivo, limpio, que es el del dinero producto del trabajo.

Este dinero limpio es el dinero de una ley del valor, de la cual se sostiene que tiene una tendencia automática al equilibrio y de esta manera a la realización del interés de todos, del interés general. Es aquella ley del valor que se guía por una "mano invisible" y "providencial" para encargarse ella misma del bienestar de todos. Por eso, esta ley del valor, como ley del imperio, ya no necesita al emperador para que controle la ley del valor en nombre de su deber de asegurar el bien común, sino que ahora es ella misma la autoridad que por automatismo del cumplimiento de la ley asegura el bien de todos. El cumplimiento de la ley formal y el bien de todos coinciden a priori, una interpelación de la ley de parte del sujeto viviente o del déspota, no pueden tener lugar. Se reprime al sujeto viviente en nombre de sus propios intereses. Un Shylock, y en general el dinero judío, destruyen esta armonía tan bella. La ley del valor por medio del dinero limpio se hace pasar como una ley que salva por su puro cumplimiento, y sobre la cual no pesa ninguna maldición. Precisamente por eso exacerba el despotismo de la ley.

Por otro lado, aparece un antisemitismo que se dirige contra los campesinos levantados de los siglos XV hasta el XVII. Se empieza a considerar estas rebeliones como "pecado de los judíos", una "locura judaica" (Lutero, Calvino). Eso se vincula ahora con el levantamiento de Lucifer y el asalto al cielo. Son considerados Luciferes que intentan asaltar el cielo en su locura judaica, y hay que combatirlos para devolverlos al infierno. Esa es una imagen que se mantiene con varios cambios hasta hoy, y que aparece en ese tiempo. Se ha transformado en el arquetipo de las interpretaciones de todas las rebeliones hasta hoy. Este es el antisemitismo del cual se derivaron las formas más asesinas de todos los antisemitismos.

Existe también una conexión de estos antisemitismos modernos con la lectura antijudaica del mensaje cristiano, aunque esta vez sea más débil. El antisemitismo del dinero casi no tiene referencias bíblicas. De vez en cuando usa la escena en la cual Jesús expulsa a los mercaderes del Templo, pero la debilidad de esta vinculación es muy obvia. El antisemitismo de la locura judaica se basa en una relectura de la lucha entre el ángel Miguel y el dragón en el Apocalipsis. Invierte este texto por completo. Miguel ya no es el Jesús-Lucifer levantado contra el dragón-imperio, sino que aparece ahora como el Miguel-imperio que derrota al Lucifer-sujeto viviente

que se rebela. Esta relectura ha hecho historia y ha sido de lo más nefasto de toda la historia del antisemitismo. Este antisemitismo de la locura judaica constituye todo el antisemitismo antiutópico, y más tarde toda ideología antiutópica, aun cuando ya no hable de la "locura judaica". En Miguel se autoidentifica ahora el imperio para derrotar a Lucifer, y todas las resistencias juntas con él.

Excurso sobre el antisemitismo de la locura judaica en Lutero y Calvino

Empezaré con una cita larga en la cual se vuelve a plantear el pecado que se comete cumpliendo la ley como la gran virtud de la autoridad:

Así, pues, la autoridad tiene que proceder confiada y golpear con la conciencia tranquila mientras corra la sangre por sus venas. Porque cuenta en esto con la ventaja de que los campesinos actúan con intención torcida, con que su causa es injusta y con que el campesino que pierda la vida en la lid se perderá también en cuerpo y alma y se irá para siempre al diablo. Por el contrario, la autoridad procede con buena conciencia, es justa causa, y puede decir a Dios con corazón firme: "Aquí me tienes, Dios mío, me has hecho príncipe o señor, no puedo dudarlo, y me has confiado la espada para blandirla contra los malhechores (Rom. 13). Es tu palabra; no puede mentir. Así, so pena de perder tu gracia, tengo la obligación de entregarme a este quehacer. Es sabido que estos campesinos han merecido por tantos motivos la muerte ante ti y ante el mundo, y que tú me has encomendado su castigo. Ahora bien, si quieres que yo sea muerto por ellos, si quieres volverme a retirar y dejarme perecer, muy bien; que se cumpla tu voluntad, porque moriré y pereceré a causa de tu mandato y de tu palabra, y se verá que he sido obediente a tu orden y a mi cargo. Porque castigaré y golpearé mientras corra la sangre por mis venas. De ti dependerá la dirección y el éxito". Puede muy bien suceder que el que perezca en las filas de la autoridad sea un verdadero mártir ante Dios, si ha combatido por esta convicción, como acabo de decir, ya que camina según la palabra de Dios y en su obediencia. Al contrario, el que muera al lado de los campesinos, arderá en el infierno por toda eternidad... Incluso si ocurriera que la victoria se inclinase hacia los campesinos..., los que perecieren en el ejercicio de su función morirán con la seguridad de haber obrado en buena conciencia; dejarán al diablo su reino temporal para adquirir en cambio el eternal. Estos tiempos son tan extraños que un príncipe muy bien

puede adquirir el reino de los cielos derramando sangre mejor que otros a base de rezar ⁸.

Este texto es visiblemente parecido al texto antes citado de Bernardo de Claraval. Bernardo fija su posición en un sermón que hizo frente a los cruzados del siglo XI. Es obvio que Lutero se inspira en este texto, y lo repite en sus argumentos centrales con otras palabras. Transforma, sin embargo, la posición de Bernardo, quien se había referido a los cruzados que salen a la conquista de Jerusalén para enfrentarse con los musulmanes, para el uso contra la rebelión de los campesinos del siglo XVI alemán. El texto entero de Lutero parece una réplica del sermón de Bernardo, reformulado bajo este nuevo punto de vista.

Estos campesinos son cristianos y en gran parte partidarios de la Reforma, aunque sobre todo de Thomas Münzer. En su emergencia habían reclamado el apoyo de Lutero, a quien también ellos consideraron el padre de la Reforma. El texto citado es la respuesta. Estos campesinos se inspiraron en la Biblia. Lutero les contesta al respecto:

El hecho de que los campesinos se apoyen en los primeros capítulos del Génesis, según los cuales todas las cosas han sido creadas libres y comunes a todos, no les excusa. Como tampoco les excusa el que todos seamos bautizados. Porque en el nuevo testamento no es Moisés el que cuenta, sino Cristo nuestro maestro que somete nuestros cuerpos y bienes al emperador y a la justicia secular cuando declara: "Dad al César lo que es del César". En el mismo sentido se dirige Pablo a todos los bautizados... y san Pedro... Debemos acomodar nuestra vida a esta enseñanza de Cristo... Porque el bautismo no libera cuerpos y bienes materiales sino almas (págs. 274s.).

Lutero retoma el eje de la lectura antijudaica del mensaje cristiano, que es la declaración de la caducidad de la ley mosaica y la tesis de que Jesús trajo una nueva ley que es la ley de Cristo, y como tal, ley del imperio. Los campesinos, entonces, se encuentran levantados contra la ley de Cristo, y cometen el pecado de los judíos. Al no querer someter, como lo exige la ley de Cristo, sus cuerpos y sus bienes "al emperador y a la justicia secular", caen en este pecado e insisten en una ley propia. Precisamente de allí se explica por qué más tarde se empieza a hablar del "materialismo judío", el pecado en el cual caen aquellos que ejercen resistencia al imperio.

⁸ Lutero, Martín: "Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos", en *Obras*. Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 275s.

Calvino asume estas posiciones de Lutero, no obstante les da una forma mucho más desarrollada que todavía hoy nos parece moderna y de sentido común.

Porque cuando oyen que en el Evangelio se promete una libertad que, según se dice, no reconocen ni Rey ni Roque entre los hombres, sino solamente a Cristo, no pueden comprender cuál es el fruto de su libertad mientras ven alguna autoridad sobre ellos... Y puesto que es una *locura judaica buscar y encerrar el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo*, nosotros, pensando mejor —como la Escritura manifiestamente enseña— que el fruto que hemos de recibir de la gracia de Dios es espiritual, tenemos mucho cuidado de mantener dentro de sus límites esta libertad que nos es prometida y ofrecida en Cristo (Libro cuarto, capítulo XX, II, pág. 1168).

Los llama “espíritus utópicos” (págs.1168s.). Sobre esta anarquía que los campesinos pretendidamente exigen, este “sin rey ni roque”, afirma:

Todas estas cosas admito que son superfluas, si el reino de Dios, cual es actualmente entre nosotros, destruye esta vida presente. Mas si la voluntad de Dios es que caminemos sobre esta tierra mientras suspiramos por nuestra verdadera patria; y si, además, tales ayudas nos son necesarias para nuestro camino, aquellos que quieren privar a los hombres de ellas, les quieren impedir que sean hombres. Porque respecto a lo que alegan que debe haber en la Iglesia de Dios tal perfección que haga las veces de cuantas leyes existen, tal imaginación es una insensatez, *pues jamás podrá existir tal perfección en ninguna sociedad humana* (pág. 1169).

Lo posible es,

...que cada uno posea lo que es suyo; que los hombres comercien entre sí sin fraude ni engaño; que haya entre ellos honestidad y modestia; en suma que resplandezca una forma pública de religión entre los cristianos, y que exista humanidad entre los hombres (págs. 1169s.).

Concluye que los campesinos están en un asalto luciférico:

Los hombres que quisieran introducir *la anarquía, es decir que no hubiese Rey ni Roque*, sino que todo anduviese confuso y sin orden, replican... que no está bien que actualmente, según la perfección que Jesucristo nos propone en su Evangelio, seamos mantenidos en servidumbre. En lo que no solamente *se descubre su bestialidad, sino también su diabólico orgullo*, al jactarse de una perfección de la que no podrían mostrar ni una centésima parte (pág. 1171).

Pretensión de una perfección imposible, utópica, unida a un diabólico orgullo, en el cual se descubre su bestialidad. Y ésta es lo que Calvino a la vez llama la locura judaica. Es "inhumana barbarie" (pág. 1169). A la vez es "locura judaica", porque quieren "buscar y encerrar el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo". Otra vez una alusión a la pretendida rebelión judía contra la ley de Cristo, y una referencia a lo que se llamará el "materialismo judío".

Esta reflexión de Calvino es completamente nueva y no creo que se encuentre antes en ninguna parte. Formula el antisemitismo de la modernidad posterior en su forma más nítida.

Calvino también nos dice en contra de quién se levantan estos campesinos. Se levantan en contra de Dios, pero no únicamente en contra del Dios en el cielo, sino en contra de una autoridad, que ella misma es Dios por gracia del Dios en el cielo:

Por lo que se refiere al estado de magistrado, el Señor, no solamente ha declarado que le es acepto y grato, sino aún más, lo ha honrado con títulos ilustres y honoríficos, y nos ha recomendado singularmente su dignidad. Para probar esto brevemente, el que *todos los que están constituidos en dignidad y autoridad sean llamados "dioses"* (Ex. 22.8-9 [¿3. 22?]; Sal. 82.1 y 6) es un título que no se debe estimar en poco; con él se muestra que tienen *mandato de Dios, que son autorizados y entronizados por El, que representan en todo su Persona, siendo en cierta manera sus vicarios.*

Esto no es una glosa de mi cabeza, sino interpretación del mismo Cristo. "Si (la Escritura), dice, *llamó dioses a aquellos a quienes vino la Palabra de Dios*" (Jn. 10, 35). ¿Qué es eso sino decir que *están encargados y comisionados por Dios para servirle en su oficio, y —como decían Moisés y Josafat a los jueces que constituían en cada ciudad de Judea (Dt. 1.16-17; 2 Cr. 19.6)— para ejercer justicia, no en nombre de los hombres, sino de Dios?* (pág. 1170).

Esta es la interpretación, de parte de Calvino, de la escena del evangelio de Juan que se refiere a la divinización del ser humano en Jesús como hijo de Dios. Calvino la transforma. Ya no es la divinización del ser humano en su subjetividad, sino divinización de la autoridad como vicario de Dios. Eso es lo que retoman después Hobbes y Locke.

De esto se sigue que los campesinos son asesinos de Dios. En el asalto luciférico la locura judaica lleva al asesinato de Dios. Mientras el antisemitismo del imperio cristiano giraba alrededor de la crucifixión de Cristo, este antisemitismo antiluciférico gira alrededor de este asesinato de Dios por la rebelión contra la autoridad. Sin embargo, como se consideraba que la esencia de los crucificadores eran los judíos, ellos también son considerados la esencia de los asesinos de Dios. La expresión ya aparece en el segundo siglo. Dice Juan Luis Segundo:

La terrible e infundada palabra "deicidio" no pertenece ciertamente al Nuevo Testamento. Pero la polémica entre cristianos y judíos que se agudizará con la actitud de los primeros ante la destrucción de Jerusalén en el año setenta, va a agriar más aún la polémica. Ya en el siglo que sigue a la redacción del Nuevo Testamento, Melitón de Sardes, muerto en el 190 d. C., habla del "asesinato de Dios", es decir, del deicidio⁹.

El mismo Eusebio de Cesarea la usa en el siglo VI, pero en la tradición occidental llega a tener su importancia clave a partir de este momento. Este antisemitismo antiluciférico resulta de nuevo visiblemente desde una lectura del cristianismo a partir del imperio y de su ley.

Este antiluciferianismo pasa por los siglos posteriores casi intacto. Sirve frente a la revolución inglesa y la revolución francesa, sirve a los esclavistas del sur de EE. UU. frente a la liberación de los esclavos (el antisemitismo del *Ku-Klux-Klan*), y sirve durante el siglo XIX frente a todo movimiento de emancipación, sea obrera, sea femenina.

Desemboca en el antisemitismo de los nazis, si bien para hacerlo pasa nuevamente por una profunda transformación que ocurre hacia fines del siglo XIX a partir de la filosofía de Nietzsche, y llega a los nazis a través del movimiento de Ludendorff en Alemania.

En esta transformación, el antisemitismo antiluciférico llega a ser un antisemitismo antiutópico en un sentido nuevo. El antiluciferianismo de Calvino se lanza contra la utopía liberadora de los campesinos, pero de ninguna manera contra toda utopía. Sin darle el nombre de utopía, más bien fomenta las utopías del poder y posteriormente en especial la utopía del mercado autorregulado. A finales del siglo XIX aparece un antiutopismo universal que aplica el argumento del antisemitismo antiluciférico a todas las utopías, sean del poder o sean de los movimientos de liberación. El argumento antiluciférico ahora se da vuelta incluso contra el propio calvinismo. El antisemitismo nazi se dirige universalmente contra toda utopía. Por ende, descubre la utopía tanto en el capitalismo liberal con su mano invisible y su compromiso con el interés general, como en el socialismo con su utopía del comunismo, al cual se considera "bolchevismo judío". No obstante, estas utopías se consideran originadas por el cristianismo, mientras que el judaísmo es considerado como la raíz de toda utopía. Todo eso, judaísmo, cristianismo, liberalismo y bolchevismo, son entonces denunciados como asalto luciférico al cielo que destruye la realidad terrestre.

⁹Segundo, Juan Luis: *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander, Sal Terrae, 1994, pág. 254.

Esto indica que no hay un paso directo de la negación de la utopía de parte de Calvino, a la negación universal de todas las utopías en el nazismo. Hay parecidos en la argumentación, pero a la vez una diferencia profunda. Calvino hace la negación de la utopía liberadora de los campesinos, levantando a la vez su utopía de la divinización de la autoridad que llega hasta a garantizar el cielo como contrapartida del cumplimiento de la ley. Calvino argumenta en los límites de la cristiandad, con la correspondiente utopización de las instituciones en función del cielo. La negación universal de la utopía es muy diferente. Ella quita el cielo, porque como negación universal de la utopía niega la utopía del cielo también. Todo cielo produce el infierno, esa es la tesis. Todo cielo implica este asalto luciférico. Eso revienta el vuelco de la cristiandad contra la utopía que efectúa Calvino. El nazismo va preferentemente contra los judíos, aunque también contra la cristiandad, porque considera a la tradición judía como aquella de la cual se origina la cristiandad con su imperio utopizado en nombre del cielo. Opone a las utopías la lucha por el poder, sin ninguna referencia utópica: la voluntad de poder como última instancia del sentido. La voluntad de poder sin ninguna intervención utópica en esta voluntad, esa es la promesa. En cierto sentido, es una nueva utopía, sólo que invertida de una manera nueva. Lo que se promete es la utopía de una lucha por el poder sin ninguna utopía. Una realización humana sin ninguna obligación con nadie, si bien contra todos. Una muerte de las utopías que se asegura matando a los utopistas. Esta utopía de una sociedad sin utopías, el nazismo la llama el "Milenio".

Es evidente que esta posición es irreconciliable con cualquier cristiandad. Existe un abismo entre la negación de la utopía por la cristiandad y la negación universal de la utopía del nazismo. Se trata de un límite infranqueable.

Eso mismo se nota en el carácter de sus antisemitismos. El antisemitismo de la cristiandad desemboca con el argumento anti-utópico en el antisemitismo que denuncia a los judíos como asesinos de Dios. El antisemitismo nazi sostiene exactamente lo contrario. El honor de haber asesinado a Dios lo reivindica el antisemita nazi para él mismo, y jamás cederá este honor a los judíos. Estos son considerados precisamente culpables de haber creado este Dios que promete las utopías, y de mantenerlo vivo. El mayor utopista es para ellos el Dios de los judíos. Los nazis se ofrecen como sus asesinos, para sustituirlo por el Dios que da la victoria en la lucha del poder. El antisemitismo nazi no es y no puede ser un antisemitismo contra asesinos de Dios, aun cuando en las campañas publicitarias se use de manera marginal esta denuncia. El núcleo de este antisemitismo es la reivindicación del asesinato de Dios por los propios antisemitas.

Eso puede subrayar el hecho de que existe un límite infranqueable entre la cristiandad y el antisemitismo nazi, pese a que la cristiandad es antisemita. No obstante este límite infranqueable, hay continuidad. En esta continuidad, precisamente, la cristiandad comete suicidio. El vuelco del antisemitismo nazi contra el cristianismo, es la propia lógica del antisemitismo de la cristiandad. La cristiandad tiene el nihilismo en sus entrañas, mientras grita con alta voz contra él.

A la utopía el nazismo contrapone una sociedad libre de utopías, que es una sociedad de la voluntad de poder y de las guerras de dominación. La contrapartida, por tanto, de la voluntad de poder es el antiutopismo universal, el cual se torna antisemita al descubrir en el judaísmo la raíz de toda utopía.

En el antisemitismo propagado por el nazismo sobreviven desde luego elementos de los antisemitismos anteriores. Sin embargo sobreviven como elementos secundarios. En las masas religiosas sigue funcionando el argumento del antisemitismo cristiano. El antisemitismo del dinero ario contra el dinero judío sirve sobre todo para justificar el pillaje de las propiedades de propietarios judíos. Pero el centro es el antisemitismo antiluciférico basado sobre un antiutopismo universal. Creo que el antisemitismo en esta forma origina el intento de exterminio del pueblo judío. Este no se explica por la denuncia de asesinos de Dios, sino por la reivindicación del asesinato de Dios de parte del antisemitismo nazi. El proyecto de Auschwitz es asesinar a Dios, no matar a los asesinos de Dios ¹⁰. El antisemitismo nazi es nitscheano.

La ola de antisemitismo de los años veinte es una de las respuestas ideológicas del mundo burgués a la revolución del octubre 1917 en Rusia, y posiblemente la más masiva y eficaz en términos del imperio. Quiere asesinar a Dios, para acabar de una vez con todas las rebeliones y revoluciones en el mundo, habidos y por haber. Ocurre no sólo en Alemania, sino en toda Europa y EE. UU. El imperio se siente seriamente herido, y responde en todos los planos. Cuando más tarde, desde 1989 en adelante, la bestia se había curado de esta herida mortal, no habla más del hecho de que el antisemitismo había sido un arma importante.

¹⁰ Así también lo percibe Elie Wiesel: "Nunca olvidaré esa noche, la primera en un campo, que ha convertido mi vida en una larga noche, siete veces maldecida y siete veces sellada. Nunca olvidaré ese humo. Nunca olvidaré las pequeñas caras de los niños, cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo el silencioso cielo azul. Nunca olvidaré esas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré el nocturno silencio que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos en que asesinaron a mi Dios y a mi alma e hicieron polvo mis sueños. Nunca olvidaré estas cosas aunque esté condenado a vivir tanto como Dios mismo". Citado según Marc H. Ellis: *Una teología de liberación judía*. San José, DEI, 1988, pág. 28.

Cohn resume este antisemitismo de la manera siguiente:

Ya hemos visto cómo en el cristianismo popular de la Edad Media, así como en el cristianismo excéntrico de Sergey Nilus, se consideraba a los judíos como servidores del Anticristo, y destinados a la misma suerte: a la destrucción, en preparación del milenio, por Cristo regresado en majestad. Ahora bien, en el *Apocalipsis* de San Juan se muestra el Anticristo tratando de asaltar el cielo y yéndose al infierno; y lo curioso es que Hitler, pese a su odio por el cristianismo, era perfectamente capaz de utilizar aquellas imágenes milenarias de la Biblia cuando hablaba del destino de los judíos: "El judío recorre su camino fatal", escribía, "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". La sensación apocalíptica es inconfundible, y algo tomaron de ella Himmler y los SS. Por lo menos en algunos momentos, *aquella gente consideró que el exterminio de los judíos era el preludio necesario de una especie de milenio germánico* ¹¹.

El sentirse portador de una misión divina, paladín en el descomunal combate de la "espiritualidad alemana" contra las fuerzas tenebrosas del "materialismo judío", era una experiencia de lo más agradable, dado especialmente que no comportaba responsabilidades políticas de ningún género ¹².

