

II
LAS «METÁFORAS»
TEOLÓGICAS

Comenzamos en esta segunda parte el momento quizá central de nuestra exposición. Como hemos indicado en las *Palabras preliminares*, el argumento de Marx se basa en la premisa menor. Si alguien es cristiano y capitalista (premisas mayores), «y si el capital es el demonio» (premisas menores), dicho cristiano se encuentra en contradicción (conclusión). Para evitar la contradicción, el cristiano puede abandonar el cristianismo o el capitalismo; pero si intenta mantener ambos, deberá: o inventar una religión no-contradictoria al capitalismo (y la crítica de la religión como fetichismo intenta cerrar el camino de esta solución), o inventar una economía política no-contradictoria con el cristianismo (que fue la tarea de la economía política burguesa, y la crítica teórico-científica de Marx pretende cerrar este segundo camino). Pero todo se basa en la premisa menor: «si el capital es el demonio». Y este enunciado puede ser probado no ya por una crítica de la religión (que sería negación de la religión puritana, protestante o adecuada al capitalismo, como «crítica de la religión»), sino por una teología implícita, *positivamente* expuesta en «metáforas» en su aspecto negativo: una demonología cuyo objeto no se encuentra en el «campo religioso» (para hablar como Pierre Bourdieu), sino en el «campo profano». Sería una teología implícita de la «vida cotidiana (*Alltags-Lebenswelt*)» y, en ella, se simbolizaría la existencia de un «dios» desconocido, pero que Marx desea indicar, aunque lo haga siempre metafóricamente. Es una tesis distinta a las hasta ahora expuestas. Es intentar demostrar que Marx fue, de hecho, un teólogo implícito, fragmentario, negativo, que desarrolló su discurso «metafórico» u oblicuamente, pero no por ello menos efectiva y rotundamente. El tema

tiene extrema actualidad a fines de este siglo XX, cuando comienza el segundo siglo marxista, que será totalmente diferente del primer siglo, y especialmente desde la «caída del muro de Berlín» y de la guerra de Irak.

Deseamos indicar, por último, que en muchos casos usaremos nuevamente algunos textos de Marx ya citados, que nos servirán de ejemplos. En la I parte los hemos citado en la exposición cronológica o sistemática del fetichismo; en esta II parte los usaremos dentro de un sentido metafórico-teológico.

4. LA TEOLOGÍA «METAFÓRICA» DE MARX

Contra lo que alguien pudiera pensar, cuando hablamos de «metáfora» o «metafórica» nos estamos refiriendo a un aspecto del lenguaje de profunda realidad crítica, en un sentido positivo, pertinente, actual.

La tesis la expone Marx clara y expresamente cuando escribe lo siguiente, y que comentaremos detalladamente –por ello desglosaremos el texto en 6 momentos–:

«El Estado que hace que el evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio (*Sakrilegium*), si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión.

[1] Al Estado [RM del esquema 4.1] que profesa

[2] como norma suprema el cristianismo [1], que profesa la *Biblia* como su *Carta*,

[3] hay que oponerle (*entgegenstellen*) las *Palabras* de la Sagrada Escritura [RC], que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra.

[4] Este Estado [...] cae en una dolorosa *contradicción* (*Widerspruch*), irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio [RC] que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar [...].

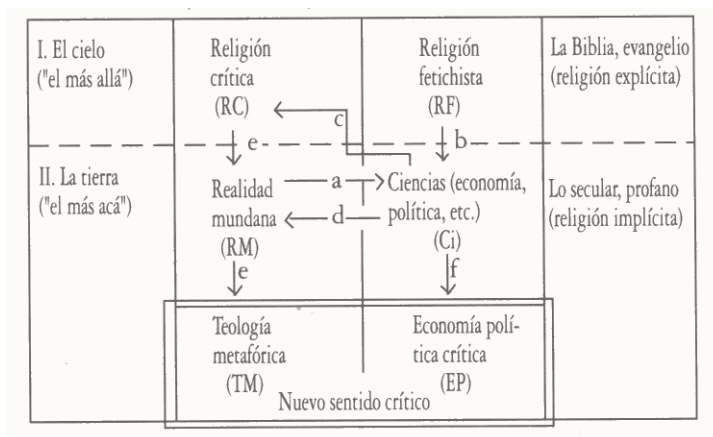
[5] Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficiales un *deber ser* [RC] de imposible realización; sólo puede com-

probar la *realidad* de su existencia [RM] mintiéndose a sí mismo [...].

[6] De ahí que la *crítica* [flecha e] esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una *realidad*, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares (*weltlichen*) [RM], que trata de encubrir con la religión [RF], se hallan en flagrante contradicción con la *pureza de su conciencia religiosa* [RC]»¹.