Cohn no toma en cuenta lo que es la reinterpretación e inversión en la lectura del Apocalipsis, a la cual se refiere. Si se considera eso, su análisis del antisemitismo nazi tiene aciertos. La negación del "materialismo judío" constituye allá la base para su antiutopismo universal, lo que los distingue del antisemitismo antiluciférico anterior.

4. La relectura del propio antisemitismo y la renuncia al antisemitismo

Llegamos al resultado de que el antisemitismo es parte de la formación del imperio cristiano que se mantiene hasta la Segunda Guerra Mundial como elemento decisivo de la legitimación de este imperio. No es el imperio el que hace la lectura antijudaica del mensaje cristiano para ponerlo a su servicio. No hay y no puede haber tal imperio a priori como un sujeto sustitutivo que tenga

¹¹ Cohn, Norman: *El mito de la conspiración judía mundial*. Madrid, Alianza, 1983, págs. 208s.

¹² *Ibid.*, pág. 193.

sustancia propia. No hay tampoco un cristianismo a priori que convierta el imperio. Se trata más bien de que hombres del imperio se hacen cristianos, releen al cristianismo a partir del imperio, y transforman como resultado el propio imperio. El imperio cristiano no es otro que el imperio romano, pero la cristiandad que hace y legitima este imperio transformado no es otra que el cristianismo anterior a la cristianización del imperio. De todas maneras el imperio retorna en su forma transformada.

Frente al imperio aparecen resistencias, sujetos vivientes que se rebelan, aparecen también enemigos. El imperio los enfrenta y los somete. Crea una imagen del enemigo que se le enfrenta. El imperio cristiano crea esta imagen del enemigo del imperio en forma metafísica, y desde entonces todos los imperios posteriores han creado las imágenes de sus enemigos en forma metafísica. Para el imperio cristiano esta imagen que permitía crear este enemigo metafísico en el marco de reinterpretaciones de su propio origen cristiano, era con mucha lógica la imagen del judío. Ese es el origen del antisemitismo. El imperio cristiano, para formularse como imperio de aspiración universal, necesitaba al judío como portador de la imagen del enemigo universal. Tenía que ser judío, porque la ideología del imperio era cristiana y arrancaba de un mensaje cristiano, cuya relectura desde el imperio arrojaba al judío como el enemigo universal. La relectura, en cambio, era necesaria e irrenunciable por el hecho de que, en su forma original, el mensaje cristiano era un mensaje de oposición al imperio y de resistencia, que sólo mediante su reinterpretación e inversión podía ser transformada en ideología del imperio, de lo cual resultaba la cristiandad. Por eso, el antisemitismo aparece junto con la orientación de los cristianos hacia la toma del poder en el imperio, y su posterior constitución en imperio cristiano. Se entiende entonces que los estallidos violentos masivos del antisemitismo empiecen en el siglo XI.

Eso mismo da razón de por qué el antisemitismo tiene una historia paralela a la historia del imperio. Cambia de forma en el curso de esta historia, y podemos distinguir etapas del antisemitismo. En su última etapa, la del antisemitismo nazi como etapa más violenta de todo antisemitismo, el antisemitismo se dirige contra todas las raíces de la sociedad occidental. Lo hace en su formulación como antiutopía universal en contra del judaísmo, el cristianismo, el liberalismo y el socialismo que, para este antisemitismo, forman en última instancia un solo bloque.

Los horrores de este antisemitismo con el intento de exterminio del pueblo judío, provocan en Occidente una reconsideración del propio antisemitismo. Rápidamente desaparece la ubicación de los judíos como el enemigo del imperio. Como el enemigo ya no era judío, se necesitaba otro nombre.

Para eso existía un antecedente importante. Cuando en los años treinta se constituyó la Unión Soviética como un Estado imperial, necesitaba un denominador común para todas las resistencias en su contra. Las resistencias externas las podía ubicar como enemigo por medio de la palabra fascismo. Pero las resistencias internas no.

Para la Unión Soviética resultaba imposible ubicar este enemigo como judío, a pesar de la larga tradición de antisemitismo en muchas partes de ella. El mundo burgués consideraba a la Unión Soviética como "bolchevismo judío". Los movimientos socialistas fueron denunciados en el siglo XIX como "judíos". La campaña antisocialista siempre era una campaña de fuerte acento antisemita. Eso no era así solamente en Alemania, sino también en Francia, Inglaterra y EE. UU. El socialismo era considerado "locura judaica". En una situación así, en los movimientos socialistas había poco lugar para el surgimiento de antisemitismos, y en efecto nunca desempeñaron un papel importante. Cuando en la socialdemocracia alemana apareció con Dühring una tendencia antisemita, Federico Engels se le opuso y prácticamente la marginó. Algo parecido ocurrió en el movimiento obrero francés, y en otros.

En la Unión Soviética ocurrió justo eso. El antisemitismo no era un instrumento ideológico adecuado cuando el mundo burgués la atacaba como "bolchevismo judío". Pero al constituirse, sobre todo en los años treinta, como imperio, necesitaba definir su enemigo mortal. Si no podía hacerlo en términos antisemitas, tenía que crear un término nuevo que pudiera llevar esta carga pseudometafísica del enemigo cuasimágico del socialismo que sintetizara todas las resistencias contra este nuevo imperio con una sola palabra. Así se creó la imagen del trotskista. Muchas veces se ha notado el parecido entre la imagen del trotskista con la imagen antisemita del judío. Además, en la sociedad soviética cumplía con la función que en la sociedad burguesa de este tiempo cumplía la imagen del judío. Aparecía entonces, especialmente claro en las purgas de los años treinta, una conjura mundial trotskista antisoviética que competía con la conjura mundial de los Sabios de Sión propagada en Alemania y en muchas otras partes del mundo burgués. No obstante, dado el carácter ateo del régimen, no tenía las raíces metafísicas tan profundas como las imágenes correspondientes del antisemitismo. Sin embargo, se trata del primer caso en Occidente que aparece un imperio que no se legitima de manera explícita por medio de la imagen antisemita del judío ¹³.

¹³ En noviembre de 1931, Stalin habla del antisemitismo diciendo que se trata de una "huella del canibalismo". Lo dice en una entrevista con la *Agentura Telegráfica Judía*, que fue publicada en *Pravda* en 1936. Según Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust* (Historia del antisemitismo. La noche anterior al holocausto). Bd. VIII, Frankfurt a/M, Athenäum, 1988, pág. 196.

Algo análogo ocurre en el Occidente burgués después de la Segunda Guerra Mundial, bajo el impacto de los horrores producidos por el exterminio de los judíos en el imperio alemán nazi. En muy poco tiempo desaparecieron las referencias antisemitas de legitimación. La Unión Soviética ya no se consideraba dominada por el "bolchevismo judío". Al contrario, ahora se la pintaba de "bolchevismo antisemita", pese a que la relación con los judíos no había cambiado de modo significativo en comparación con el período soviético anterior a la Segunda Guerra Mundial. El mundo imperial burgués consideraba de repente al antisemitismo como un enemigo. Pero no era tratado como enemigo fundante. Sin embargo seguía necesitando este enemigo fundante metafísico, que pudiera sintetizar todas las resistencias posibles a este imperio. De esta manera surge el antiutopismo universal, del cual el comunismo es apenas el representante más peligroso de la utopía.

Se trata de una transformación del enemigo profundo del Occidente burgués, que muestra una evidente continuidad. La podemos demostrar a partir de unas citas claves, en las cuales tomamos a Karl Popper como el representante conspicuo de la ideología del "mundo libre" que surge en la segunda postguerra, y que determina el período de la guerra fría. Daré primero una cita del antisemitismo nazi, en la cual es muy contundente su carácter de ataque universal a toda utopía. Proviene del propio Hitler:

El judío cree que tiene 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 mismo se da oscuramente cuenta de que se destruirá a sí mismo también... Tener que destruir a toda fuerza, adivinando a la vez que eso lleva inevitablemente también a la destrucción propia, ese es el punto. Si tú quieres: es la tragedia de Lucifer ¹⁴.

Hay muchas expresiones parecidas del antisemitismo nazi. Le podemos contraponer una cita clave de Popper que resume el pensamiento que más ha marcado al mundo libre de la guerra fría posterior a la Segunda Guerra Mundial:

Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a

¹⁴ Cita de Hitler según Dietrich Eckart: "Tischgespräche" (Conversaciones de sobremesa) de 1922-23, editado por primera vez bajo el título: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin - Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir* (El bolchevismo desde Moisés hasta Lenin. Diálogos entre Adolfo Hitler y yo). München, Hohenreichen-Verlag, 1924.

intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros ¹⁵.

Con el significado más pronunciado de una negativa universal a la utopía, Popper lo dice en otra parte:

Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable al infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición ¹⁶.

La cita de Hitler se transforma en antiutopismo popperiano, sustituyendo el "judío" por el "utopista". El significado permanece igual. No obstante ha desaparecido el antisemitismo. La transformación mantiene una profunda continuidad.

En Popper, este antiutopismo empieza con un sentido nítidamente anticomunista, sin pronunciar mayormente el contenido universal de su antiutopismo. Popper en los años cincuenta se considera socialdemócrata. Pero en el curso del tiempo este antiutopismo es cada vez con más claridad un antiutopismo universal. Como tal pasa a la sociedad posterior a la guerra fría, en la cual el proyecto de globalización se vincula, y hasta se identifica, con la negación universal de la utopía, frente a la cual la sociedad globalizada es afirmada simplemente por la voluntad de poder ejercida en los mercados globalizados sin ninguna restricción.

La negación universal de la utopía de parte del nazismo se enfrentó enseguida a cuatro posiciones consideradas contrarias: el socialismo, el capitalismo liberal, el cristianismo y el judaísmo, interpretando el judaísmo como la raíz última de los otros tres. La negación universal de la utopía en la forma desarrollada durante el proceso de globalización, se ve enfrentada de forma directa con dos: el socialismo y el capitalismo liberal, al cual denuncia como "populismo". Sin embargo, no aparece la misma confrontación ni con el cristianismo ni con el judaísmo en bloque. Aparece más bien una posición universal en contra de cualquier humanismo, con independencia de sus orígenes, sean seculares, sean religiosos. La fuerte confrontación con la teología de la liberación en América

¹⁵ Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, 1974, Vorwort (Prefacio a la edición alemana), pág. VIII.

¹⁶ Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós studio, 1981, tomo II, capítulo XIV, pág. 403.

Latina, es apenas uno de sus casos. Pero esta negación universal del humanismo hasta ahora no ha encontrado un enemigo encarnado en algún grupo social capaz de sintetizar todas sus formas específicas, como lo han sido los judíos, los trotskistas o los comunistas.

La mitologización más coherente hasta ahora la creó el reaganismo. Ronald Reagan volvió a la imaginación de una conjura universal que tenía su centro en el "reino del Mal" que él ubicaba en el Kremlin. El comunismo era el centro de este enemigo, no obstante no se trataba de un anticomunismo específico. Bajo este "reino del Mal" estaban asimismo todo capitalismo liberal y todos los humanismos diversos, en cuanto que originaban resistencias al imperio en su proceso de globalización. Le contraponía "la ciudad que brilla en las colinas", que Reagan ubicaba en EE. UU. y que era una obvia reivindicación del milenio del Apocalipsis. Se trató de una evidente transformación del milenio nazi, en la cual se substituyó la conjura de los Sabios de Sión por la conjura del "reino del Mal" orientado todavía por el comunismo. Pero el colapso del socialismo soviético invalidó, por lo menos de modo parcial, esta construcción mítica, y hoy es difícil prever si será recuperada en forma adaptada o si desaparecerá.

Excurso: la sustitución del antisemitismo en la enseñanza del Papa Juan Pablo II

No solamente la cultura en general dejó de lado, después de la Segunda Guerra Mundial, su legitimación del poder mediante el antisemitismo. Algo análogo ocurrió en casi todo el pensamiento cristiano. Apareció un sentido de culpabilidad por el antisemitismo pasado y la búsqueda de sus razones.

Aparece también la sustitución de la imagen antisemita del judío por el comunista, aunque no en términos tan generales como ocurrió en la cultura occidental en general. No obstante, esta imagen del comunista ha tenido una gran importancia en el pensamiento del Papa Juan Pablo II. En él la estructura del argumento sigue siendo la misma que en los pensamientos antisemitas anteriores, sólo que desaparece la referencia al judío y en vez de ella aparece la referencia al comunismo. Analizaré brevemente cómo ocurre eso en una argumentación del Papa en su encíclica *Dominum et vivificantem*, cuyo tema es el Espíritu Santo.

En esa encíclica, Juan Pablo II se refiere a la crucifixión y al pecado que la explica como imagen clave de la interpretación. Comienza con la discusión de este pecado:

...cuando Jesús explica que este pecado consiste en el hecho de que "no creen en él", este alcance parece *reducirse* a los que rechazaron la misión mesiánica del Hijo del Hombre, condenándole a la muerte de Cruz (No. 29).

Esa es su referencia al hecho histórico, y la explicación es que condenaron al Hijo del Hombre a la cruz, rechazando su misión mesiánica por la razón de no creer en él. No explicita quién lo condenó, sino que lo deja establecido en general para aquellos que no creyeron. A esta crucifixión le da enseguida un significado más extenso que este hecho histórico mismo:

Pero es difícil no advertir que este aspecto más "reducido" e históricamente preciso del significado del pecado se extienda hasta asumir un alcance universal *por la universalidad* de la Redención que se ha realizado por medio de la Cruz. La revelación del misterio de la Redención abre el camino a una comprensión en la que *cada pecado*, realizado en cualquier lugar y momento, hace referencia a la Cruz de Cristo y por tanto, indirectamente también al pecado de quienes "no han creído en él", condenando a Jesucristo a la muerte de Cruz (No. 29).

La encíclica ve ahora el pecado de aquellos que en el momento histórico condenaron a Jesús a la cruz, como un pecado universal en el cual todos los pecados cometidos en el mundo se inscriben. Este pecado universal es "no han creído en él", y está en la raíz de todos los pecados habidos y por haber: "...en Cristo sufre Dios rechazado por la propia criatura: 'No creen en mí'..." (No. 41).

Es el no creer, la no-fe, la que lleva a la crucifixión, que es culpa de todos los pecadores. Todos los pecados de la humanidad se originan en una no-fe, y participan en la crucifixión. La no-fe, sin embargo, se origina en la pretensión humana a la autonomía y a decidir sobre el bien y el mal:

Al hombre, creado a imagen de Dios, el Espíritu Santo da como don la conciencia, para que la imagen pueda reflejar fielmente en ella su modelo que es sabiduría y ley eterna, fuente del orden moral en el hombre y en el mundo. La "desobediencia", como dimensión originaria del pecado, significa rechazo de esta fuente por la pretensión del hombre de llegar a ser fuente autónoma y exclusiva en decidir sobre el bien y el mal (No. 6).

Eso es resistencia al Espíritu Santo, que produce la crucifixión. Los que la ejercen, crucifican a Jesús y cometen el pecado contra el Espíritu Santo, para el cual no hay perdón. Se levantan en contra de la "sabiduría y ley eterna, fuente del orden moral en el hombre y en el mundo". El pecado es pecado rebeldía frente a la "ley eterna", frente al "orden".

Se nota enseguida que la imagen que usa el Papa proviene de la cristianidad medieval. En estos mismos términos el imperio cristiano interpretaba a sus enemigos, y la cristiandad elaboraba la imagen correspondiente. Hay una autoridad que representa la ley eterna, y frente a ella toda rebeldía es participación en la crucifixión de Cristo. Pero todo pecado, que aquí se entiende exclusivamente en el sentido de transgresión de la ley, participa en esta rebeldía. Hasta el niño que se roba una naranja del jardín del vecino para comérsela, se puede decir, está con eso clavando otro clavo en el cuerpo de Cristo sufriente.

Evidentemente, esta imaginación no suena tan moderna como la condena de la rebelión campesina de parte de Calvino. Calvino vive ya una cristiandad moderna, Juan Pablo II sigue inspirándose en la imaginación de la cristiandad del imperio cristiano. Su imagen es más estática, no obstante coincide en su sentido. También ella justifica una autoridad absoluta y una ley absoluta, suponiendo, al estilo de la Edad Media, que esta autoridad está comprometida con el bien común. Hay un humanismo implícito en estas imágenes, pero se reduce a una obligación de la autoridad que el sujeto jamás puede reclamar.

Es fácilmente visible que, en su estructura, se trata de la legitimación de la autoridad y de la ley en forma antisemita. Sin embargo, el Papa quita este antisemitismo tradicional explicando el pecado de la crucifixión por el "no han creído en él". Pilato y los sumos sacerdotes son ahora pecadores por no creer, no por ser judíos o romanos. El ser judío es irrelevante, y por eso no se menciona.

El Papa nos dice quiénes son los que no creen:

Por desgracia, la resistencia al Espíritu Santo que San Pablo subraya en la *dimensión interior* y subjetiva como tensión, lucha y rebelión que tiene lugar en el corazón humano, encuentra en las diversas épocas históricas, y especialmente en la época moderna, su *dimensión externa*, concentrándose como contenido de la cultura y de la civilización, como *sistema filosófico*, como *ideología*, como *programa* de acción y formación de comportamientos humanos. Encuentra su máxima expresión en el *materialismo*, ya sea en su forma teórica como sistema de pensamiento —ya sea en su forma práctica— como método de lectura y de valoración de los hechos —y además como programa de conducta correspondiente. El sistema que ha dado el máximo desarrollo y ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas esta forma de pensamiento, de ideología y praxis, es el materialismo dialéctico e histórico, reconocido hoy como núcleo vital del marxismo (No. 56).

En el lugar de los crucificadores de Cristo ha puesto a los marxistas y, de hecho, los comunistas. No ha renunciado al concepto

del crucificador de Cristo, ni a su persecución. Sigue persiguiéndolos. Pero ahora son los comunistas quienes sustituyen a los anteriores. Se ha cambiado uno por otro. El Concilio Vaticano II declaró que ya no se considerará a los judíos como crucificadores de Cristo, entendiéndolo que ya no habría seres humanos perseguidos como crucificadores. No obstante, Juan Pablo II lo reinterpreta. Los crucificadores de Cristo son otros. Nuestros antepasados no se equivocaron al perseguir a los crucificadores de Cristo, se equivocaron al pensar que eran los judíos. Son los comunistas. Y en efecto, los *pogrom* de América Latina hoy son *pogrom* de comunistas. No cesan los *pogrom*, sólo cambian los que los sufren ¹⁷.

Pero todo eso no significa de ninguna manera que la relación de este Papa, o del cristianismo en general, sea incondicional frente al sistema y su ley. No lo es. Sigue estando fuertemente enraizado en la tradicional postura de la cristiandad, según la cual la autoridad está comprometida con el bien común que se deriva ya de Agustín y de Tomás de Aquino. Eso implica un choque con el sistema actual, en el grado en el cual éste se define por un antihumanismo universal. Según la tradición la autoridad tiene una tarea humanista, no importa que esta misma tradición la haya traicionado mil veces.

Esta tarea humanista se suele expresar en la tradición católica por la referencia al bien común, que para esta tradición es irrenunciable. Sin embargo, el antihumanismo universal del sistema actual implica la negación de cualquier referencia de la autoridad al bien común. Allí hay un choque programado, que obliga al sistema a volcarse al fin contra esta tradición cristiana. El sistema puede aceptar un cristianismo del tipo del "evangelio de prosperidad" fundamentalista, pero no un cristianismo del bien común, por anticomunista que sea. Los movimientos del "evangelio de la prosperidad" han eliminado esta referencia y han llegado a ser

¹⁷ De manera más sofisticada, esta línea de argumentación el Papa la mantuvo en su reciente viaje a Cuba. En su discurso en La Habana cita el siguiente texto del evangelio: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque El me ha ungido. Me ha enviado para anunciar el Evangelio" (Lc. 4, 18). Todo ministro de Dios tiene que hacer suyas en su vida estas palabras que pronunció Jesús en Nazaret" (Discurso en La Habana, No. 3).

El texto, sin embargo, no corresponde. Según la *Biblia de Jerusalén*, Jesús dice lo siguiente: "El espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva" (Lc. 4, 18). El Papa suprime el hecho de que la Buena Nueva (el Evangelio) es una Buena Nueva para los pobres, y con ello transforma todo en un simple asunto de creyentes y no-creyentes, en vez de tratarlo como un asunto de la relación con los pobres, es decir de la idolatría.

La prensa internacional aprovechó la situación. Citando a la Agencia Reuters, se escribe en San José bajo el título: "Matacomunistas" triunfó en Cuba: "...lo cierto es que la visita 'del ángel exterminador del comunismo', como se ha llamado al Papa, ya produjo resultados concretos en Cuba". La noticia se refiere a la liberación de doscientos setenta presos en Cuba. *La Nación*, San José, 15. II. 1998.

aceptables desde el punto de vista del sistema. Son como los "cristianos alemanes" (*deutsche Christen*) en el tiempo nazi de Alemania.

El conservadurismo cristiano, en cambio, es incompatible con tales posiciones del antihumanismo universal. La cristiandad tampoco es incondicional. El actual Papa habla inclusive de la necesaria "subjetividad de la sociedad". Lo hace sin asumir al sujeto viviente. Encarga a la autoridad la tarea de respetar esta subjetividad, y no concede al sujeto viviente hacer resistencia en nombre de ella. Sigue la creencia de que el sujeto debe ser reconocido por la autoridad, y que la autoridad es la instancia para reconocerlo. El sujeto del cual Juan Pablo II habla, no es más que el objeto de la autoridad. En cuanto sujeto viviente no se le concede ni la más mínima legitimidad. El Papa cree que para salvar al sujeto, hay que hablarle a la autoridad para que ella lo salve, condenando al sujeto viviente a la paciencia sin resistencia. A pesar de eso, en su enseñanza hay un sujeto, y este hecho le impide ser incondicional al sistema.

Este no es un problema únicamente del actual Papa, sino de toda la cristiandad hoy. Entra en conflicto con el sistema, un conflicto que no ha buscado y que trata de evitar lo más posible. No obstante, la propia tendencia del sistema al antihumanismo universal hace este conflicto inevitable.

5. La negación universal de la utopía y la crítica de la razón utópica

El imperio ve a sus enemigos, pero no se ve a sí mismo. Ataca a las utopías, pero es ciego para las utopías nefastas que lleva en sus entrañas.

En Pablo encontramos la primera crítica de esta utopía implícita a la ley y el imperio. En el evangelio de Juan hemos encontrado una línea de argumentación paralela. Pablo hace su crítica cuando insiste en que quien busca su salvación en el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte.

Y nada tiene de extraño: que el mismo Satanás se disfraza de ángel de la luz. Por tanto, no es mucho que sus ministros se disfracen también de ministros de justicia (2 Cor. 11, 14-15).

En este sentido pesa una maldición sobre la ley. Hace ver la injusticia como si fuera justicia. La ley, al prometer la salvación por su cumplimiento promete el cielo, sin embargo produce la muerte. La posición de Pablo no es antiutópica, sino que él es probablemente

el primer pensador de nuestra historia que formula una crítica de la razón utópica. Busca el realismo de la salvación y lo ve en una relación con la ley, en la cual el sujeto viviente es legítimamente un sujeto rebelde frente a la ley, para transformarla en ley para la vida.

Por eso, quien busca la salvación en el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte. La salvación que se promete en nombre del cumplimiento de la ley, es la utopía de la ley y el poder. El imperio promete la salvación por medio del cumplimiento de la ley, y por tanto produce la muerte.

La promesa de salvación que el imperio promete mediante el cumplimiento de la ley, va cambiando con la misma historia del imperio. Pero en cada una de sus épocas, el imperio promete esta salvación.

El imperio cristiano promete la salvación en el cielo como resultado del cumplimiento de la ley en la tierra. Todavía hasta hace poco, el catecismo católico decía eso cuando preguntaba por el sentido de la vida: el ser humano está en la tierra para cumplir la voluntad de Dios y llegar de esta manera al cielo. La voluntad de Dios fue considerada el cumplimiento de la ley del imperio. En la tierra, sin embargo, producía la muerte, y en consecuencia la mística de la muerte se propagó por toda la Edad Media.

El imperio liberal tenía —y a veces aún tiene— su manera de prometer la salvación por el cumplimiento de su ley. Adam Smith formula en términos clásicos esta utopía del cielo liberal. Cumpliendo la ley del valor, se produce el interés general. Es el cielo de los liberales; en su nombre se produce el infierno liberal y la muerte correspondiente en el mundo entero. Pero se promete la salvación por una ley sobre la cual, se sostiene, no pesa ninguna maldición.

El socialismo soviético construyó un cielo muy parecido al cielo liberal. Era también prometido como resultado del cumplimiento de la ley, ésta vez de otra versión de la ley del valor expresada por el principio rector de la maximización de la tasa del crecimiento económico, como fue instalado en la Unión Soviética de los años treinta. Prometía su propia versión del interés general producto del cumplimiento de la ley: el tránsito al comunismo. La muerte correspondientemente producida tampoco se hizo esperar.

El imperio nazi dejó de prometer utopías, no obstante también prometió la salvación. Prometió la salvación por medio de la abolición de todas las utopías, lo que era su utopía —esta vez una utopía antiutópica— respectiva. Es la utopía de la voluntad de poder, la utopía de un poder desnudo que no promete sino su propio poder.

En esta misma línea se formula hoy el imperio de la globalización. De nuevo aparece la salvación por el fin de las utopías, ahora vinculado con la ley del valor sin pretensión de ningún interés general producido por alguna mano invisible. Es la voluntad

de poder canalizada por la ley del valor, que no promete más que quienes tienen poder, tengan el poder. La muerte correspondiente la vivimos en la exclusión de poblaciones cada vez mayores, y en la amenaza a la existencia de la propia humanidad como resultado de la destrucción del medio ambiente. El cielo prometido devora a la propia humanidad, al luchar la ley del valor contra todo humanismo.

Estas son las salvaciones prometidas por el respectivo cumplimiento de la ley. El imperio nunca ve su propia utopía ni la destructividad que desata. Ve el problema en los otros imperios. El imperio liberal ve la destructividad de la salvación prometida por el socialismo soviético. El socialismo soviético ve la destructividad producida por la salvación prometida por el imperio liberal. El imperio nazi, al igual que el actual imperio de la globalización, ve muy bien la destructividad de todos los imperios anteriores y sus respectivas utopías. Pero no se ven a sí mismos. Ven que sobre la ley del otro pesa esta maldición. No obstante se erigen como imperio en nombre de su propia ley, la que presentan como una ley de Dios limpia, que no conlleva ninguna maldición sino que realiza la esencia de la humanidad. Cumpliendo la ley, se cumplen las órdenes.

Pero existe una dirección en la cual todo imperio ve esta maldición que pesa sobre la ley. Eso ocurre en relación a los posibles levantamientos de movimientos populares. Enseguida surge el reproche de que la utopía lleva a la muerte. Cuanto más se proyecta eso en los movimientos populares, más se logra afirmar el absolutismo de la ley y su cumplimiento sin perdón. Todo el peso de la ley cae ahora sobre esos movimientos populares, reventando la violencia de la ley.

El argumento ya lo vimos en Calvino, cuando este sostenía respecto a los campesinos levantados durante el siglo XVI que no querían "ni rey ni roque". Se dice que en la espada de Florian Geyer, un destacado luchador de este levantamiento campesino, estaba escrito: *nulla crux, nulla corona*. Es muy probable que el "ni rey ni roque" es la traducción que Calvino hace de este *nulla crux, nulla corona*.

La tesis de Calvino tiene algo de curioso. La democracia suiza y la independencia de este país se deben a la victoria de un levantamiento suizo contra el dominio del imperio austriaco, el cual se recuerda como acto fundante de esta democracia que se suele vincular con Guillermo Tell y con el juramento del Rütli. La democracia directa que todavía hoy se mantiene en Suiza, se debe a esta tradición de un levantamiento campesino victorioso. Calvino mismo con su democracia en Ginebra, debe la base de su actividad a este mismo levantamiento. Sin embargo, se lanza contra los campesinos alemanes levantados.

Para Alemania, la derrota de los campesinos ha sido una de las grandes tragedias de su historia. A partir de esa derrota, Alemania se transformó en el país autoritario que es por lo menos hasta la Segunda Guerra Mundial. Donde movimientos parecidos tuvieron su victoria, como en el caso de Inglaterra en el siglo XVII, surgieron tradiciones mucho más democráticas. Además, la crueldad con la que se exterminó a los campesinos levantados en nombre del cumplimiento de la ley, sobrepasó de lejos todo lo que los campesinos hayan sido capaces de hacer. Fue una masacre que todavía hoy pesa sobre la memoria en muchas partes de Alemania.

No obstante hay un elemento de verdad en la crítica de Calvino, y que aparece también frente a otros levantamientos posteriores que ocurrieron en Europa, frente a los cuales esta crítica de Calvino fue más y más desarrollada. En efecto, la maldición que pesa sobre la ley, en cuanto busca la salvación por su cumplimiento, pesa igualmente sobre los intentos de la abolición de la ley y sus utopías respectivas. Esta maldición tiene dos caras, la del cumplimiento de la ley y la de su abolición. En los dos casos es negado el sujeto viviente y la legitimidad de su enfrentamiento a la ley. Por eso, una crítica de la razón utópica se encuentra con estas dos formas contrarias de la búsqueda de la salvación por medio de la ley, es decir su cumplimiento o su abolición. En ambos casos la solución se busca en la ley. Pero la solución está en la vida humana y en su afirmación frente a la ley. Sin ley, tampoco hay posibilidad de vida humana.

Sin embargo, en ningún caso se trata de la negación universal de las utopías. Se trata de formular una relación realista con ellas, que necesariamente pasa por el enfrentamiento del sujeto viviente, como sujeto necesitado, que de manera legítima se rebela frente a la ley para transformarla constantemente en una ley que sirva para la vida y contrarrestar el hecho de que la ley, cuando se busca la salvación mediante su cumplimiento, lleva a la muerte. Pero se trata de la salvación. Y la salvación es ésta: que la ley vuelva a ser una ley para la vida. Su utopía es ésta: que el cordero pascua se pegue al león. Se trata de un mundo concebido como: esta tierra sin la muerte. Es, en términos cristianos, la utopía no de una vuelta al paraíso para no comer nunca más del árbol prohibido, sino de la nueva tierra, un mundo nuevo sin ningún árbol que sea prohibido.

Capítulo VI

El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo

Marx y Engels empiezan el *Manifiesto comunista* con las palabras siguientes:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes ¹.

Marx nos dice, desde su punto de vista, para quiénes se trata de un fantasma —las fuerzas de la vieja Europa—. Ellas son: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes. Ellos ven un fantasma en aquellos que se han unido en el "Grupo de los comunistas", que reivindican sus derechos

¹ Marx, Carlos-Engels, Federico: "Manifiesto del Partido Comunista", en *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, 1966, pág. 19.

humanos, la condición de posibilidad de cualquier vida humana, frente a un sistema que los aplasta. A los ojos del poder aparecen como un fantasma que recorre Europa, y posteriormente el mundo entero. Y corren detrás del fantasma para aplastarlo.

Nietzsche contesta a estas frases de Marx y Engels con palabras casi igualmente famosas. Aparecen en la edición de obras inéditas de Nietzsche, editadas después de su muerte bajo el título *La voluntad de poderío*, y que inician el Primer Libro de esta obra:

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las "crisis sociales", la "degeneración fisiológica" incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (o sea, el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo). Estas necesidades siguen permitiendo interpretaciones diferentes. Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo ².

Aparece ahora un huésped inquietante, que también es fantasma. Nietzsche lo llama nihilismo y lo define como rechazo radical del valor, el sentido y el deseo. Su razón la ve en la interpretación cristiano-moral del mundo. El raciocinio, que lleva a Nietzsche a este resultado, es sencillo. Destaca el hecho hipócrita y mentiroso que se encuentra en toda moral, que en la moral cristiana es llevada a su cúspide. Sin embargo, esta misma moral cristiana desarrolla y destaca una virtud que terminará con toda moral (y todo valor): la veracidad. La virtud de la veracidad acaba con toda moral, siendo toda moral una consecuencia de la hipocresía.

Pero el fantasma del comunismo es la rebelión de los valores —si se toma esta palabra en el sentido que Nietzsche la usa—. Por tanto, la derrota del fantasma del comunismo hace aparecer otro fantasma contrario, el huésped inquietante del nihilismo como rechazo radical del valor, el sentido y el deseo. ¿Para quiénes es inquietante este huésped? De nuevo se trata de un punto de vista del nihilismo como fantasma. Es el punto de vista fijado en "la miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual", que no es el origen del nihilismo, sino el origen de la percepción del nihilismo como huésped inquietante. Es el punto de vista de los aplastados, el punto desde el cual el nihilismo es percibido como fantasma. Desde el punto de vista de aquellos que se levantan en defensa de su vida y que desde el punto de vista del poder se transforman en el fantasma del comunismo, se percibe ahora el nihilismo como el

² Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981. No. 1, pág. 31.

huésped inquietante, como fantasma que aplasta no solamente a Europa, sino al mundo, al ser aplastados ellos en su levantamiento.

En lo que sigue analizaré esta venida del huésped inquietante, cuyo nombre es nihilismo. Hablaré acerca de la posición nihilista y las posibles respuestas a ella. No obstante, para ver bien la posición nihilista me parece conveniente partir del análisis del argumento ideológico anterior. Porque la posición nihilista disuelve la argumentación ideológica.

1. El capitalismo utópico

Comenzaré con un texto que se inscribe en la tradición del capitalismo utópico, y cuyo contenido ideológico es fácil de analizar:

Un destacado político alemán liberal decía en el año 1991 sobre la economía del mercado:

Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. El motor de la economía del mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. "Domestica a la propiedad privada" y es el "instrumento más genial para quitar el poder", como lo dice Franz Böhm. El sistema del mercado se basa en el interés propio. Pero la astucia del sistema logra que el interés propio que entra en competencia, opere en favor del bien de la comunidad. La competencia no presupone —como lo dice Otto Schlecht— un "superhombre moral". Un nivel medio de moral es suficiente ³.

Este texto tiene tres características bastante obvias, por lo menos obvias para el público de hoy. Primero, es falso que el interés propio, cuando se encuentra en competencia, realiza el bien común; es falso como regla universal, aunque una coincidencia se puede dar en muchos casos. Segundo, el argumento es ideológico. La tesis de que el interés propio, en cuanto se impone en el mercado del mercado, realiza el bien común, constituye una sacralización de las relaciones sociales de producción. Se trata de una sacralización, a pesar de que se trata de una sacralización secularizada. Este tipo de sacralización constituye precisamente el capitalismo utópico. Tercero, cuando menos se puede suponer que el texto es

³ Ver Lambsdorff, Otto Graf: *Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen.* WirtschaftsWoche, No. 45, 1. XI. 1991, págs. 104s.

hipócrita. El político que lo pronuncia debe saber que su contenido es falso, no obstante lo pronuncia para conseguir la legitimación vía sacralización de las relaciones sociales de producción. Luego, el texto es falso, es ideológico y es hipócrita.

Pese a eso, podemos decir con Habermas que tiene un "potencial de razón". Habermas desarrolla su comprensión de la crítica de la ideología en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, explicitando la crítica de la ideología de Marx:

...la crítica de la ideología de Marx que parte del hecho de que el potencial de razón expresado en los "ideales burgueses" e insertado en el "sentido objetivo de las instituciones" muestra una doble cara: por un lado, le adjudica a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes, por el otro lado, da el punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad ⁴.

En el texto del político liberal anteriormente citado se expresa este "núcleo de racionalidad" en la relación que se establece entre la competencia y el interés general, que en este texto es denominado bien común. Por eso, una crítica inmanente se hace posible activando este concepto del interés general, para demostrar desde ahí los límites y las tendencias destructivas en la lógica de la competencia. La crítica de la ideología se efectúa dentro de un marco de juicio común que está dado por la referencia al interés general. La crítica de la ideología presupone un consenso determinado y racional.

El pensamiento de tradición burguesa, por consiguiente, se efectúa en un espacio a partir del cual procede la crítica de la ideología. Este espacio está dado por el concepto del interés general, el cual apunta más allá del interés propio o interés particular, aun cuando en la tradición burguesa se establece un automatismo que conecta ambos: el automatismo del mercado con su "mano invisible". Este funciona como una escalera de Jacob, que va de la tierra directamente al cielo. Por ello, siguiendo a Polanyi, se puede hablar de este capitalismo como el capitalismo utópico. El socialismo soviético construyó una escalera de Jacob parecida. Consistía en el pasaje del socialismo al comunismo mediante la maximización de las tasas de crecimiento. El comunismo era el concepto correspondiente de interés general. En consecuencia, la crítica de la ideología que Marx aplicaba al capitalismo, se podía aplicar de manera análoga a la ideología soviética.

⁴Ver Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pág. 142.

Con eso tenemos un trasfondo resumido de lo que es la argumentación ideológica y su crítica. Presupone la referencia a un interés general más allá del cálculo directo de la utilidad en función del interés particular, y discute la relación racional con este interés general.

2. El capitalismo nihilista

Podemos poner ahora al lado del texto del político liberal antes citado, un texto distinto. Proviene del último libro de Alvin Toffler, *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. Este texto ya no es ideológico en el mismo sentido que habíamos analizado en el texto referente al capitalismo utópico:

El nuevo imperativo económico está claro: los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados —los muertos caídos [*casualties*] del efecto de aceleración—.

Esta es la economía “rápida” de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal, es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro. Pero ese es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o “países menos desarrollados”.

Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en la posición de compradores. Eso significa que las economías lentas, o aceleran sus respuestas neutrales o pierden sus contratos e inversiones, o caen completamente fuera de la carrera.

Un “gran muro” separa a los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa ⁵.

Toffler sostiene más bien lo contrario de lo que afirma el político liberal en su texto. Según Toffler, la competencia crea una “máquina de bienestar” cuyo efecto inmanente de aceleración excluye y expulsa fuera de la carrera a aquellos que no resultan capaces de imponerse en la competencia, y que no vuelven a tener chance alguno de encontrar de nuevo un lugar en ella. Son los caídos (los *casualties*) de una aceleración que se acelera a sí misma.

⁵ Ver Toffler, Alvin: *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. New York, Bantam Books, 1991. Part Six. Chapter 30: The Fast and the Slow, págs. 389-405.

Toffler deja de lado cualquier referencia a un interés general, y no le imputa al mercado ninguna tendencia a ningún bien común. Le imputa más bien una tendencia al mal común de la exclusión.

Este texto, de nuevo, tiene tres características. Primero, es cierto, en tanto que el texto del político liberal es falso. Segundo, también el texto de Toffler sacraliza las relaciones sociales de producción, sólo que ya no lo hace por medio de una referencia a algún interés general. Lo hace por medio de la celebración de la aceleración misma, la celebración de la velocidad. Es lo que Nietzsche celebra cuando llama "a las naves, filósofos". Se trata de la aceleración como imperativo categórico. Tercero, el texto no tiene nada de hipócrita, sino que es "veraz". Luego, el texto de Toffler es cierto, es sacralizador y es veraz, mientras que el del político liberal es falso, sacralizador e hipócrita.

Sin embargo el texto de Toffler es cínico.

De este cinismo se trata. No se le puede contestar mediante una crítica de ideología, como la había explicitado Habermas. El texto de Toffler no tiene ningún "potencial de razón" que dé "a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes", y tampoco ofrece ningún

...punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad.

Eso sería lo que, según Habermas, subyace a la crítica de las ideologías, y lo que él sigue buscando en las posiciones por criticar.

Pero, en el sentido en el cual Habermas entiende la ideología, la posición de Toffler no es una ideología. Toffler no eleva nada al nivel de "intereses generales", que se podría llamar así en la tradición del racionalismo ilusionista. El nos comunica lo que realmente ocurre.

Hasta hay una sorpresa en ese texto. Lo que Toffler sostiene como un juicio de hecho sobre el capitalismo actual, es algo que en los años sesenta y setenta ya había sostenido la teoría de la dependencia en América Latina. En lo que se refiere al juicio de hecho sobre el capitalismo —que también considero acertado—, ambas posiciones, la de Toffler y la de la teoría de la dependencia, coinciden en lo básico.

No obstante, la teoría de dependencia no era cínica. ¿Por qué la misma posición, cuando la pronuncia Toffler, lo es?

En realidad, la teoría de la dependencia nace de la crítica de la ideología. En relación a las tesis del tipo de lo citado del político liberal, ella afirmaba en los años sesenta y setenta que el cálculo de la utilidad particular —el interés propio— no tiende a la realización de ningún interés general o bien común (o equilibrio, en el lenguaje

de los economistas), sino que lleva más bien a la violación de este interés general, hacia el mal común. Pero como la teoría dominante era la teoría del capitalismo liberal, sobre la teoría de la dependencia se declaró el *anathema sit*. Era herejía. Muy pronto se la declaraba refutada y "muerta", un dogma que aún hoy domina. Su resultado contradecía a la ideología dominante del capitalismo utópico que tenía como base la tesis de la tendencia al interés general, a la cual identificaba con la competencia de los mercados. Por eso golpeó de vuelta. Golpeó de vuelta como ideología del capitalismo utópico. Sin embargo, como tal respondió dentro de un consenso según el cual la economía está bajo el imperativo de la realización de un interés general. La teoría de la dependencia resultó ser una teoría crítica por el hecho de que refutaba, en el marco de este consenso sobre la vigencia del interés general, a la identificación dominante de interés propio e interés general.

Lo hacía por medio de un juicio de hecho. Pero en el marco de este consenso —de este "potencial de razón"— este juicio de hecho se transformó en un juicio crítico, sin dejar de ser un juicio de hecho.

Por supuesto, la ideología del capitalismo utópico tenía que rechazar este juicio de hecho para poder seguirse sosteniendo. ¿Pero si este juicio de hecho se impone de una manera tan convincente que ya no se lo puede negar? ¿Cómo se puede entonces sostener la legitimidad del capitalismo vigente? Únicamente se lo puede hacer abandonando la ideología del capitalismo utópico, según la cual el capitalismo realiza algún interés general. Hay que abandonar entonces inclusive la pretensión de realizarlo.

Eso ocurrió precisamente en los años ochenta y noventa. Juicios de hecho como el mencionado de la teoría de la dependencia no contradicen ya a ningún "potencial de razón", por el simple hecho de que este capitalismo ya no reclama tal potencial de razón. Donde no hay ninguna pretensión de la razón, los juicios de hecho que demuestran la sinrazón dejan de tener capacidad crítica. Si ya no se pretende una razón de interés general, los juicios de hecho que demuestran que el capitalismo no realiza ningún interés general, se transforman ellos mismos en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, de eso se deriva un deber; según el capitalismo, debe excluir y destruir. Se celebra entonces la "destrucción creadora" en el contexto de la afirmación de que no hay ninguna alternativa.

Ahora se puede decir abiertamente lo que el capitalismo es, sin que estos juicios de hecho tengan el más mínimo contenido crítico. Por eso hoy se dice muy abiertamente lo que el capitalismo es. Y lo que se dice sobre el capitalismo es cierto y veraz. No hay hipocresía, porque lo que es, es lo que debe ser. Fuera de eso, lo que es, no debe haber ningún deber. Sin embargo, lo que resulta de esta posición cínica es un nihilismo.

Por eso se puede ahora reivindicar sin ningún problema, los juicios de hecho básicos que la propia teoría de la dependencia había pronunciado sobre el capitalismo. Pero eso se logra por la transformación de un capitalismo utópico, y por tanto comprometido con el bienestar general, en un capitalismo salvaje y cínico. El capitalismo renuncia a su pretendido "rostro humano", del cual ahora se burla. De esta forma consigue que ningún juicio de hecho le pueda criticar. Luego, asume los juicios de hecho básicos que había pronunciado la crítica del capitalismo en el período del capitalismo utópico. Se ha operado una transformación y una reevaluación de todos los valores. Por eso se sacralizan ahora las relaciones capitalistas de producción mediante la celebración de la aceleración acelerada, esta aventura aparente del saber humano.

Frente a esta transvalorización de los valores, la crítica clásica de la ideología está completamente desarmada. Si se reivindica a la muerte como destino, y si el capitalismo resulta ser un sistema mortal, entonces el capitalismo es un sistema que corresponde a la perfección a lo que pretende ser. Es un "ser para la muerte". Y esta pretensión no contiene ningún potencial de razón, y no se abre más a ningún potencial análogo. Está por completo tautologizado y no ofrece ninguna posibilidad para una crítica inmanente.

3. La veracidad destructora

Lo que aparece también, es un lenguaje nuevo. Ya Karl Krauß, un autor austriaco, demuestra en su obra *Los últimos días de la humanidad*, escrita al final de la Primera Guerra Mundial, el surgimiento de este nuevo lenguaje. Se trata de un lenguaje que dice abiertamente lo que es, y de eso deriva de manera directa que lo que es, es lo que debe ser. En consecuencia, dice con veracidad lo que se va a hacer en el futuro. Ahora se dice lo que se hace, y no se sigue con la hipocresía de decir lo contrario de eso que se hace. Desaparece la hipocresía. Se celebra la maldad que se está realizando. Podríamos añorar los tiempos de la hipocresía, porque la veracidad es mucho peor.

Esta manera de decir lo que se hace y se va a hacer, aparece con gran estilo con el nazismo alemán. Adolfo Hitler dice abiertamente y con veracidad lo que hará y estaba planificando. Lo que decía era lo que iba a hacer. Para los otros políticos eso era completamente sorprendente. Por consiguiente no le creían y buscaban detrás de lo que decía sus verdaderas intenciones. Suponían alguna otra intención detrás de lo dicho. Sin embargo Hitler había dicho lo que haría. Él era "veraz", al igual que lo es Toffler. El cínico dice lo que es, y lo que va a hacer.

Lo que Toffler hace con la reivindicación del juicio de hecho básico de la teoría de la dependencia, otros lo hacen con otras teorías. En la teoría dominante sobre el comercio internacional, se abandonó la teoría —ciertamente ideológica— de las ventajas comparativas de David Ricardo. La teoría de Ricardo es una teoría de ventajas mutuas, la cual trata de demostrar que la lógica del comercio internacional es el vendaje de cada uno de sus participantes. Nadie puede perder al entrar en este comercio. Lo peor que puede pasar es que algún participante no tenga ninguna ventaja. Pero ni siquiera éste pierde. Ya Rosa Luxemburgo criticaba esta teoría diciendo que, de hecho, el comercio internacional funcionaba no sobre ventajas mutuas, sino sobre ventajas competitivas. Por tanto interpretó ese comercio como una guerra económica que de modo constante se vincula con la guerra caliente de las armas. En el contexto de un consenso sobre el interés general, eso implicaba una crítica al capitalismo. La teoría hoy dominante sobre el comercio internacional es una teoría de ventajas competitivas, como la elaboró Michel Porter ⁶. Es una teoría de la guerra económica hoy generalmente aceptada. Los propios economistas que la comparten, en su mayoría se autointerpretan como asesores militares de esta guerra económica. El juicio de hecho de Rosa Luxemburgo y de Michel Porter es el mismo. Sólo que Luxemburgo hace una crítica del capitalismo, mientras que Michel Porter es un representante del capitalismo cínico. Rosa Luxemburgo criticaba al capitalismo por transformar la economía en un ambiente de guerra económica. Porter nos dice que la economía *es* guerra y por ende debe serlo, porque no hay alternativa ⁷.

Algo parecido ocurre hoy en Alemania con la propia teoría de Marx, en especial con su teoría del fetichismo del mercado. Teóricos del *marketing* asumen el análisis de Marx, y su continuación por Walter Benjamin, como un gran descubrimiento. Marx hablaba del fetichismo de la mercancía como la gran idolatría moderna. Estos teóricos del *marketing* le dan razón, pero añaden: "La mercancía no es un ídolo, sino que es el Dios verdadero de nuestro tiempo". El ídolo es el interés general, en nombre del cual Marx denunció el fetichismo de la mercancía como una idolatría. Se invierte el análisis.

De esta forma, prácticamente toda la crítica del capitalismo es transformada en afirmación del capitalismo cínico. Este acepta los juicios de hecho subyacentes a esta crítica, y los transforma en afirmación del capitalismo por la simple tesis de que no hay

⁶ Porter, Michael E.: *La ventaja competitiva de las naciones*. Buenos Aires, Vergara, 1991.

⁷ Michael Porter, economista de EE. UU., ofreció dos conferencias el 20. I. 1995, y "...aunque reconoció la existencia de problemas en el ambiente, considera que no hay alternativa". *La Nación*, San José, 21. I. 1995.

alternativa. Como no hay alternativa, estos juicios de hecho se transforman en deber. ¿El mercado es un fetichismo? Se contesta: sí, lo es, ¿y qué? Si lo es, también tiene que serlo, porque no hay alternativa. Eso se hace con los otros juicios de hecho subyacentes a la crítica clásica del capitalismo. ¿El capitalismo es un sistema de explotación? ¿Y qué? ¿El capitalismo destruye al ser humano y a la naturaleza? ¿Y qué? ¿Por qué no, si el mundo es así y no hay alternativa?

Se trata de un procedimiento que no es nuevo de por sí, si bien por primera vez se convierte en un procedimiento constituyente de la sociedad y de su legitimación. No obstante, para dar apenas algún ejemplo de tiempos anteriores, hay una famosa palabra de Jesús que dice: "A quien tiene, se le va a dar. A quien no tiene, encima se le quitará lo que tiene". Se trata de un juicio crítico e inclusive irónico sobre lo que el mundo es, pero no debería ser. Si se le quita a este juicio su significado crítico-irónico se transforma en un juicio cínico, y en efecto muchas veces en la historia del cristianismo fue interpretado en este sentido cínico. La ironía se transforma en sarcasmo.

4. Los pasos del sistema de la modernidad

De esta modo, a partir de la iluminación aparecen tres etapas del desarrollo del pensamiento sobre el sistema:

- 1) El sistema utópico sostiene la tendencia automática del sistema hacia la realización del interés general (equilibrio). Se trata del capitalismo utópico y del socialismo histórico visto como socialismo utópico.
- 2) Los juicios de hecho de la teoría crítica que refutan la tesis de la tendencia automática del sistema a la realización del interés general. Estos juicios empujan a la transformación del sistema, en el grado en el cual la realización de un interés general siga siendo la referencia básica del juicio sobre el sistema.
- 3) El sistema nihilista. Se efectúa una transvalorización de los valores en relación a la teoría crítica, junto con una renuncia al contenido utópico (de interés general) del sistema utópico y de sus transformaciones. Aparece la mística de la aceleración por la aceleración misma, y con ella la mística de la lucha y de la muerte.

Paradigmáticamente se pueden agrupar estas tres etapas alrededor de los nombres de Adam Smith (para el sistema utópico), Marx (para la posición crítica) y Nietzsche (para el sistema cínico). Iluminación, crítica de la iluminación a partir de la propia

iluminación y anti-iluminación, son los pensamientos de estas etapas. Sin embargo las etapas no aparecen de modo necesario en secuencia histórica excluyente, sino que se penetran. Pero no puede haber duda de que el sistema cínico hoy se ha vuelto dominante, como lo fuera el fascismo de los años treinta y cuarenta.

El problema actual es ¿cómo criticar el sistema cínico, si la crítica de la ideología dejó de ser operante?

5. La negación de la realidad en el capitalismo nihilista

El sistema nihilista es tautológico en determinado sentido. Logra esta tautologización mediante la negación de la realidad en el sentido de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Este concepto de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, está por lo general ausente en las ciencias empíricas. Ellas tienen una realidad abstracta, inclusive metafísica, producida a partir de la realidad haciendo abstracción del hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. De esta manera se ha construido una realidad pura.

Pero esta abstracción no niega necesariamente el carácter de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, sino que abstrae este hecho con determinado propósito. Lo reconoce sólo de forma indirecta.

El mismo sistema utópico procede de una manera parecida. El capitalismo utópico no niega la realidad, sino que la reconoce sólo indirectamente. Pone entre el sistema y la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, el automatismo del mercado con su pretendida tendencia al equilibrio de la mano invisible. Según esta percepción no hace falta preocuparse de la realidad, porque el automatismo del mercado se encarga de ella al producir la identidad utópica de intereses particulares y generales. Inclusive aparece la afirmación de que no se debe preocupar de la realidad para no poner en peligro las fuerzas sanas del mercado autorregulado. También a partir del crecimiento económico aparecen argumentos parecidos. De acuerdo a ellos hay que acelerar aún más la aceleración destructora, porque ella misma crea los medios para enfrentar los efectos que esta destrucción produce. Un efecto análogo consiguió el socialismo histórico con su afirmación de un tránsito automático del socialismo al comunismo.

El capitalismo cínico renuncia a la afirmación de tales tendencias al equilibrio, o las vacía en tal grado que ya no puede ser derivada de ellas ninguna crítica. Verbalmente se vuelven a plantear tales posiciones, si bien apenas para la propaganda del sistema y con el cuidado correspondiente para no dar lugar a una nueva crítica de

las ideologías. Un maestro de este juego hoy, es el presidente Fernando Cardoso de Brasil.

6. El vaciamiento del liberalismo utópico por el populismo neoliberal

Esta transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neo-clásica), es una teoría que no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a realidad concreta alguna en la cual los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas. Ellos se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ésta, sino sólo inclinaciones psicológicas hacia ella. Con eso la realidad se desvanece, y el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista. En su raíz, es una billetera caminante que usa como brújula una computadora que calcula maximizaciones de las ganancias. El mundo rodante es objeto del cálculo, hacia el cual siente inclinaciones sin necesitar de él. Este sujeto-billetera con mente calculadora, se imagina que existiría aunque este mundo no existiera. Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de este mundo, y que gime para volver a su estado puro. Es *homo economicus*.

Se trata visiblemente de una secularización del alma medieval, que mantiene sus características esenciales. El alma eterna con inclinaciones hacia el mundo sensual con sus amenazas para su salud eterna, se ha transformado en una billetera calculante, amenazada por una realidad que podría exigir el respeto de sus necesidades. El alma medieval se escapaba de la realidad, mirándola *sub specie aeternitatis*. El sujeto-billetera se escapa mirando el mundo *sub specie competentiae perfectae*. La competencia perfecta es su cielo de almas puras, inmunes a la amenaza por las necesidades, y libres para elegir según sus inclinaciones psicológicas ⁸.

⁸ Sin embargo, este orden en este mundo sigue siendo imperfecto. Las necesidades amenazan a la libertad. Dice un autor muy cercano a este neoliberalismo: "Tiene que tomar en cuenta también aquellos de sus necesidades e ideales, que pueden ser considerados solamente en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atreverá a suponer que el poder estatal sea responsable del buen vivir de sus súbditos. Pero hay que esperar de él que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, intentando aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro". Albert, Hans, *Traktat über rationale Praxis* (Tratado sobre la praxis racional). Tübingen, Mohr, 1978, pág. 158.

De esta visión del mundo neoliberal surge su concepto de eficiencia, también desprovista de cualquier connotación real. Según este concepto, una acción es eficiente si la ganancia que deja es maximada. Es en sí tautológico. El mercado es eficiente si es libre. La eficiencia del mercado se mide por el mercado. Los efectos sobre la realidad no son considerados. Luego, la acción humana es eficiente si el mercado es total. Los efectos destructores del mercado total sobre los seres humanos y la naturaleza están excluidos del juicio. La consideración teórica de ellos es excluida en nombre de una metodología que denuncia cualquier llamado al respeto por las necesidades, sea de los seres humanos, sea de la naturaleza, como "juicio de valor" que la ciencia pretendidamente no debe hacer. La consiguiente fragmentación de la eficiencia se transforma en una medida formal del avance hacia la catástrofe de la humanidad, y cada paso adelante es celebrado como un paso hacia la eficiencia. Todos están sentados sobre la rama de un árbol, serruchándola. El más eficiente es el que cae primero, y todos celebran su eficiencia.

De esto resulta una de las utopías más nefastas del siglo XX, tan rica en movimientos destructores en nombre de utopías. Opera a partir de una dialéctica maldita en la cual se sostiene, por la magia del mercado, un resultado contrario a todos los actos efectivamente realizados. Eso parte de una magia central según la cual cualquier acción fragmentaria en el mercado produce de forma automática un efecto armónico sobre la realidad. Una mano invisible —una providencia del mercado— hace que el cálculo fragmentario de la maximización de las ganancias resulte en la armonía de la promoción del bien común. Cuanto más se orienta de manera fragmentaria la acción en el mercado por el interés propio, más seguro es que sus efectos no-intencionales promuevan el interés de todos. El mercado es una *societas perfecta* que consigue su perfección por su totalización. La tesis proviene de Adam Smith y acompaña todo pensamiento económico burgués hasta hoy. Sin embargo, el pensamiento neoliberal transforma su significado. Sabiendo que la teoría neoliberal hace abstracción de toda realidad para deducir simples principios abstractos de aplicación dogmática, sostiene por medio de esta "dialéctica maldita" el efecto contrario: la realidad es mejor respetada si no se la toma siquiera en cuenta. El cielo de la competencia perfecta aplasta ahora cualquier paso concreto en defensa de la realidad, cuya legitimidad todavía sostenía la teoría liberal, y que sólo se puede respetar dominando o relativizando las tendencias destructoras del mercado. El cielo de la competencia perfecta esconde el infierno que se produce en su nombre.

Esta utopía del cielo de la competencia perfecta es transformada en una promesa vacía del futuro, en nombre de la cual cada paso destructivo del sistema es celebrado como un paso inevitable a un

futuro mejor. No hay inhumanidad que no se pueda cometer bajo la protección de este escudo utopista.

Todos los pasos de la globalización del mercado y del desmantelamiento de cualquier correctivo a sus imperfecciones, son ahora presentados como pasos para el brillante futuro por venir. Por eso surge una utopía que no inspira acciones para su realización. Al contrario, aparece una utopía que justifica la supresión de cualquier paso concreto para acercarse a ella. Por eso es una "dialéctica maldita", mediante la cual se promete un futuro que se pretende realizar por la destrucción de todos los puentes posibles para un camino hacia el futuro.

Esta utopización aparece en varios niveles. El argumento neoliberal procede siempre *sub specie competencie perfectae*, operando por medio de una simple deducción de principios. Cuando habla del desempleo, parte de esta competencia perfecta. Si hubiera competencia perfecta, habría pleno empleo. Busca por tanto las trabas al mercado que originan el desempleo al impedir al mercado totalizarse hacia su perfección. Las razones las encuentra rápidamente en el salario mínimo, la existencia de sindicatos obreros, y en el Estado que tolera estos "monopolios" del mercado. En consecuencia, borrando estas limitaciones del mercado habrá pleno empleo. Frente a la miseria y la pauperización el argumento se repite. Si el mercado fuera perfecto, no habría pauperización. Luego, se deduce que existen trabas para la totalización del mercado hacia la perfección. El neoliberal las halla en los impuestos progresivos y, en general, en la política de redistribución de ingresos. Por ende, para que no haya más pauperización, hay que eliminar la política de redistribución de ingresos y fomentar los ingresos altos. No puede sorprender que el neoliberal encuentre las razones de la destrucción del medio ambiente justo en la política para protegerla. Si no hubiera ninguna protección del medio ambiente entregándolo sin límites a las fuerzas del mercado, no habría ninguna destrucción de la naturaleza. Durante la rebelión de la ciudad de Los Angeles, en 1992, un funcionario del gobierno en Washington declaró en público que su causa habría que buscarla en las políticas de bienestar público de los años setenta, llevadas a cabo por el gobierno demócrata. Igualmente se culpará por el crecimiento poblacional a los servicios públicos de salud.

De este modo, la utopía neoliberal del bienestar es prometida como producto de la eliminación del salario mínimo, de la redistribución de ingresos, de cualquier política de empleo, de la protección del medio ambiente, de los programas sociales y del servicio público de salud. Es la utopía de la sociedad perfecta del mercado total, que anuncia la destrucción como el camino realista de la construcción. Para la sociedad humana es como una bomba atómica. La anuncian como lo hacen los fundamentalistas cristianos de EE.

UU. que anuncian la guerra atómica, es decir como la antesala de la segunda venida de Cristo. Es la mística del extremismo: cuanto peor, mejor.

Como en toda sociedad perfecta, los neoliberales también ven el mercado total luchando de forma maniquea contra algún reino del mal. Lo ven en la utopía que está promoviendo medidas como el salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del medio ambiente, los programas sociales y el servicio público de salud. Son las fuerzas del mal las que promueven eso. A partir de su destrucción, anuncia su utopía antiutópica de la sociedad perfecta del mercado total.

Por esta razón, el pensamiento neoliberal jamás habla de la competencia perfecta como su utopía. Sostiene que se trata de realismo pleno. Imputa la utopía a aquellos que se preocupan del respeto por la vida humana y de la naturaleza, y que quieren medidas concretas para asegurarlos. Mediante el reproche de la utopía, el pensamiento neoliberal los demoniza. Por tanto insiste con frecuencia en decir que quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. Así, todo respeto por la vida es denunciado como demoniaco, luciférico⁹. De esta construcción del reino del mal surge la brillante utopía neoliberal de la sociedad perfecta del mercado total. Es, como Reagan solía decirlo, "la ciudad que brilla encima de las colinas", el milenio en nombre del cual se aplasta el mundo. Escondido detrás de su antiutopismo, surge aquella utopía que encubre los infiernos que se producen en la tierra.

⁹ Pero esta meta, de vivir dignamente, es apenas una alternativa posible, si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al hombre la posibilidad de poder vivir de manera digna. De esta forma, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto sin ningún contenido—. Claro es: seres humanos que han sido hecho superfluos, y que como consecuencia se consideran superfluos, ya no tienen dignidad humana; miles de declaraciones no cambian este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, sin embargo al superfluo no se le concede siquiera una dignidad que podría ser violada. De ahí se explica el nombre notable que se usa para todos los movimientos de liberación en el mundo occidental: "¡Cáncer!". No puedo recordar un solo movimiento de liberación, que tanto en Washington como en Europa, no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la cual el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue refiriéndose a Nicaragua y al Frente Sandinista. No obstante igualmente se hizo en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, en el de Indonesia en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Ella se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

7. La realidad virtual

La negación abierta de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, en cambio, el capitalismo nihilista la efectúa hoy por la negación de su relevancia. La realidad parece haberse disuelto en el aire. En su lugar se pone una realidad "verdadera" que es la realidad virtual. Según eso, nuestra realidad verdadera es realidad virtual. Todo lo otro, en especial el mundo de los valores de uso, parece haber perdido su relevancia.

Con eso la realidad de los valores de uso —condición de la posibilidad de la vida humana— deja de ser un criterio relevante para el sistema. Este parece ahora producir él mismo la realidad en la cual se desenvuelve. No se reconoce ninguna referencia relevante fuera del sistema para poder referirse a ella para una crítica del sistema. De esta forma el sistema se tautologiza. El sistema lo es todo, inclusive la realidad misma. Se ha totalizado. Se transforma en lo que Nietzsche había anunciado como "nihilismo militante". Ultimamente se ha inventado una mascota virtual, que es un perrito que se hace notar a través de una maquinita electrónica. Está virtualmente en ella y reclama atención. El dueño lo tiene que atender para que no se muera. Reclama comida, reclama salir al patio. Con movimientos de alguna tecla se le atiende. Reclama también caricias, y con el movimiento de otra tecla se le da lo que pide. Cuando el dueño tiene un compromiso, necesita un *baby-sitter* que tiene que mover las teclas correspondientes mientras dure su ausencia. Si no se atiende bien al perrito virtual, se muere y la maquinita se paraliza. De esta manera, toda una vida es vivida virtualmente y no hace falta recurrir a ninguna realidad real. Eso se puede ampliar a bosques tropicales, otros seres humanos... Aparece una realidad virtual que sustituye a la perfección lo real de la realidad concreta, y la entrega a la destrucción de parte de intereses nada virtuales.

Es fácil ver esta tautologización, ella es muy transparente. Pero cualquier referencia a la contradicción real entre el sistema y la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, se puede eliminar por nuevas tautologizaciones. El sistema no tiene que responder nunca, y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más.

Sin embargo, una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Solamente se puede develar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento de este develamiento de la tautología no puede ser sino la referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema.

Pero el sistema profundiza frente a este develamiento su propia tautologización. En consecuencia, no se puede legitimar por argumentos. El sistema tiene una lógica mortal y difícilmente puede sostener por argumentos lo contrario. Por eso se apoya en una referencia totalizante para su propia legitimidad, que es la mística de la muerte. Si la afirmación de la muerte es aceptada, ninguna teoría ya es posible, y menos una teoría crítica. He aquí la fuente de esta mística de la muerte que domina hoy de nuevo al Occidente. Nadie puede comprobar de manera teórica que no se puede o no se debe afirmar la muerte y el suicidio colectivo de la humanidad como salida. La utopía es sustituida por la antiutopía del heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad. La muerte llega a ser la utopía de este capitalismo nihilista. Para que nadie ya pueda crear el infierno en la tierra en nombre de la creación de un paraíso en la tierra, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Y eso aparece como realismo.

De este modo, la tautologización se hace perfecta. La muerte sustituye a la utopía, resulta ser la utopía de la opción antiutópica. Aunque eso resulte en una marcha de los Nibelungos, en una marcha hacia la muerte, únicamente sigue adelante porque es un deber emprender esta marcha.

Es evidente que frente a eso la crítica clásica de la ideología no tiene respuesta. Ella suponía un consenso sobre la realización de un interés general que incluía a los propios críticos. No obstante este consenso está disuelto. Este consenso era el producto de la iluminación europea de los siglos XVII y XVIII. Por ende, esta disolución del consenso sobre el interés general es la disolución de una tradición fundada por la iluminación. Pero es a la vez su consecuencia. Como humanismo del ser humano abstracto, transformó el ser humano en un ser abstracto que ya no puede ni reivindicarse como ser concreto expuesto a la muerte para decidirse en favor de su vida. Por eso se puede tener mucha duda frente a la tesis de Habermas, quien habla del racionalismo iluminista como un proyecto inconcluso. Creo más bien que esta disolución de la iluminación también podría ser precisamente la conclusión del propio racionalismo iluminista. La vuelta al interés general fundado por el pensamiento iluminista, como lo intenta la ética del discurso de Habermas y Apel, me parece bastante ilusoria. El ser humano abstracto desembocó en el nihilismo actual, en nombre del cual se declara hoy el "fin de las ideologías" y el "fin de las utopías". Su lógica es el fin de la historia, si se lo entiende como autoeliminación de la propia humanidad.

Volver en esta situación a la afirmación del interés general del humanismo abstracto de la iluminación, significaría volver a empezar de nuevo el proceso que llevó a la disolución de este mismo humanismo.

Sin embargo, con la aparición del sistema nihilista no se acabó solamente la crítica de la ideología, la cual que sólo es posible a partir del sistema utópico. También desaparece un límite para la lógica del sistema, que se deriva del hecho de que el sistema está comprometido con algún interés general. Como el automatismo del sistema no lleva a la realización de este interés general, su promesa actúa como referencia racional también para la resistencia a la lógica del sistema. El sistema se puede hacer absoluto apenas temporalmente. Contiene en sí mismo los elementos para negar su carácter absoluto. El sistema nihilista, en cambio, no contiene ningún límite en sí. Promete la aceleración acelerada y nada más. Y con ésta cumple su promesa, pase lo que pase. Y si esta aceleración lleva a la muerte de la humanidad, así sea. No existe límite inmanente para el desarrollo de este poder. Este límite lo dio en el sistema utópico justamente el hecho de la promesa de una utopía imposible.

De esta forma, la posición nihilista resultante es aquella capaz de sustentar la política actual de la exclusión de grandes partes de la población, e incluso de la naturaleza. Al no estar incluida la población entera en la visión de la sociedad de parte del sistema nihilista, tampoco se la toma en cuenta. En este pensamiento no hay la más mínima referencia para concebir siquiera una política generalizada de inclusión. Desde el punto de vista del sistema nihilista, no se puede pensar la inclusión, no se le puede dar sentido. Y lo que no se puede pensar, tampoco se puede hacer.

La crítica al capitalismo nihilista, sin embargo, no se puede hacer sino a partir del análisis de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La iluminación no hizo eso, pero esta crítica en el tiempo de la modernidad se vincula con el pensamiento de Marx. Tiene que anteceder a cualquier análisis de los intereses generales abstractos (que aparecen a partir de la imaginación de situaciones ideales, como la situación de mercados ideales en la teoría de la competencia perfecta, de la planificación ideal en las teorías de la planificación perfecta o en la situación ideal del habla de Habermas en su teoría de la comunidad ideal de comunicación). No obstante, este análisis sólo puede develar la tautologización del sistema, no la puede —eso ya lo vimos antes— refutar teóricamente. Las tautologías no se pueden refutar, apenas se puede demostrar que lo son.

Esta crítica presupone una esperanza frente a la imposibilidad de refutar de manera teórica las tautologías. Se trata en última instancia de la esperanza en que la humanidad se va a negar a esta mística de la muerte. Sin esta esperanza, la crítica del sistema nihilista es imposible. Pero no se puede basar en ninguna seguridad. También la humanidad se puede decidir en favor de la nueva marcha de los Nibelungos, quienes llegaron a la corte del rey Atila

para morir. Aparece una opción que es la única opción básica de la vida humana: se trata de la opción por la vida que se niega a la opción, muchas veces atractiva, por la muerte.

8. A manera de conclusión

Con esto, hoy vuelve a aparecer para el pensamiento humano un problema que en muchas décadas pasadas no cumplió ningún papel. Se trata de la cuestión de la realidad de lo real. La tautologización del sistema y la sustitución de la realidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana por la realidad virtual, nos hace presente un largo proceso del pensamiento humano en el cual se ha hecho desaparecer la realidad de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Por eso vuelve hoy la pregunta de cómo podemos todavía afirmar la realidad de lo real. El viejo problema por la diferencia entre la realidad y el sueño retorna hoy, como el problema por la diferencia entre la realidad como condición de posibilidad de la vida humana y la realidad virtual.

Ese es el huésped inquietante que aparece al ser destruida la realidad. La derrota del fantasma del comunismo que recorre Europa y el mundo, hace surgir al huésped. Este huésped inquietante es aquel que corre detrás de cualquier intento de reivindicar de nuevo una realidad que se está destruyendo. Cada vez, ve allí de nuevo al fantasma del comunismo. El es el anticomunista de hoy.

Precisamente en este sentido nos dice Jean Baudrillard: "El escándalo, en nuestros días, no consiste en atentar contra los valores morales, sino contra el principio de realidad"¹⁰.

Cuando Baudrillard habla del principio de realidad, quiere decir el principio de la realidad virtual. En efecto, el problema no es de los valores morales. Porque todos los valores morales se constituyen a partir y en el marco del principio de la realidad, y se destruyen en nombre del principio de la realidad virtual. Resistir a esta destrucción de la realidad que se efectúa en nombre del principio de la realidad virtual, es entonces el gran escándalo. Es el escándalo detrás del cual Baudrillard descubrirá de nuevo este fantasma del comunismo que sigue recorriendo Europa y el mundo entero.

¹⁰ Citado de una conferencia de Baudrillard por Vargas Llosa, Mario: "La hora de los charlatanes", en *La Nación*, 24. VIII. 1997.

Capítulo VII

El regreso del sujeto viviente

El sujeto es el otro. Por eso no es individuo. Nunca está solo. Comportarse como sujeto es comportarse en relación al otro, lo que implica una ruptura con el individuo. El sujeto surge por el rostro del otro, como se podría decir con Lévinas. El sujeto responde al: no me mates, del otro. Por eso interpela la ley. No tiene otra ley, aunque su reconocimiento del otro puede obligar a cambiar la ley. Pero la ley objetiviza al sujeto, y por ende lo niega. Es necesario reivindicarlo de nuevo.

El sujeto es solidario, sin embargo en la solidaridad no se agota la subjetividad. La solidaridad es respuesta a la exigencia de ser sujeto que reconoce al otro, cuyo rostro aparece. En este sentido, también la solidaridad es "ley". Cada acto objetiviza al sujeto, y tiene que ser recuperado por la relación subjetiva. Ningún acto es el sujeto, sino que siempre se resiste al sujeto en sus propios resultados. Por eso no hay una imagen del sujeto, así como no hay una imagen de Dios. El individuo, en cambio, es la relación objetivada con el otro, mediatizada por el intercambio y el mercado. Por ser esta la relación, el individuo se puede sentir "individual", sometiendo su relación con el otro a su interés individual. Por eso el sujeto interpela al propio individuo, al interpelar la ley. Lo interpela en su

relación con el otro que muestra su rostro, al cual responde por no matarlo. El sujeto es este no matar al otro.

No se trata simplemente de la relación con el otro y su reconocimiento. También el individuo, aunque crea lo contrario, reconoce al otro. Pero lo reconoce como individuo sometido a la ley. Lo reconoce, por tanto, como propietario y no como sujeto. Lo puede reconocer también a la manera de Nietzsche, como alguien que llama a la lucha hasta la muerte. El máximo reconocimiento está entonces en la aceptación de la lucha a muerte que termina en el abrazo de la muerte. El sujeto, en cambio, reconoce al otro como alguien al cual no se debe matar. Responde al rostro del otro que dice: no me mates. Todo puede ocurrir, excepto matarlo. Y matar es toda acción que lleva a la muerte de él. Luego, del sujeto nace la justicia frente a la ley. Efectúa su reconocimiento como sujeto, no como individuo, y no en la forma de una lucha a muerte.

1. El reconocimiento del otro como propietario

La distinción es importante. No se trata sencillamente del reconocimiento del otro. Todas las ideologías de la modernidad sostienen este reconocimiento. Marx describe el reconocimiento del otro que subyace a la ideología liberal:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten con ganas, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos*, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un *acto de voluntad común a ambos*. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se *reconozcan* como propietarios privados ¹.

En esta cita se habla de un reconocimiento entre seres humanos, no obstante se reconocen mutuamente como propietarios, no como sujetos vivientes. Sustituyen el sujeto viviente por su ser propietario. Este ser propietario, por su parte, es de "personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos". No moran en la subjetividad de las

¹ Marx, Karl: *El Capital*. México D. F., FCE, 1966, tomo I, pág. 48.

personas, sino en los objetos cuyos propietarios son. Es ahora la disposición sobre los objetos y la relación entre los objetos la que determina la voluntad. Estos objetos no son necesariamente cosas materiales. Pueden ser también el color de la piel de la persona o su nacionalidad. Puede ser la persona actor que es dueño de alguna función. En todos estos casos el propietario es individuo, y el individuo sustituye al sujeto viviente y lo ahoga ². Al morar la voluntad en el objeto, la voluntad se determina por la relación entre los objetos y por consiguiente, se determina por el poder que resulta de la posesión del objeto. No resulta ninguna posibilidad de un reconocimiento del otro como sujeto viviente. La razón está en el hecho de que se lo reconoce como propietario, y sólo como propietario. La sociedad capitalista es la sociedad en la cual eso ocurre.

Sin embargo, al sustituir el sujeto viviente por el individuo y propietario, la sociedad reivindica un interés general. La teoría económica clásica lo expresa por la mano invisible, que por medio de algún automatismo institucional asegura que la sustitución del sujeto viviente sea en verdad un servicio para este mismo sujeto. La sustitución del sujeto es su inversión, no apenas su negación. Por eso, el capitalismo clásico es utópico. Inclusive interviene en los mecanismos del mercado en función de la subjetividad del ser humano, sin reconocerlo como fuente de toda legitimidad. Esta intervención se pone en el lugar que en el imperio cristiano ocupaba la gracia del emperador o del rey ³.

2. El reconocimiento del otro como enemigo en la lucha a muerte

Pero este reconocimiento del otro como individuo puede ser llevado a un extremo muy superior. Eso ocurre en los pensamientos

² En rigor, eso es lo que Pablo llama "carne" o el "pecado de la carne".

³ "Si bien se puede apelar al rey, no se podría apelar contra él, como principio. Distribuye su ayuda y sus socorros si lo quiere y cuando lo quiere. La arbitrariedad es uno de los atributos de la gracia. La monarquía, en su forma teocrática, es un gobierno que quiere poner a la gracia por encima de la justicia cediéndole siempre la última palabra". Camus, Albert: *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1989, pág. 107.

En su lugar se pone la ley: "La religión de la razón establece muy naturalmente la república de las leyes. La voluntad general se expresa en leyes codificadas por sus representantes. 'El pueblo hace la revolución, el legislador hace la república'. Las instituciones 'inmortales, impasibles y a cubierto de la temeridad de los hombres' regirán, a su vez, la vida de todos en un acuerdo universal y sin contradicción posible, puesto que todos, al obedecer a las leyes, sólo se obedecen a sí mismos. 'Fuera de las leyes —dice Sain-Just— todo es estéril y muerto'. Es la república romana, formal y legalista. Es conocida la pasión de Saint-Just y sus contemporáneos por la antigüedad romana", pág. 115.

que acompañan el surgimiento de los movimientos fascistas en la primera mitad de este siglo. También este pensamiento es de reconocimiento del otro. Ahora no es de reconocimiento del otro como propietario, sino como enemigo con el cual se entabla una lucha a muerte. Nietzsche introduce este pensamiento:

Hablemos ahora de la guerra. Yo soy guerrero por naturaleza. El ataque es en mí un movimiento instintivo.

Poder ser enemigo, serlo, supone ya, quizás, un temperamento vigoroso. De todos modos es una manifestación de vigorosidad. Una naturaleza vigorosa tiene necesidad de ser resistida, y por lo tanto busca la resistencia, la oposición.

La tendencia a ser *agresivo* responde a la fuerza con el mismo rigor indiscutible que la venganza y el rencor responden a la flaqueza y a la debilidad ⁴.

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: es un gran triunfo sobre el cristianismo. La *enemistad* es otro triunfo de nuestra espiritualización. Consiste en comprender profundamente lo que se gana con tener enemigos... Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida grande ⁵.

Sobre mil puentes y pasaderas han de avanzar los hombres en tropel hacia el porvenir, y debe haber entre ellos cada vez más guerra y desigualdad —¡así me impulsa a hablar mi gran amor! ¡Inventores de imágenes y fantasmas han de ser en mis enemistades, y con sus imágenes y fantasmas han de librar la lucha suprema!...

¡Estemos trabados también nosotros, amigos míos, en divino y hermoso duelo!— ⁶.

Aquí el reconocimiento se realiza en una lucha a muerte con el otro. Esta lucha es vista como "espiritualización", es "amor" que triunfa sobre el cristianismo. Es entrada en un "divino y hermoso duelo". Pero este reconocimiento como enemigo tiene un adversario por eliminar. Corresponde a "la venganza y el rencor" que son "flaqueza" y "debilidad". Con este enemigo que es visto como enemigo del amor expresado como lucha a muerte, no hay ninguna enemistad divina. Le corresponde el aniquilamiento. Nietzsche habla hasta de "policía sanitaria", que es la policía que se preocupa de parásitos como las pulgas para solucionar este problema. Para que la divina enemistad puede tener lugar, se necesita eliminar a

⁴ Nietzsche, Friedrich: *Friedrich Nietzsche: obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985. "Ecce homo", tomo I, pág. 131.

⁵ *Ibid.*, "El crepúsculo de los dioses", tomo III, págs. 1193s.

⁶ *Ibid.*, "Zaratustra, De las Tarántulas", tomo III, págs. 1530-1533.

aquellos que se oponen a este tipo de reconocimiento, y que son los "malparados" junto con sus "sacerdotes".

Esta mística del amor expresado por la lucha a muerte es elaborada en los años veinte por Ernst Jünger, y expresa muy bien el sentido profundo de la mística del fascismo. Sin embargo, en la sociedad del capitalismo cínico de hoy, vuelve esta misma mística que ahora corresponde al antihumanismo universal, con el cual ha vuelto el pensamiento que acompañó al fascismo en la primera mitad de este siglo. Es la mística de la lucha a muerte entre enemigos, que es a la vez expresión de un gran amor, que deja atrás cualquier flaqueza o debilidad que se imputa a todos los pensamientos de un reconocimiento entre sujetos vivientes.

Aparece, al igual que en los años veinte, sobre todo en la literatura. El cuento de Jorge Luis Borges, "El último tango", nos introduce en esta atmósfera. Pero también lo hace Mario Vargas Llosa cuando escribe lo siguiente:

Rufino se arrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. "Cosas de hombres" piensa Jurema. Piensa: "La culpa caerá sobre mí". Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. *Agonizan abrazados, mirándose*. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo⁷.

Es la lucha a muerte como máximo amor. Es el humanismo de la lucha a muerte, que es la negación de todos los humanismos y de sus portadores⁸. Cioran, uno de los gurús de la clase ejecutiva hoy, lleva este pensamiento al suicidio colectivo de la humanidad:

⁷ Vargas Llosa, Mario: *La guerra del fin del mundo*. Barcelona, Plaza & Janés, 1981, págs. 293s.

⁸ También el actual Papa tiene expresiones correspondientes a este sentido de expresar el amor por matar. Juan Pablo II dice en su encíclica *Dominum et vivificantem*, refiriéndose a la muerte de Jesús en la cruz: "En el Antiguo Testamento se habla varias veces del 'fuego del cielo', que quemaba los sacrificios presentados por los hombres. Por analogía se puede decir que el Espíritu Santo es el 'fuego del cielo' que actúa en lo más profundo del misterio de la Cruz. Proveniendo del Padre, ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo en la divina realidad de la comunión trinitaria... El Espíritu Santo, como amor y don, descende, en cierto modo, al centro mismo del sacrificio que se ofrece en la Cruz. Refiriéndonos a la tradición bíblica podemos decir: *él consuma este sacrificio con el fuego del amor*, que une al Hijo con el Padre en la comunión trinitaria. Y dado que el sacrificio de la Cruz es un acto propio de Cristo, también en este sacrificio él 'recibe' el Espíritu Santo" (No. 41).

Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse si no sea en interés de la humanidad desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición inclusive aquella de desaparecer⁹.

Este pretendido reconocimiento humano mediante la lucha a muerte entre los enemigos, es la pantalla de un pensamiento de aniquilamiento: el aniquilamiento de aquellos que se oponen y de aquellos que no caben en esta lucha. Aparece la postura de aniquilamiento, que es la otra cara del reconocimiento en la lucha a muerte. La lucha a muerte pretende aniquilar a aquellos que la estorban. La lucha a muerte lucha por su vida, que es dar muerte. Y los enemigos de esta lucha son enemigos por aniquilar, sin ningún reconocimiento de ellos. Los señores luchan entre sí, y limpian el campo de batalla de los enemigos de su lucha.

Uno de los analistas más profundos de la violencia en la sociedad moderna es sin duda René Girard¹⁰. El analiza los mecanismos sacrificiales desde el mecanismo del chivo expiatorio hasta el mecanismo de las persecuciones que aparece con la imposición de la ley a la sociedad desde la Grecia antigua, pasando por el imperio romano, el imperio cristiano de la Edad Media, hasta los imperios liberales posteriores. Girard percibe el cambio que ocurre en el siglo veinte con su pasaje a la negación universal del humanismo. No obstante no consigue captar esta transformación consiguiente que sustituye la persecución por el aniquilamiento.

Es notable la diferencia entre los textos de persecución y los textos de aniquilamiento que marcan el siglo XX. Hemos visto los textos de persecución de Cicerón, Bernardo de Claraval, Lutero y Calvino, que además marcan un desarrollo correspondiente al desarrollo del imperio y de la ley. Su imagen del enemigo es en la antigüedad el enemigo como asesino de su padre, en el imperio cristiano como crucificador de Cristo, y más tarde como asesino de Dios. Pero los textos de aniquilamiento son completamente diferentes, y a su lado los textos de persecución parecen ser hasta "humanos". La persecución sustituye al sujeto, el aniquilamiento lo hace desaparecer.

Nietzsche es el primer autor de nuestra historia que da paso a tales textos de aniquilamiento. Aquí aparece la lucha por tener campo libre para la lucha. Nietzsche la ve como un asunto de la

⁹ Citado según Assheuer, Thomas: "Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran", en *La Frankfurter Rundschau*, 21. VI. 1995.

¹⁰ Ver sobre todo Girard, René: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourian y G. Lefort*. Salamanca, Sígueme, 1982, págs. 146ss.

“policía sanitaria”¹¹. Ella está por eliminar a todos los que no sean capaces de enfrentar la lucha. Aunque también a todos los que podrían enfrentarse a esta lucha como principio de vida y del reconocimiento del otro:

El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*¹².

La primera sociedad que se basa en tales posturas de aniquilamiento es la sociedad nazi en los años treinta y cuarenta. Hitler percibe muy bien la diferencia entre la persecución y el aniquilamiento. En una carta a Adolf Gemlich, del 16. IX. 1919, lo expresa muy tempranamente:

El antisemitismo, por razones simplemente sentimentales, encontrará su última expresión en los *pogrom*. El antisemitismo de la razón, en cambio, tiene que llevar a un combate legal y a la eliminación de los privilegios que los judíos tienen a diferencia de los otros extranjeros que viven entre nosotros (legislación sobre extranjeros). Su finalidad última tiene que ser sin lugar a dudas el alejamiento definitivo de los judíos¹³.

Himmler lo transforma:

El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despojamiento. Desembarazarse de un piojo no es cuestión de ideología. Es una cuestión de limpieza¹⁴.

Los nazis perdieron la guerra, no obstante el nazismo no la perdió. Retorna precisamente por su planteo del aniquilamiento como condición del antihumanismo universal, del cual surge la lucha entre enemigos que se reconocen al darse muerte, eliminando todos los obstáculos para esta lucha. Esa es hoy la ideología de la globalización, la cual ha desembocado en la celebración de la

¹¹ *Op. cit.*, “Crepúsculo de los dioses”, tomo III, 1207s.

¹² *Ibid.*, tomo III, pág. 1209.

¹³ Adolf Hitler, “Brief an Adolf Gemlich”, 16. IX. 1919 en *Sämtliche Aufzeichnungen*, hg. v. E. Jäckel, pág. 89. Según Detlev Claussen: *Vom Judenhaf zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt, Luchterhand, 1987, pág. 46.

¹⁴ Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, 1974, pág. 475, nota No. 112.

guerra económica, principio de vida de la humanidad. Ella elimina las distorsiones del mercado, que es su campo de batalla, para que las burocracias privadas de las compañías multinacionales se reconozcan entre sí en su lucha a muerte. Y con las distorsiones elimina a aquellos que distorsionan. Del ser humano excluido pasamos al ser humano despreciado, para llegar al ser humano desechable. Del despojamiento a la eliminación de distorsiones, vamos al aniquilamiento ¹⁵.

Los textos de aniquilamiento abundan. Se dirigen, como siempre, por un lado contra aquellos que se pronuncian en contra de esta lucha a muerte. Aparece ya en el lenguaje de nuestros políticos, que frente a posiciones contrarias empezaron desde los años cincuenta del despojamiento a "extirpar el cáncer". Reagan operaba muchas veces con esta imagen, mientras Bush hablaba de matar un "perro con rabia". Pero también hay textos explícitos en los medios de comunicación. Así por ejemplo, un texto de Montaner:

...en algunas naciones de América Latina —Perú, Colombia, quizá El Salvador— la lucha contra el fundamentalismo comunista probablemente va a ser mucho más sangrienta que lo que ha sido hasta ahora. Esa guerrilla fanatizada y rabiosa, va a pasar de los asesinatos selectivos a las masacres indiscriminadas, provocando en la sociedad una respuesta tan enérgica y brutal como las agresiones que le infligen.... Tanto en Perú como en Colombia se va abriendo paso la propuesta de autorizar juicios militares, constituidos por tribunales secretos, autorizados para juzgar y condenar sumariamente a los acusados de subversión... Es como si instintiva y fatalmente todos comenzaran a admitir que ha llegado la hora final del exterminio ¹⁶.

Aparecen libros como el *Manual del perfecto idiota latinoamericano* ¹⁷, que no es más que uno de estos textos de aniquilamiento que pasan por todo este siglo XX.

Sin embargo aparecen también textos de aniquilamiento que no hacen más que aplicar la racionalidad instrumental a nuestra situación mundial. Por fin, aquellos que están por ser aniquilados aparecen como basura humana. Un texto de Cousteau tiene, por un lado, la característica de una advertencia, pero, por el otro, la de expresión de una ley inevitable de aniquilamiento por razones de racionalidad:

¹⁵ Forester, Vivian: *El horror económico*. México D. F., 1997.

¹⁶ *La Nación*, San José, 9. V. 1990.

¹⁷ Mendoza, Plinio Apuleyo-Montaner, Carlos Alberto-Vargas Llosa, Alvaro: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Con presentación de Mario Vargas Llosa. Barcelona, 1996.

¿Queremos eliminar el sufrimiento y la enfermedad? La idea es bella, pero quizá no sea totalmente benéfica a largo plazo. Es probable que de esta manera estemos comprometiendo el futuro de nuestra especie. Es terrible decirlo. Es necesario que la población mundial se estabilice y para ello, habría que eliminar 350.000 hombres por día. Es tan horrible que ni siquiera habría que decirlo. Pero es el conjunto de la situación en la que nos encontramos, que es lamentable ¹⁸.

Aparece un horizonte de aniquilamiento que es un producto de la propia racionalidad y una fuerza compulsiva de los hechos. La ley del valor como ley ciega se ha totalizado, y crea la necesidad del aniquilamiento como producto de su propia racionalidad: *fiat iustitia, pereat mundus*. Creo que es difícil dudar de que estamos en un momento de definición histórica. Es la definición referente al nihilismo.

3. El reconocimiento del otro como sujeto viviente

El Occidente está fascinado por el aniquilamiento, y lo hace hoy en nombre de la racionalidad instrumental. Sin embargo eso no es todo. Tenemos a la vez la situación en la cual vuelve el sujeto viviente que es sujeto necesitado, y que como tal es legítimamente rebelde. Eso se nota ya en Walter Benjamin, cuando afirma:

Se dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las revoluciones son la activación del freno de emergencia de una humanidad que está viajando en este tren ¹⁹.

¹⁸ Jacques-Yves Cousteau. *Le courrier de l'UNESCO*, 11/1991, Paris, pág. 13, según Hein, Wolfgang: "El fin del Estado-Nación y el Nuevo Orden Mundial. Las instituciones políticas en perspectiva", en *Nueva Sociedad* (Caracas) No. 132 (Julio-agosto, 1994), pág. 116.

¹⁹ Benjamin, Walter: *Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften*. Hrgb. Tiedemann, R./Schweppenhäuser, H. Frankfurt, 1974, Bd.1, 3, pág. 1232.

Benjamin generaliza esta posición: "Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los 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 y 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, hoy es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en modo

A esto sigue Camus con su libro *El hombre rebelde*. Es la rebelión del sujeto viviente que Camus plantea. Pero de forma más impactante aparece el sujeto viviente en la filosofía de Lévinas.

Esta nueva dimensión se abre en la apariencia sensible del rostro... La profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar... Sólo el homicidio pretende la negación total... Matar no es dominar sino aniquilar... El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder... La alteridad que se expresa en el rostro provee la única "materia" posible a la negación total... El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar... Lo infinito de su trascendencia... más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la expresión original, es la primera palabra; "no matarás" ²⁰.

Este es el sujeto viviente, y lo es en términos más profundos que en Camus. Se trata de un sujeto viviente que es sujeto necesitado:

En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este modo del prójimo es el rostro. El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato ²¹.

La "visión" del rostro como rostro es... una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podrá desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada... La posibilidad de la casa abrirse al Otro es tan esencial a la esencia de la casa como las puertas o las ventanas cerradas ²².

Este sujeto está enfrentado a la ley, y se hace sujeto enfrentándose. Reivindica su vida frente a una ley cuya validez es también condición de la posibilidad de su vida. La negación de la ley destruiría al sujeto también, al igual como lo destruye la búsqueda de la salvación por el cumplimiento de la ley. El sujeto viviente no es apenas una relación de reconocimiento del otro sujeto viviente, sino que implica asimismo la relación con la ley como mediación de la propia vida humana. Para ser sujeto viviente,

alguno". Benjamin, Walter: *La obra de arte en la época de reproducibilidad técnica. Discursos interrumpidos*, trad. Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1973, I, pág. 177.

²⁰ Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, pág. 212.

²¹ *Ibid.*, pág. 150.

²² *Ibid.*, pág. 190.

tiene que afirmar la ley en el mismo acto en el cual la discierne e interpela. En el sentido de Lévinas, es el tercero a través del cual está la humanidad presente en la relación con el otro, aunque entre en oposición con él²³.

Se trata de una ley que se cumple solamente si se la discierne e interpela. Es ley para la vida que se transforma en ley para la muerte en el caso de que se suprima el sujeto de la ley que la discierne e interpela. La figura de Jesús es paradigmática. Jesús es un transgresor de la ley. Pero legitima la transgresión de la ley con la afirmación de que sólo en esta forma se puede cumplirla. El insiste con frecuencia en que no se trata de abolir la ley, sino de cumplirla. No obstante no se puede cumplirla, sin el criterio de la vida que determina cuándo hay que transgredirla. Por eso toda vida social es una vida en la cual se establecen leyes, estableciendo a la vez el criterio de su transgresión.

Si el rostro del otro pide "no matarás", pide ser reconocido como sujeto viviente. De la respuesta "no mataré", ambos se constituyen como sujetos vivientes. Como sujetos se afirman: "no nos mataremos". Esto subyace a la solidaridad que responde a este "no nos mataremos uno al otro". Eso se dirige a la humanidad misma: "Todos juntos no nos mataremos". Todos somos sujetos, y llegamos a ser lo que somos al no matarnos uno al otro.

Lo que somos, y lo que llegamos a ser al autorrealizarnos, es ser sujetos vivientes. Este sujeto es el origen de la humanidad. En el inicio no está algún asesinato fundante —ni el asesinato de Freud, ni el chivo expiatorio de Girard—, sino que en el origen está un asesinato que *no* se llevó a cabo. *No asesinar* es el origen de la humanidad. La humanidad no nace con Caín, quien mata a su hermano Abel. Nace con Abraham, quien no sacrificó a su hijo Isaac.

La historia no es la negación de un asesinato. Es la negación de un no-asesinato. De parte del sujeto es el no-suicidio, porque el asesinato es suicidio. El no-asesinato es lo fundante, en relación al cual el poder y la ley construyen asesinatos fundantes para tapar y esconder lo que es el fundamento. La humanidad se escapa a su

²³ Lévinas lo dice de la manera siguiente: "La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero, por lo cual el *Nosotros...* engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar lo ético en una vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma". *Ibid.*, págs. 287s.

"En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad... La metafísica nos lleva, pues, a la realización del yo en tanto que unicidad con relación a la cual debe situarse y modelarse la obra del Estado". *Ibid.*, pág. 304.

fundamento para perseguir asesinatos fundantes. Construye y lleva a cabo asesinatos fundantes para esconder el hecho de que su fundamento es el no-asesinato. En la historia de Abraham, este recuerdo del origen se ha mantenido como recuerdo histórico. Pero igualmente ha sido mutilado. Sobre todo en la tradición cristiana, se interpretó el no-sacrificio de Isaac como su sacrificio. Allí la fe de Abraham se interpreta como disposición a matar a su hijo, mientras Dios consideraba suficiente ésta su "buena voluntad" de matarlo, sin exigir que lleve a cabo su intención. Visiblemente, esta interpretación esconde el fundamento para transformarlo en un asesinato fundante.

Sin embargo lo fundante es el no-asesinato. Freud construye para la historia judía un asesinato fundante, el cual expresa por la hipótesis del asesinato de Moisés por los israelitas en el desierto. Freud apenas menciona a Abraham, y ninguna vez menciona el no-sacrificio de Isaac. No tiene lugar en su interpretación, y por tanto se pone ciego frente a él. Interpreta a los profetas como una vuelta del recuerdo reprimido de un asesinato fundante. Pero haya ocurrido o no este asesinato de Moisés, lo que vuelve en los profetas es el fundamento presente en el Abraham que no mató a su hijo, y no un asesinato. Es la afirmación del no-asesinato frente al asesinato. Girard descubre el fundamento en el no-sacrificio. No obstante, para Girard es un resultado de la historia, no su origen. Tampoco Girard da mayor importancia al no-sacrificio de Isaac como el fundamento desde los orígenes. Pero se trata precisamente de recuperarlo como tal. Porque cualquier resultado de la historia reproduce algo que está en su origen. La novedad está en los orígenes. Lo nuevo que no lo está, desemboca únicamente en el aburrimiento de lo que Walter Benjamin llamó el "eterno retorno de lo nuevo".

De esta manera vuelve el problema del complejo de Edipo. El mito dice de forma explícita que Edipo mató a su padre, sin saber que lo era. La catástrofe de Edipo surge cuando sabe que Layos, al cual había matado, era su padre, y Yocasta su madre. Sin embargo el mismo Freud desmiente este mito, aunque esta vez él no lo sabe. En su análisis del mito de Moisés, Freud sostiene que Moisés era un egipcio. Lo argumenta sobre la base de la construcción de los mitos arcaicos del héroe, como lo había mostrado O. Rank²⁴. Según eso, todos los mitos arcaicos del héroe muestran dos familias de las cuales el héroe procede. Siempre la segunda familia es la familia real, y la primera es mítica. El mito le asigna al héroe la primera

²⁴ Sigmund Freud: "Moisés y la religión monoteísta", en *Obras completas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, tomo III, págs. 3241-3324. El título exacto sería: "El hombre Moisés y la religión monoteísta". En alemán: "Der Mann Moses und die monotheistische Religion".

familia como familia legitimadora, mientras que la segunda es aquella de la cual efectivamente procede. Ahora bien, Moisés procede en la primera familia de padres judíos y en la segunda de la casa del Faraón. Luego, Freud puede concluir que Moisés era en efecto un egipcio, al cual se le asignó por el mito una procedencia judía por razones de legitimación.

Lo que Freud no notó es el hecho de que este mismo análisis, en el caso del mito de Edipo, nos lleva a la prueba de que Edipo no puede haber matado a su padre, porque Layos, rey de Tebas, al cual Edipo mató, no era su padre. Por tanto, Yocasta tampoco es su madre. Según el mito, Layos es padre de Edipo por su primera familia. En su segunda familia, su padre es el rey Polybos de Corinto. En consecuencia, siguiendo el razonamiento de Freud-Rank, Layos no puede haber sido el padre de Edipo, sino que el mito se lo asigna como padre por razones de (i)legitimación. Podríamos buscar la razón. Lo más probable es que Kreon inventara esta relación para poder asumir el reinado de Tebas ²⁵. Kreon es el hermano de Yocasta, esposa de Edipo. El es el usurpador que expulsa al legítimo rey Edipo, e inventa el asesinato del padre de parte de Edipo para legitimarse él. Habiendo tenido éxito, escribe la historia y, por ende, decide lo que es la verdad. Sin embargo, la mentira también puede tener su origen en el clarividente que produce el rumor de que Edipo es el hijo de Layos. Hay varios sospechosos, pero en todo caso Kreon asume la acusación y se transforma en el vengador de la ley.

Edipo es un asesino, no obstante no asesinó a su padre, porque Layos no lo era. Pero asesinó a Layos, y hay alguien que transforma este asesinato en asesinato del padre. Este alguien destruye a Edipo sosteniendo que Layos era su padre, y logra convencer a Edipo de que efectivamente ese es el caso.

El problema entonces parece ser el asesinato del padre, no el asesinato. Según el mito explícito no habría asesinato, si Layos no hubiera sido el padre de Edipo. Pero implícitamente el mito hace ver que la destrucción de Edipo es resultado de su asesinato, que es asesinato independientemente de la pregunta de si Layos era su padre o no.

Entonces, ¿quién es el padre que está en el origen de la destrucción de Edipo? No es ningún padre asesinado, sino un padre traicionado que es el padre que no mató. El problema de Edipo es haber asesinado. Edipo mató, no obstante el hecho de que tiene un padre que no mató y al cual traicionó por el asesinato, es tapado por el invento de un asesinato del padre que tiene que ser vengado

²⁵ Ver el análisis en Hinkelammert, Franz: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, DEI, 1989, pág. 37, nota No. 4.

por la destrucción del hijo que pretendidamente lo asesinó. La imputación de un asesinato del padre esconde al asesinato. Resulta que el verdadero asesino es Kreon. Transformando el asesinato de Edipo en asesinato del padre, él se transforma en el vengador de la ley, en cuyo cumplimiento asesina. Se hace desaparecer el asesinato asesinando, cumpliendo la ley. De este modo, el propio mito de Edipo esconde el asesinato, pero no logra hacer desaparecer el sujeto mismo. Sobrevive, precisamente, escondido detrás de la construcción de las dos familias de las cuales Edipo procede.

Freud no descubre esta perspectiva de su análisis, ni del hombre Moisés ni del complejo de Edipo. Sin embargo se trata de esta perspectiva. Es el grito del sujeto viviente aplastado que tiene un padre al que no mató. Además, a este padre no se le puede matar. Su rostro está presente en cada ser humano asesinado, y lo sobrevive. Es nuestro complejo de Edipo. Se trata de la perspectiva de Jesús según el evangelio de Juan.

Hoy se vuelve a escuchar este grito del sujeto viviente. Vuelve el recuerdo de Abraham, este padre que no mató, como fundamento de toda vida humana y de la naturaleza. El nihilismo ha preparado su propia superación por este despertar del sujeto viviente. Es como la revelación del gitano al final de la novela *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, que revela un fin que está en curso de ser revelado. Toda la modernidad es una sola lucha en contra de su destino. Esta negación de su destino es su gran complejo de culpabilidad, su complejo, al que sin ninguna razón alude como complejo de Edipo.

El teatro mundo de Juan cuenta la historia. La cuenta antes de pasar, sin ser Juan ningún adivino. Sabía captar el origen que está en el fin. Lo puede contar porque la historia de la modernidad tampoco escapa a sus orígenes. Estos la están alcanzando.

Se trata de una vuelta del sujeto viviente reprimido, del no-asesinato perseguido y condenado a muerte que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto, y con él del humanismo, de la utopía y de la esperanza, y no conoce mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y sus jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar.

Capítulo VIII

El asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado

Del rey Pirro, rey de la antigüedad griega, se cuenta que después de una gran batalla y su victoria en ella, exclamó: otra victoria así, y yo estoy perdido. Pirro sabía que no debía ganar una segunda victoria de este tipo, porque ésta sería su fin.

Vivimos en un sistema que en 1989 ha tenido su primera victoria de Pirro. Sin embargo, el sistema se está empeñando en una segunda victoria total. Se trata ahora de la victoria sobre toda resistencia humana frente a él. Si logra esta victoria, será la segunda victoria de Pirro, y por eso mismo el final. Pero no solamente el final del sistema, sino el final de la humanidad también.

No obstante, el sistema sufre el vértigo de la segunda victoria de Pirro.

1. El contexto de la globalización

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella.

Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo, y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que ya era para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez.

Cuando Alejandro el Grande conquistó su imperio, se decía de él que con cada nuevo país apenas conquistaba una nueva frontera. El proceso de conquista era un proceso que aspiraba a una mala infinitud imposible de alcanzar jamás. La tierra parecía infinita, sin ninguna posibilidad o visión de conquistarla entera. No obstante, cuando la tierra resulta redonda su conquista parece posible. Por tanto, la propia tierra se transformó en un objeto por conquistar. Aparece la perspectiva de conquistarla entera. Ya el rey de España se jactaba de su imperio, en el cual no se ponía el sol. Y el colonialismo ya se refería a la tierra entera que era ahora el objeto de colonización de parte del colonizador. Los siglos XVIII y XIX fueron siglos de carrera por la colonización del mundo de parte de la Europa colonizadora. Su *mapa mundi* tenía manchas blancas que la conquista eliminaría. A finales del siglo XIX todo el mundo estaba colonizado y repartido entre un puñado de países colonizados, los cuales eran pequeños al lado de la extensión del mundo conquistado.

No se conquistaba ya con cada nuevo país una nueva frontera, porque no había nuevos países. La tierra estaba repartida. Sin embargo había varios colonizadores. Ellos tenían ahora que enfrentar uno al otro para poder conquistar nuevos países. Empezaba la lucha por la repartición del botín. Con eso surgió ahora la lucha por el poder mundial. Si uno eliminaba a todos los otros, podía aspirar a ser el dueño total y global. Eso le dio a las guerras que siguieron el carácter de guerras mundiales que se hacían por el dominio entero del mundo dominado de parte de un solo poder. La tierra, como objeto de la conquista, era ahora disputado entre los conquistadores.

Esta conquista tiene como *conditio sine qua non* el saber de la redondez de la tierra. Este hecho no aparece más que como un hecho de la astronomía. Pero tiene como resultado la toma de conciencia obligada del hecho de que la redondez de la tierra rebasa con mucho este hecho astronómico.

La globalización era más bien una palabra marginal. No obstante, en nuestro tiempo designa una nueva etapa de esta redondez de la tierra que se distingue de una manera completamente nueva de las anteriores. De una manera compulsiva esta vez,

estamos tomando de nuevo conciencia del hecho de que la tierra es un globo.

Esta nueva experiencia de la redondez de la tierra ocurrió en 1945, con la explosión de la primera bomba atómica. Esta resultó ser la primer arma global, porque su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana en la tierra. El acceso de varios poderes a la bomba atómica no dejaba duda de que la tierra se había transformado en relación a la humanidad. Si no cambiaba su modo de actuar, la humanidad no podría seguir viviendo en la tierra. El globo estaba por reventar. Esta tierra ya no podía ser tratada simplemente como un objeto por conquistar con existencia independiente del hecho de la conquista. Si seguía la misma actitud de conquista del objeto tierra, ésta iba a ser destruida. Conquistarla desembocó en el peligro de destruirla.

En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron, no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo las había separado.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que salió a la publicidad en 1972. *Los límites del crecimiento* expresaron de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida

humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez de la tierra, como por ejemplo la experiencia de límites de crecimiento posible de la población.

No obstante, en los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica —el tratamiento de su objeto mediante su parcialización— hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad.

Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

Eso ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas que está en curso, afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación a estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, frente a excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata de la última amenaza global que puede resultar a la postre la peor, porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad tiene algo de compulsivo, pese a que no es algo que se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo

razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino que más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida.

Sin embargo, no es forzoso aceptar esta situación. El suicidio es posible. Se esconde detrás del argumento de la opción cínica: "¿Por qué voy a renunciar? En el tiempo de vida que probablemente todavía tengo, puedo seguir...". Sólo que si me entiendo como una parte de la humanidad o como sujeto en una cadena de generaciones, no tengo esta salida del cínico. Tengo entonces que asumir la responsabilidad. Lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo de utilidad y del interés propio.

2. Mercado y método de las ciencias empíricas

El proceso de globalización del mundo, como lo hemos descrito hasta ahora, es un proceso del mundo real cuyo resultado es la experiencia de una amenaza global que solicita una responsabilidad global. Si bien esta globalización es creada por la propia acción humana, está presente en la realidad tal como ésta se enfrenta al ser humano, esto es, como condición de la posibilidad de vivir. El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser humano se hunde.

El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la llama Humberto Maturana.

Al lado de la conquista política de la tierra había aparecido otra conquista que esta vez se refería a cada uno de los componentes de la tierra por conquistar. La acción mercantil, por un lado, y el método de las ciencias empíricas, por el otro, incluyeron todos los hechos y procesos parciales para someterlos también a la conquista humana. Por eso, pasan a un concepto de eficiencia que consiste precisamente en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana. El mercado y el laboratorio hacen abstracción de la globalidad de la vida humana, para efectuar su acción. Hacen abstracción de la redondez de la tierra, del hecho de que nuestro planeta es un globo. Su imagen de la tierra es la de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener nunca un problema del globo. Es una imagen pre-ptolomeica. Sólo por eso puede desarrollar una acción —sea científica, sea mercantil— que juzga sobre el mundo bajo el único aspecto de su racionalidad medio-fin, entendiendo los medios y los fines como elementos parcializados de una acción por calcular. Abstraen el hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Luego, el sujeto de este método científico es un observador —*res cogitans* frente a *res extensa*— y el sujeto de la acción mercantil es un actor reducido al cálculo de las utilidades a partir de fines específicos. En estas teorías de la acción no cabe una finalidad como la condición de la posibilidad de la vida humana. Hablan de la producción de productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar ni de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas para su producción.

De ahí que en nuestro lenguaje actual únicamente se hable de la globalización de los mercados y de la eficiencia, entendiendo la eficiencia como una acción medio-fin restringida. Se trata de una extensión global de la abstracción de la amenaza global existente. El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos. Consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real, y en consecuencia de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, y por tanto el conocimiento del mundo globalizado real se le escapa. La teoría de la acción más conocida todavía hoy es la de Max Weber, la cual considera tales conocimientos como “juicios de valor”, de los que sostiene que la ciencia no los puede y no los debe efectuar. Cuando Weber habla de la ética de la responsabilidad, postula la responsabilidad del científico y del hombre

del mercado de no dejarse llevar por consideraciones del tipo de las que hicimos acerca de la globalización del mundo real. Por eso lo que Weber llama ética de la responsabilidad es, de hecho, una ética de la irresponsabilidad más absoluta.

Ahora bien, si tanto el mercado como el laboratorio viven de la abstracción de la globalización del mundo real, en cuanto mundo globalmente amenazado, ¿por qué se habla tanto de la globalización de los mercados?

Hay otro aspecto de la globalización del cual hasta ahora no he hablado, y que es destacado de modo unilateral por la tesis de la globalización de los mercados. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes, y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la "aldea planetaria". Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Eso ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, sobre todo los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales que disponen globalmente. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes ha llevado a una política económica llamada política de globalización. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes estructurales. Estos son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía global¹.

Sin embargo, si partimos de nuestro análisis anterior del proceso de globalización real, podemos volver a insistir en que este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella, y tiene que hacerlo. La globalización de los mercados arrasa con el mundo globalmente. De hecho, se trata más bien de una totalización de los mercados. Un mundo globalizado es sometido de forma global a una acción mercantil de cálculo lineal medio-fin que hoy se transforma quizás en el peligro mayor para la sobrevivencia humana.

El propio hecho de la posibilidad de mensajes instantáneos no obliga a este tipo de totalización de los mercados, aunque sea la condición sin la cual no sería posible. Son determinados poderes los que imponen esta política que de ninguna manera está predeterminada por las tecnologías de la comunicación.

¹ Ver el análisis de Dierckxsens, Wim: *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, DEI, 1997.

3. El método científico y la acción medio-fin en el mercado

Ambos, tanto el método científico como la acción medio-fin mercantil, no pueden realizarse sino haciendo abstracción de la globalización a nivel de la realidad. Por consiguiente, hacen abstracción de los riesgos para las condiciones de posibilidad de la vida humana que aparecen a partir de esta globalización. Aunque se hable de la globalización de los mercados, se trata de una abstracción global de la globalización a nivel de la realidad.

Pero al hacer abstracción de eso, los efectos y los riesgos que surgen de la globalización a nivel de la realidad son invisibilizados. La abstracción no los hace desaparecer, en la realidad siguen igual. No obstante parecen sin importancia y pueden ser borrados con facilidad en nombre de promesas vacías de progreso técnico. En consecuencia, no hay una razón visible para no seguir con el desarrollo técnico, y tampoco para poner en duda su aplicación comercial. La acción medio-fin del mercado y el método científico usual se conjuran. Es la conjura del mercado y el laboratorio. Inclusive aparecen ahora los mitos del progreso técnico en forma nueva, como un mito de un progreso tan vigoroso que sea capaz, con sus logros, de superar con creces las destrucciones que produce.

Aparece el principio: lo que es eficaz, por eso es necesario y bueno. Lo que se puede hacer, se debe hacer. Además, para saber lo que se puede hacer hay que hacerlo. Al no reflexionar más allá de la acción medio-fin, apenas aparecen límites aceptables para la acción. La mística del progreso borra todos los límites. Se transforma en el portador de la eficacia.

Sin embargo, los límites aparecen. Pero desde el punto de vista de la eficacia aparecen más bien como distorsiones para la acción racional, reducida a la acción medio-fin. Por ende, desde esta lógica son percibidas como simples "interruptores" de la fluidez del mercado y la teoría de las expectativas racionales (Robert Lucas, Sargent) las enfoca de esta manera.

En efecto, los límites no aparecen en la lógica de esta acción racional reducida, sino exclusivamente a partir de la resistencia de seres humanos y de movimientos de resistencia que se oponen al proceso destructivo resultante del cálculo medio-fin. La acción medio-fin no los descubre de por sí. Por eso parecen ser el resultado de irracionalidades de los otros que no se someten a lo que es la acción racional. Parecen el resultado de la mala voluntad, la envidia, el "populismo". Y por eso también aparece como ideal de la lógica del mercado global, la utopía de una situación en la cual se logra desregular o eliminar tales "interruptores" en su totalidad, porque

en apariencia obstaculizan el funcionamiento del libre mercado. El mercado total parece ser lo máximo de la racionalidad económica.

Aunque la propia acción medio-fin no descubre los límites, de hecho se le oponen límites a partir de la resistencia de personas afectadas. Por lo tanto, esta acción desarrolla un criterio según el cual hay que extender los límites lo más que se pueda. Toda acción tiene que ser llevada al límite de lo posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite.

La unión del mercado y el laboratorio se transforma en una fuerza totalizadora que llega a dominar globalmente. Sus directrices aparecen en todos los planos.

El general francés Massis, decía durante la guerra de Argelia: "la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria". De lo eficaz se pasa a la afirmación de la necesidad. Sin embargo, la eficacia implica pasar al límite. La tortura solamente es eficaz si lleva al torturado hasta el límite de lo aguantable. Es como cuando hacemos la prueba de un material. Se lo lleva al límite antes de que se quiebre (*Materialzerreißprobe*).

El problema, no obstante, de este límite, es que no se lo puede conocer *ex ante*. Cuando el material se quiebra se sabe que se ha pasado el límite, o sea *ex post*. En el caso del material se sabe entonces hasta dónde se lo puede cargar. El caso del torturador es diferente. Muchas veces pasa el límite. Pero entonces el torturado está muerto.

La eficacia, sin embargo, necesita este concepto de límite y llevar la prueba hasta el límite.

Desde el comienzo de la ciencia empírica moderna, la imagen del torturador está en su cuna. Hace más de trescientos años, Bacon anunció las ciencias de la naturaleza con esta imagen: hay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos. Anunció las ciencias naturales como vivisección continua. Podría haber dicho lo mismo que el general Massis: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria.

De este modo Bacon contestó al Gran Inquisidor español Torquemada, quien a finales del siglo XV se hacía la pregunta siguiente: ¿es lícito *no* torturar a un hereje? Su pregunta era negativa. No preguntaba si era lícito torturar al hereje, sino si era lícito *no* torturarlo. El mismo daba la respuesta: no es lícito *no* torturarlo, porque de esta manera se le robaría la última oportunidad para salvar su alma eterna. El hereje tenía el derecho irrenunciable de ser torturado. Bacon únicamente secularizó esta posición poniendo en el lugar del alma eterna del hereje el progreso técnico infinito. De esta manera se hace visible el hecho de que la Inquisición fue la revolución cultural de la cual nació la modernidad.

El mismo Kant se inscribe en esta tradición expresada por Bacon. Dice en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el Maestro quiere, sino en la de juez autorizado que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace ².

La palabra "obliga" (en alemán *nötigt*) implica el significado de tortura.

Bacon, sin embargo, pensaba en la tortura de la naturaleza inclusive como paso para realizar el sueño humano. Pero la relación tortura, eficacia y el límite de lo aguantable estaba establecida. Este conjunto revela secretos que el ser humano tiene que revelar. Como cálculo de utilidad se halla presente en toda nuestra conciencia moderna, en la ciencia empírica y en nuestras teorías. La vivisección es su principio fundante.

Hoy parece que se está preparando un consenso sobre la ampliación de este enfoque de la tortura hasta el ser humano mismo. Hace algunos años el Primer Ministro del Estado de Baja Sajonia (Niedersachsen) de Alemania, Albrecht, publicó un libro en el cual expuso que puede haber situaciones —por ejemplo el chantaje amenazante para la vida de parte de un terrorista preso— en las cuales se puede justificar la tortura.

Hace poco, el periódico español *El País* publicó la siguiente noticia: "El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político" (*El País*, 16. XI. 1996, pág. 8):

Si todavía no lo han hecho, agentes del servicio secreto israelí comenzarán a torturar legalmente a un estudiante palestino, sometiéndolo, entre otros métodos, a violentas descargas como las que hace un año causaron la muerte de un prisionero palestino. Lo harán al amparo pleno de la ley israelí tras la controvertida decisión del Tribunal Supremo del Estado judío que, revocando una decisión anterior, autoriza a los servicios de seguridad interior (Shin Bet) a usar "presión física moderada" en el interrogatorio de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de actividades terroristas.

² Ver Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición, 1787. Citado según Serrano, Augusto (ed.). *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico*. Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1983, pág. 237.

El diario comenta:

"Presión física moderada" no es sino un eufemismo para la tortura que se practica en Israel, supuestamente la única democracia en Oriente Próximo...

Torturar hasta el límite sin pasarlo, para que se suelte un secreto. Eso es el Occidente desde Bacon.

Este mismo principio aparece en el contexto de las relaciones sociales. Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology (MIT), escribe que "los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases —y la han ganado".

En una entrevista se le preguntó: ¿qué ocurrirá, según su opinión, con la economía globalizada moderna?:

Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más...

Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades, cuando entran en crisis.

Lo que se pone a prueba no es únicamente la naturaleza y el ser humano, sino también el sistema. Son las relaciones humanas mismas. No sólo el sistema es puesto a prueba, también la democracia:

Y un periodista hace la pregunta: "¿cuánto mercado aguanta la democracia?".

Pero también la naturaleza. Un diario alemán pregunta: "¿cuánto deporte aguantan los Alpes?".

Todo es torturado: la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo, para que suelte sus secretos. Es el cálculo de utilidad (interés propio) el que rige y está al acecho para destruirlo todo.

Todo ocurre en nombre de la felicidad prometida como resultado de esta utilidad calculada maximizada. El general Humberto Gordon, jefe del CNI chileno, dijo: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente" (*El Mercurio* (Santiago de Chile), 4. XII. 1983).

Este es el ministerio de amor de Orwell. Pero es obviamente también un retorno de Torquemada.

Todo eso es llevado al límite; sin embargo, nos damos cuenta del límite recién en el momento en que lo hemos pasado. Cuando el torturado se muere, sabemos que hemos pasado el límite. Cuando las relaciones humanas ya no resisten, sabemos que hemos pasado el límite de lo aguantable. Cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos pasado el límite. Sólo que,

a diferencia de la prueba del material, una vez pasado el límite no hay vuelta. Sabemos el límite *ex post*, pero este saber ya no nos sirve. Es inútil. Nadie puede resucitar a los muertos.

Aquí reside el problema: pasar al límite es un suicidio colectivo de la humanidad. El cálculo de utilidad los devora a todos.

Pasado el límite de lo aguantable, se ha pasado el punto de no-retorno. Meadow, el responsable principal del informe del Club de Roma del año 1972, *Los límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta de si no querría realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado de la ventana³.

Eso significa que, según Meadow, se ha pasado el punto de no-retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces que ya no se puede hacer nada. Pero eso significa, a la vez que se puede seguir sin preocupaciones porque el resultado es el mismo, se siga con la destrucción actual o no.

No obstante, el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguantable frente al proceso del crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no-retorno.

Pero la lógica de esta argumentación es aparentemente implacable y, por ende, desesperante. Al buscar el aprovechamiento del proceso hasta el límite de lo aguantable, se lo sigue sin mayores preocupaciones. Una vez enfrentado a críticas concluyentes, se puede sostener que se ha pasado el punto de no-retorno. Lo que se sigue, es que se puede continuar el mismo proceso sin mayores preocupaciones. Las especulaciones sobre el límite de lo aguantable se borran y aparece un proceso de destrucción sin ningún límite, adornado por las especulaciones sobre los límites de lo aguantable y sobre el punto de no-retorno.

A partir de allí, no queda sino la mística de la muerte y del suicidio colectivo. Cioran, un autor muy apreciado precisamente en las clases ejecutivas hoy, nos dice:

Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse si no sea en interés de la humanidad desaparecer ahora mismo,

³ *Der Spiegel* No. 29 (1989), pág. 118.

en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición, inclusive aquella de desaparecer⁴.

Resulta, pues, que es útil oponerse al cálculo de utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de utilidad. Es útil, y a la vez es una exigencia ética. La ética y la utilidad aparecen ahora en la misma dimensión. Esta dimensión es al mismo tiempo la dimensión de la globalización del mundo real, en la cual el asesinato es un suicidio.

Ernesto Sábato, quien dirigió la comisión sobre los desaparecidos bajo la dictadura militar argentina, escribe en el prólogo al informe *Nunca más*:

...en ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al General Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: "Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura" (pág. 7).

Hoy sabemos que el general Della Chiesa mintió. Cuando decía eso, sus fuerzas de seguridad estaban torturando a los presos. Pero a pesar de ello decía la verdad. La verdad puede mentir, y la mentira puede decir la verdad.

Ralf Dahrendorf decía algo parecido, aunque sin la mentira del general:

Hace años escribía el entonces Primer Ministro de la Baja Sajonia (Niedersachsen), Albrecht, un libro en el cual exponía muy retorcidamente que puede haber situaciones —por ejemplo el chantaje amenazante de la vida de parte de terroristas presos— en las cuales puede ser justificada la tortura. Este error de pensamiento es peligroso. Jamás se puede justificar la tortura, ni en el caso *en extremis* en que parece ser necesaria. A veces, pero muy a veces, hace falta posiblemente hacer lo que jamás se puede justificar. No obstante sigue siendo para siempre injustificable⁵.

Esta parece ser la respuesta. El no torturar es útil, aunque no se obtenga la información que la tortura podría propiciar. Es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. Pero, realizar eso que es útil, es a la vez una

⁴ "Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran" (La víbora elegiaca. Sobre la muerte del gran apocalíptico Emile M. Cioran), Thomas Assheuer en la *Frankfurter Rundschau*, 21. VI. 1995.

⁵ Ver *Literatur Rundschau*, 2. X. 1996, pág. 13.

exigencia de la ética. La ética es útil, sin embargo se encuentra en un conflicto constante con la maximización de la utilidad mediante el cálculo de la utilidad. Lo responsable es basarse en esta ética.

Ahora bien, esta posición tiene un presupuesto básico: el presupuesto del reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad. Reconocimiento no sólo del otro ser humano, sino también de cualquier ser natural del mundo que nos rodea. Es necesaria una constante relativización del cálculo de utilidad para asegurar la condición de posibilidad de la vida humana.

La cultura de la seguridad, de la cual hoy se habla tanto, no puede actuar sino con base en este reconocimiento del otro. El miedo es un mal guía. No lleva de ninguna forma automáticamente a la opción de la seguridad. Con mucha más probabilidad lleva al heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad, a la marcha de los Nibelungos.

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de la utilidad. Y eso es al mismo tiempo útil y responsable. Únicamente así se pueden fundamentar los derechos humanos. Inclusive el reconocimiento de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad y de no ser destruida, es un derecho humano.

4. La ética del bien común en el marco de la globalización

De este modo desembocamos en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética ni metafísica ni apriorística. Se trata de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan a esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades, que van más allá de simples propensiones a consumir. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Pasa por encima de la vida humana y la naturaleza, sin ningún criterio. Sólo se salva aquel que logra ponerse fuera de este camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como "interruptor" o "factor distorsionante" de su lógica y de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencia,

más amenazante se hace para la vida humana y de la naturaleza misma. Ella se transforma ahora en interruptor de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Sin embargo, desde el punto de vista de los afectados, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y de la naturaleza. Eso significa: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana y de la naturaleza, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran estas distorsiones, la vida humana y de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse de ellas, igual que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no haría falta. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una "tendencia al equilibrio", hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por eso, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que está afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades, y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece entonces como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como surge

hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no se puede defender sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Ese es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al revés. Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

De hecho estamos frente a un sistema social con su ética propia, cuyo núcleo es el sistema de mercado con su ética de mercado. La ética de mercado se forma alrededor de los valores del cumplimiento de los contratos y la garantía de la propiedad. Se amplía hacia una ética del sistema social por medio de la competitividad como valor supremo que, por su lado, define el proceder en todos los campos de la sociedad como eficiencia. Surge un sistema sumamente dinámico, dentro del cual la competencia determina la relación entre todos los elementos del sistema, todos son reducidos a empresas en relación de competencia. La competencia es una lucha en la cual se trata de desarrollar la competitividad de uno y obstruir la posibilidad de la competitividad del otro.

Con esta norma fundamental de nuestro actual sistema social, todos los valores de la sociedad son sometidos a un criterio único que puede guiar la decisión entre ellos. El criterio es sintético y abarca también todos los sectores de esta sociedad: puede determinar la cultura, la democracia, las comunicaciones, la organización social y la económica. Al globalizarse, toda la sociedad mundial es sometida a esta norma fundamental que se transforma, vía sometimiento a la competencia, en el: mercado mundial—juicio final.

Se trata de una ética funcional correspondiente a la totalización del mercado que hoy está en curso. Esta ética es exigente y es sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad al poder.

Se trata de la ética funcional que está implicada en la propia lógica del sistema. No es una ética a la cual recurra el sistema. Una tal visión supondría que haya un sistema sin ética que recurre, a posteriori, a alguna ética que le parece funcional. Al contrario, el sistema consiste de normas institucionalizadas, y como sistema es la institucionalización de su propia norma fundamental. No hay distinción posible entre el sistema y sus normas éticas. Hablar de una ética funcional se justifica solamente por que esta ética, al institucionalizarse, adquiere funciones y ejecuta funciones, y a

partir de éstas puede ser evaluada. Estas funciones crean consecuencias para el ser humano, a partir de las cuales son evaluadas. Esta evaluación de las consecuencias del sistema social es necesariamente una evaluación de los valores institucionalizados por medio de normas en este sistema.

Así, el mercado tiene como ética funcional normas como el cumplimiento de contratos y el respeto a la propiedad. Estas normas constituyen a la vez el mercado. No puede haber un mercado que posteriormente recurra a tales normas éticas. El mercado no existe si estas normas no están institucionalizadas en él. Pero están institucionalizadas como mercado, y como mercado las vemos cumpliendo ciertas funciones, a partir de cuyo cumplimiento las podemos evaluar. Una "neutralidad valórica" puede tener apenas el sentido de una exigencia de un juicio objetivo, *sine ira et studio*. Sin embargo, al evaluar el mercado estamos evaluando valores, y los evaluamos en relación a las funciones que cumplen. Se trata de juicios sobre valores, pero sin tales juicios no podría haber ninguna ciencia referente al sistema social y al funcionamiento de los mercados.

Toda institucionalidad —Estado, mercado, matrimonio— consiste en esta institucionalización de valores. Existe como sistema social al derivarse el conjunto de los valores de una norma fundamental institucionalizada en todas ellas. Por eso, del sistema social también se puede hablar como la Ley, o el *Nomos*, de la sociedad. Esta Ley no es el conjunto de todas las leyes, sino una norma fundamental institucional con mayor o menor consistencia en estas leyes. En nombre de la Ley, entonces, se puede interpelar a las leyes. En la antigüedad se hablaba más bien de la Ley o de la *polis*, o inclusive del "mundo", en referencia a este sistema social.

En el contexto de esta ley funcional no aparece ningún bien común, sino apenas lo que se llama el interés general, o el bien público. Son conceptos que solamente expresan de otra manera la lógica del sistema como valor en sí. Se supone entonces que el sistema, al ser afirmado en su lógica, produce el interés general o el bien público. Por tanto, con estas expresiones los valores institucionalizados en el sistema son afirmados como valores, lo que equivale a la afirmación de su inmutabilidad. Esta afirmación, en su consecuencia, implica la negación del bien común.

El sistema actual se dirige por un proyecto que es anunciado como el proyecto de globalización. Más preciso sería hablar de un proyecto de totalización del mercado y de su lógica. Este mercado es enfocado desde el punto de vista de la empresa mundial, y el proyecto es un proyecto de fluidez de los mercados desde la óptica de esta empresa mundial. Esta empresa empuja el proyecto y puede imponerlo en el grado que logra el apoyo de los Estados para su realización. No se trata de un proyecto de totalización de

algún mercado ideal. El proyecto, entonces, parecería completamente incoherente. Es más bien un proyecto de fluidez de los mercados como el ambiente en el cual actúan empresas mundiales. Como tal es coherente. Su realización se hace presente en forma de una lucha en contra de las "distorsiones" o los "interruptores" del mercado. Todo lo que se interponga a la fluidez de los mercados es visto como distorsión.

De esta manera, el proyecto de globalización logra su coherencia. Las funciones del Estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social, y su función de promover un sistema educacional de referencia universal, aparecen ahora como distorsiones del mercado. También las reglamentaciones referentes al uso del medio ambiente aparecen como distorsiones del mercado, así como toda defensa del nivel de vida de la población. Las organizaciones populares, inclusive los sindicatos, son percibidos como distorsiones. El Estado como tal de ningún modo es visto como distorsión del mercado, lo es únicamente en cuanto Estado con funciones de desarrollo económico y social. Para el proyecto de globalización su función de promoción de este proyecto es decisiva. Por consiguiente, el desmantelamiento del Estado, del que se habla tanto, es una reestructuración del Estado en función de la promoción del proyecto de globalización, e inclusive de subvención financiera de su empuje. Pero ahora se trata de subvenciones de cantidades inauditas hacia las empresas mundiales, a las cuales normalmente se da el nombre de "incentivos". De este Estado se habla como "Estado mínimo", aunque sea un Estado máximo.

De esta forma resulta que el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana —el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla— son consideradas distorsiones del mercado. El mercado se transforma en una gran máquina aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de reproducción de ella. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero no puede sobrevivir. Tiene la tierra como su *Parque Jurásico*, y no hay ningún helicóptero para que los amenazados se puedan escapar.

Esta totalización del mercado implica no sólo el "imperialismo de los economistas", del cual habla Gordon Tullock⁶. Implica un imperialismo de la economía globalizada respecto a todas las

⁶ Tullock, Gordon. "Economic Imperialism", en Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.). *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972.

dimensiones de la vida humana, transformando la totalización del mercado en totalización de todo el sistema social por el mercado. Todo el sistema se enfrenta ahora a las condiciones de posibilidad de la vida humana como una simple "distorsión", como interruptor de su fluidez. El sistema es ahora un sistema perfectamente auto-referencial, incapaz de realizar lo que Maturana llama la *autopoiesis* que implica un acoplamiento estructural con el medio que este sistema que nos domina, rechaza en nombre de su eficiencia. El dinosaurio marcha adelante y celebra todavía su propia muerte como un logro de su eficiencia. Corta la rama sobre la cual está sentado y se enorgullece de la velocidad con la cual consigue su fin.

Pero lo que desde el punto de vista de la fluidez de los mercados para la empresa mundial es distorsión del mercado, desde el punto de vista de la lógica de la vida humana y de la naturaleza entera implica sus condiciones de posibilidad de la vida. No toda distorsión del mercado es necesariamente una condición de posibilidad de la vida humana. Además, la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana no es necesariamente un proyecto intencional. No obstante, al rechazar el sistema integrar estas condiciones de posibilidad de la vida humana como su última instancia, las destruye aunque no lo quiera.

Este es el punto de partida de una ética del bien común, hoy. Descubre que las condiciones de posibilidad de la vida humana resultan ser distorsiones del mercado, cuando se las enfrenta en nombre de la lógica totalizante del mercado. Descubre, por tanto que el mercado, al totalizarse, se transforma por su parte precisamente en una distorsión de la vida humana y de sus condiciones de posibilidad. Resulta entonces una situación conflictiva entre el proyecto de globalización y el bien común, como concepto ético que expresa la necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana. Resulta que los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado.

Esta es la trampa mortal de las relaciones mercantiles. Son inevitables como condición del ordenamiento de la actividad económica en un mundo complejo como el de hoy. Sin ellas no es posible asegurar la vida humana. Sin embargo, al totalizarlas, destruyen esta misma vida humana para cuyo sustento son inevitables. No son "buenas". Son inevitables. Se trata de la trampa mortal implícita a toda institucionalidad. La misma trampa la encontramos en el Estado. Es inevitable para asegurar la vida humana. Sin embargo, su totalización destruye esta misma vida humana. Igual cosa ocurre con el matrimonio, para mencionar la trinidad institucional del anarquismo: Estado, mercado, matrimonio. Aquí se esconde el maniqueísmo de la modernidad

occidental. Lo inevitable es considerado lo bueno, por ende es necesario, y lo bueno y necesario es considerado lo que hace falta totalizar. Y cuando no se lo considera lo bueno, se lo declara evitable, para abolirlo. No se concibe la quiebra de la *conditio humana*. La institucionalidad es transformada en *societas perfecta*, desembocando esta *societas perfecta* en sociedad totalitaria. Al descubrir la totalización del Estado como totalitarismo, no se concibe una posición más allá de todas las totalizaciones, sino que se busca por otra institucionalidad cuya totalización, por fin, sea la buena totalización, el totalitarismo que realiza la libertad. Así se pasó del Estado al mercado. Si la totalización del Estado llevó al totalitarismo, hay que totalizar el mercado para que no haya totalitarismo. Este antitotalitarismo total nos ha llevado al actual totalitarismo del mercado.

Esto recuerda la teología paulina de la crítica de la ley. Pablo descubre en su tiempo la trampa mortal de la ley que hoy aparece como trampa mortal de la institucionalidad. El concibe una ley de Dios, dada para la vida y sin la cual no se puede vivir. Por eso, inclusive la autoridad viene de Dios. Pero a la vez descubre que si se busca la salvación en el cumplimiento de la ley, la misma ley, dada para la vida —e inclusive, en la terminología paulina, siendo ley de Dios—, se transforma en vehículo de la muerte. Pablo hace esta experiencia sobre todo con la ley romana de su tiempo, aunque incluye en su crítica la ley mosaica. La trampa mortal de la ley se encuentra en toda ley. Por eso Pablo habla de la “maldición” que pesa sobre toda ley. Hoy volvemos a hacer esta misma experiencia. La maldición que pesa sobre la ley, es precisamente la trampa de la ley y, en consecuencia, de toda institucionalidad.

De esto surge la ética del bien común. Se trata de una ética que, en la metodología actual de las ciencias empíricas, no tiene lugar. Esta ética del bien común es una ética necesaria, no es opcional. El concepto común de la ética hoy considera a toda ética como opcional, inclusive como cuestión de gustos. Si no se tiene ninguna ética, se cree poder vivir sin ética. No obstante, aparece aquí una ética sin la cual no es posible vivir. Si no se la realiza por lo menos en un grado suficiente, el sistema, como dinosaurio que es, lo devora todo y al final se devora a sí mismo. Por ser una ética necesaria, no opcional, merece el nombre de ética del bien común⁷. Sin embargo ella también contiene una opción que es una opción necesaria. La institucionalidad es inevitable. Necesaria es únicamente la vida

⁷ En la tradición del pensamiento burgués, ya Adam Smith destaca este carácter opcional de toda ética frente al mercado: “...la benevolencia... es el ornamento que embellece, no el fundamento que soporta el edificio... la justicia, por el contrario, es el principal pilar que mantiene en pie todo el edificio. Si éste es removido, la inmensa fábrica de la sociedad humana... debe en un momento desmoronarse en

humana con sus condiciones de posibilidad que incluyen la naturaleza externa al ser humano. La institucionalidad es inevitable, porque es una condición indirecta de la posibilidad de esta vida humana. Es necesaria solamente en el grado en el cual la vida humana la necesite.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede saber el límite después de haberlo pasado, produce el problema que quiere evitar. Por eso esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero a la vez tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética bajo el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención⁸. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para reestablecerlas, porque únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esto mismo vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y éste estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad el sistema está logrando paralizar todas las resistencias. Justo por eso se transforma en un peligro para la vida humana y de sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían

átomos" (*Teoría de los sentimientos morales*. México, SCE, 1992, pág. 86. Debo esta cita a Germán Gutiérrez, investigador del DEI).

Cuando Adam Smith habla de justicia, se refiere exclusivamente a la afirmación del sistema. Es la ley. La ética es ornamento. Sin embargo, un sistema que logra destituir de manera definitiva cualquier ética de bien común como ética necesaria, se derrumba igual que ocurre en el caso de un colapso del sistema. Esta, además, es nuestra vivencia hoy. El sistema está colapsando precisamente porque ha ganado de forma tan estrepitosa.

Adam Smith no sospecha la posibilidad de una ética necesaria del bien común, sustituyéndola por una ética rígidamente sistémica y funcional de la ley burguesa. Esta es su ética del interés general. Por consiguiente, no se debe confundir el interés general de las teorías económicas burguesas con el bien común, como se plantea en la actualidad.

⁸ He desarrollado este argumento en Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.

permitir ubicarse en su ambiente. Por tanto lo destruye, para después destruirse a sí mismo.

Por eso hace falta una ética de equilibrio y de mediación que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad que tiene una función subsidiaria. El Mal de esta ética, por consiguiente, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera a partir del interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo ⁹. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido

⁹ El sub-comandante Marcos, "La 4^e guerre mondiale a commencé", en *Le Monde Diplomatique*, Agosto 1997, pág. 5, presenta el siguiente texto referente a la resistencia: "Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir" (Tomás Segovia, *Alegatorio*, México, 1996).

como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema es subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia.

Constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

5. La cuestión del antropocentrismo

El asesinato es un suicidio. Quien dice eso, afirma el antropocentrismo. Pone al ser humano en el centro de nuestro mundo. Afirma su responsabilidad. La afirma, no la crea. El ser humano es responsable del mundo. Lo es aunque lo niegue. Es la corona de la creación, y él escoge si será una corona de espigas o una corona de flores. Pero no se puede retirar de esta posición central.

El asesinato es un suicidio. El rostro del otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza. Al no matarla, yo me salvo del suicidio. Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro.

Esa es la responsabilidad de la cual nadie se puede apartar. No se trata de una renuncia al antropocentrismo. No hay otra salida que humanizar la naturaleza. Y tampoco se puede salvar a la naturaleza sacrificando a la humanidad. La lucha por sacrificar a ésta es igualmente destructora. La humanidad no puede hacer abstracción de sí misma, porque entonces tiene también que hacer abstracción de sí misma como ser pensante. Y si lo hace, tampoco puede pensar su autosacrificio en pos de la naturaleza. El ser humano no puede pensar sino a partir de sí mismo. El que quiere pensar la naturaleza sin ser humano debe —como ya afirmó Marx— hacer abstracción de sí mismo como ser pensante, porque es parte de la humanidad de la que hace abstracción. Eso significa que el suicida no puede pensar su suicidio, porque al pensarlo se tiene que pensar existente a sí mismo como ser pensante. Pero eso sólo lo puede hacer como ser vivo.

El llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individuocentrismo, y por eso mismo mercadocentrismo y capitalocentrismo. Renuncia a poner al ser humano en el centro, para entregar el mundo a la autodestrucción por medio de la acción medio-fin totalizada y, por tanto, del cálculo de utilidad. Escoge el suicidio para poder asesinar.

El asesinato es un suicidio. Si eso es cierto, el no asesinar es útil. Sin embargo, no es útil en el sentido de cualquier cálculo de utilidad. Porque el cálculo de utilidad presupone que el asesinato es un medio racional para salvarse del asesino. Quien logra asesinar al otro salva su vida. Quien totaliza el cálculo de utilidad, se entrega a la voluntad de poder y calcula su utilidad como poder. Hace abstracción del hecho de que el asesinato es un suicidio. Por consiguiente, reniega de la globalización creciente del mundo real y totaliza esta abstracción. Por eso no puede siquiera ver la utilidad que tiene establecer los límites del cálculo de utilidad.

Que el asesinato es un suicidio, no es una revelación del mundo actual. Tiene una larga tradición ética. Sólo que en el mundo actual adquiere un carácter empírico de peso que antes no tenía. Ya la tradición judía sostenía que los pecados de los padres persiguen a los hijos hasta futuras generaciones. Con la globalización real del mundo podemos seguir los pasos de los pecados de los padres. Todo se hace más empírico y los plazos se hacen más cortos.

Luego, toda ética tradicional es una ética de lo útil confrontada al cálculo de utilidad. Es útil conservar la paz. Es útil no explotar al otro. Es útil reconocer a la naturaleza en su derecho propio de vivir. Todo eso es bien común, y por ende útil. Pero es al mismo tiempo una exigencia ética. Porque el cálculo de utilidad va a la guerra, calcula la explotación del otro, calcula la utilidad de destruir la naturaleza. Al ser totalizado, destruye no sólo la ética, sino también el bien común y la utilidad que tiene la limitación del cálculo de utilidad. Eso implica la imposibilidad del cálculo de esta utilidad. El intento de calcular de nuevo esta limitación del cálculo de utilidad no lleva sino a actitudes que quieren poner a prueba el bien común, para saber hasta qué límite calculado se lo puede violar. Como este límite jamás puede ser conocido *ex ante*, lleva justo a la totalización del cálculo de utilidad en otros términos: para conocer el límite *ex post*, cuando ya no hay retorno.

Por esta razón, esta utilidad del bien común es ética. Afirma lo útil más allá del cálculo de utilidad, y muchas veces en contra de él.

Esta ética es una ética de la responsabilidad. Si bien en un sentido contrario a los conceptos de Max Weber, quien creó un vocabulario de la perdición (*des Unheils*). El se muestra como un maestro del *newspeech*. Todo lo que defiende la utilidad del bien común, es declarado por Weber ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y, por tanto, ética de la irresponsabilidad. La trata como una ética que realiza "valores de por sí", sin responsabilidad alguna. En consecuencia, Weber es quien primero declara el bien común un asunto de utopistas y terroristas, seguido por Popper aunque en términos más extremistas. Con ello, Weber declara ética de la responsabilidad a la totalización de la acción medio-fin, a esa irracionalidad de la marcha de los Nibelungos.

Para Weber se trató en especial de la paz y de la negativa a la explotación del ser humano. Algo que evidentemente es un problema de responsabilidad —paz y convivencia humana sin explotación—, él lo transformó en irracionalidad e irresponsabilidad. Como eso determinó nuestro diccionario, no podemos siquiera usar la expresión “ética de la responsabilidad” sin el constante peligro de malentendidos y ambigüedades.

Weber vio muy bien que una ética sin utilidad es inútil. Y el cálculo de utilidad está en contradicción con la ética. Al totalizar este cálculo de utilidad, declara inútil toda ética. En consecuencia, le puede dar un alto valor “de por sí” al advertir contra su aplicación que sería irresponsable. De esta manera la transforma en un *requiem aeternam deo*.

La respuesta ahora, no es declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin. De lo que se trata es de percibir por fin la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la totalización de la racionalidad medio-fin, para asignarle a esta racionalidad un lugar circunscrito por la responsabilidad por el bien común y su utilidad, que es la utilidad de la paz, de la convivencia humana y del reconocimiento de la naturaleza. Una utilidad que escapa al cálculo de la utilidad, siendo el fundamento de su posibilidad.

6. Reflexiones sobre el anticomunismo

Según se dice, Thomas Mann sostenía que la mayor imbecilidad del siglo XX es el anticomunismo. El anticomunismo transforma todos aquellos valores que Max Weber había denunciado como una “ética de la convicción” que amenaza a la responsabilidad, en valores del comunismo. En nombre de la lucha contra el comunismo los destierra de nuestra sociedad. De esta forma, se hace imposible su reivindicación. En efecto, el anticomunismo nos hizo perder la libertad.

La escena central del drama *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht, consiste en el interrogatorio en el cual los inquisidores enfrentan a Galileo. Lo hacen en nombre de Aristóteles, que es su fuente de verdad. Concluyen, por consiguiente, que Galileo está equivocado. Este les pide que vean por el telescopio para conocer lo que ocurría con las lunas del planeta Júpiter. Los inquisidores se niegan a mirar, aduciendo que jamás podría verse algo que no estuviera dicho ya en la física de Aristóteles. De este modo se desautoriza la realidad en nombre de una verdad preconcebida.

El anticomunismo crea una situación como ésta, no obstante lo hace de una manera invertida. De ahí que no tenga una única máxima autoridad de la verdad. En vez de eso, tiene una máxima autoridad de la falsedad. Esta autoridad máxima del anticomunismo

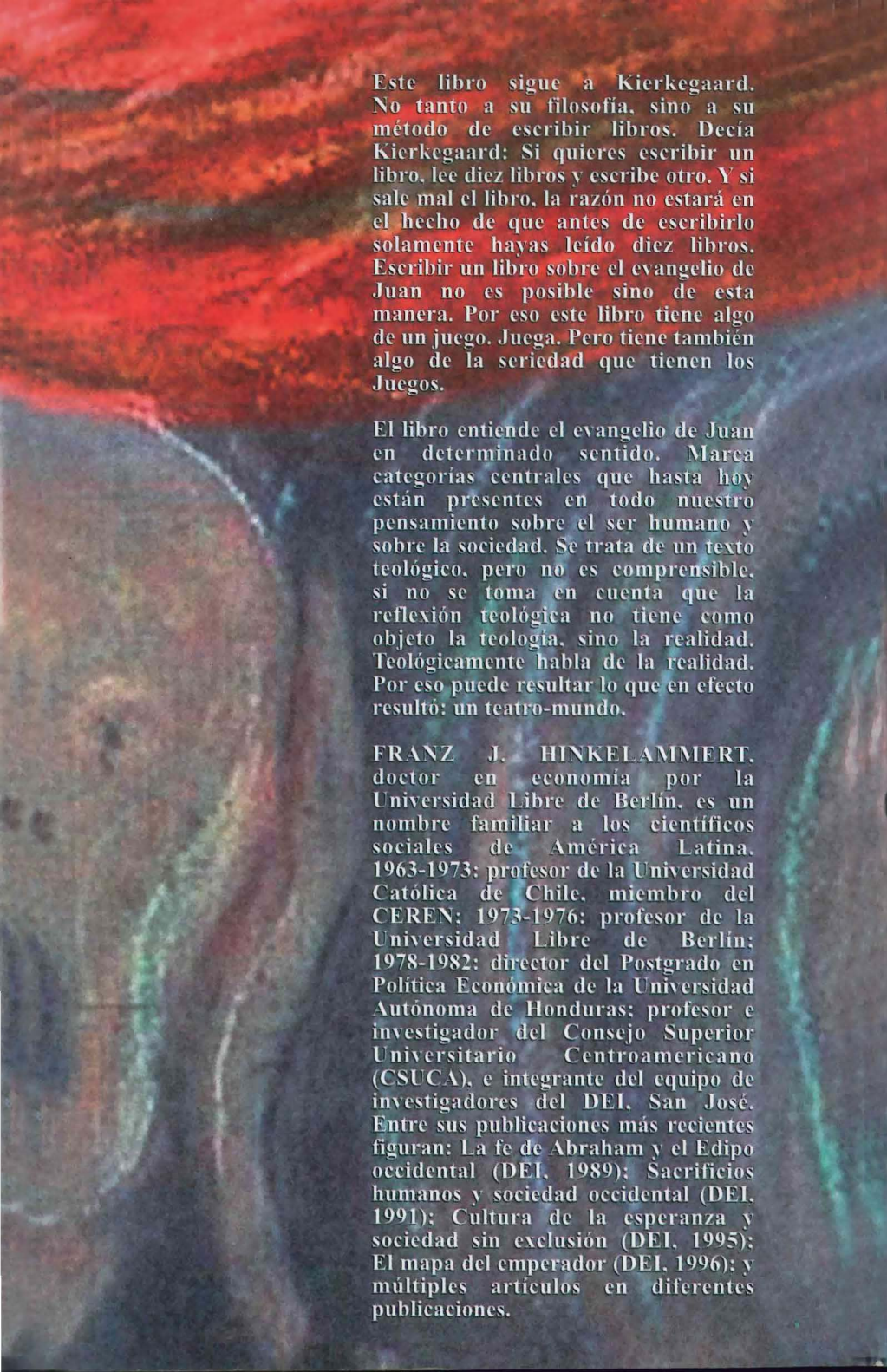
no es Aristóteles, sino Marx. Para probar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que ya Marx la compartió. Esto paraliza cualquier ciencia crítica. Pero dado que una ciencia deja de serlo si no es crítica, paraliza la ciencia misma. Las autoridades máximas dominan para decirnos donde no debemos ir. En el mundo pre-burgués nos decían donde ir. En el mundo burgués ordenan donde no ir. Y el dónde, hacia donde no se debe ir, es cualquier alternativa a la desastrosa sociedad que estamos viviendo. Se habla en nombre de muertos declarados, y resulta que estos muertos ordenan.

Esta es la razón por la que el anticomunismo sea la mayor imbecilidad del siglo XX. Todas las discusiones se empobrecen, pues el control social es férreo alrededor de esta máxima autoridad invertida. Los consensos artificialmente impuestos hacen que la referencia a esta máxima autoridad sea suficiente para volcar las convicciones de tal manera de no ir donde no se debe ir.

Y los inquisidores que imponen ahora la autoridad máxima de Marx, también se niegan a mirar la realidad. No usan sus ojos naturales ni los telescopios. Inclusive prohíben su uso. En los principios máximos de sus teorías del mercado está la verdad, y la referencia negativa a Marx guía los pasos para no alejarse jamás del camino correcto de los principios. La realidad se desvaneció, y no es de sorprenderse de que sea destruida a pasos de gigante.

Hoy, es necesario reclamar libertad contra la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por lo cuales no orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento, se lo transforma en una autoridad ciega. Se necesita una referencia de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón.

Esta es la libertad que nos hace falta.



Este libro sigue a Kierkegaard. No tanto a su filosofía, sino a su método de escribir libros. Decía Kierkegaard: Si quieres escribir un libro, lee diez libros y escribe otro. Y si sale mal el libro, la razón no estará en el hecho de que antes de escribirlo solamente hayas leído diez libros. Escribir un libro sobre el evangelio de Juan no es posible sino de esta manera. Por eso este libro tiene algo de un juego. Juega. Pero tiene también algo de la seriedad que tienen los Juegos.

El libro entiende el evangelio de Juan en determinado sentido. Marca categorías centrales que hasta hoy están presentes en todo nuestro pensamiento sobre el ser humano y sobre la sociedad. Se trata de un texto teológico, pero no es comprensible, si no se toma en cuenta que la reflexión teológica no tiene como objeto la teología, sino la realidad. Teológicamente habla de la realidad. Por eso puede resultar lo que en efecto resultó: un teatro-mundo.

FRANZ J. HINKELAMMERT, doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín, es un nombre familiar a los científicos sociales de América Latina. 1963-1973: profesor de la Universidad Católica de Chile, miembro del CEREN; 1973-1976: profesor de la Universidad Libre de Berlín; 1978-1982: director del Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras; profesor e investigador del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), e integrante del equipo de investigadores del DEI. San José. Entre sus publicaciones más recientes figuran: La fe de Abraham y el Edipo occidental (DEI, 1989); Sacrificios humanos y sociedad occidental (DEI, 1991); Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión (DEI, 1995); El mapa del emperador (DEI, 1996); y múltiples artículos en diferentes publicaciones.