En este texto encontramos *explícitamente la estrategia argumentativa* de Marx, que dista mucho de ser simple y que exige muchas distinciones que han pasado desapercibidas. Para mejor orientarnos, proponemos el siguiente esquema 4.1, en donde se sitúan los diversos momentos a los que se refiere continuamente:

Esquema 4.1
LA ECONOMÍA Y LA “METÁFORA” DEL “CIELO” (EL “MÁS ALLÁ”) Y DE LA “TIERRA” (EL “MÁS ACÁ”)



¹ K. Marx, *Sobre la cuestión judía*, I (en *Obras fundamentales*, I, p. 474; MEW 1, pp. 359-360). Este texto pertenece todavía al período pre-socialista, en Alemania, de la crítica «política», y no aún «económica», del pequeño burgués crítico que era Marx.

Aclaraciones al esquema: a: racionalidad científica o económica; Ci: ciencias (económica, política, etc.); b: verticalidad religiosa alienante; RF: religión fetichista (de dominación); c: crítica religiosa de la ciencia; RC: religión crítica (Biblia, evangelio, religión en su «pureza»); d: retorno metódico a la realidad existente, cotidiana; RM: realidad mundana (lo «profano» o «secular»); e: crítica religiosa de la cotidianidad; TM: teología metafórica (nuevo sentido de lo profano); EP: economía política crítica (El Capital); f: Crítica filosófico-económica.

Citemos todavía otro texto para constatar más claramente lo que venimos afirmando:

«Fijémonos en el judío real que anda por el mundo [RM]; no como hace Bauer en el *judío sabático* [RF], sino en el judío cotidiano (*Alltagsjuden*) [RM]. No busquemos el misterio del judío en su religión [RF]; busquemos el misterio de su religión en el judío real [RM]»².

Y, para completar los ejemplos, léase todavía con atención esta última cita:

«La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá (Diesseits)* [II], una vez que se ha hecho desaparecer *el más allá (Jenseits) de la verdad* [I]. Y, ante todo, la misión de la filosofía, puesto al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* [RF] de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus *formas profanas* [RM]. La crítica del cielo [I] se trueca, de este modo, en la crítica [flechas e o c] de la tierra [II], la crítica de la religión [RF] en la crítica del derecho [Ci], la crítica de la teología [RF] en la crítica de la política [Ci]»³.

² *Ibid.*, II (p. 485; p. 372). Este texto inicia la etapa filosófico-económica de Marx. La crítica religiosa se torna de política en económica, como hemos visto, pero en ambas la estrategia argumentativa es la misma: tornar la misma creencia religiosa auténtica (al menos para Marx), contra la falsa conciencia del creyente.

³ «Introducción» a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (en *Obras fundamentales*, I, p. 492; MEW 1, p. 379).

Marx describe entonces, y como hemos dicho, su estrategia argumentativa. Consiste como en un «retornar» del plano explícito de la «religión» (I) como justificación de la dominación (el «Estado cristiano», luterano, o «del puritanismo» posteriormente) (RF) al nivel secular (RM), tenido por «profano», «donde pareciera que no hay dioses», como dirían equivocadamente D. Bonhoeffer o la «teología de la secularización» (II: al «más acá»). Pero en el nivel de la *realidad*, de la existencia cotidiana y profana, Marx descubre un nuevo sentido «religioso», oculto a la vista de los creyentes alienados, enajenados (cristianos, judíos⁴, etcétera.) (TM). En efecto, al tomar la crítica en serio a la «Biblia» (a la «Sagrada Escritura») «en su perfecto derecho», y al «oponerla» a la cotidianidad pretendidamente «profana» o «secular», Marx aclara una «contradicción», que se produce en la *realidad*, entre el «dios» sabático (del judío) o dominguero (del cristiano) (RF) y el «dios» *real* (oculto en el nivel RM):

«¿Cuál es el culto profano (*weltliche Kultus*) [RM] que el judío [o cristiano] practica? La *usura*⁵. ¿Cuál su dios *secular*?⁶ El *dinero*»⁷.

⁴ De ahí, hablar del antijudaísmo (como del anticristianismo) de Marx sería situarse —a la defensiva— desde una religión judía o cristiana alienadas y dominadoras, como veremos. Un judío o cristiano críticos estarán de acuerdo con Marx, si es que entienden bien su estrategia argumentativa (que no se comprendió siempre adecuadamente). Las profecías contra Israel de Isaías, Jeremías, Jesús de Nazaret, etcétera, serían anti-semitas (como anti-españolas las críticas de Bartolomé de las Casas, etcétera). Debemos distinguir entre las críticas «proféticas» contra el «pecado» de un pueblo, sintiéndose parte de dicho pueblo (y Marx se «sentía» judío), y la crítica contra el pueblo como tal.

⁵ Véase la importancia de la cuestión de la «usura» en la polémica teológica en torno al Deuteronomio 23,20-21, que indicaremos más adelante.

⁶ Advuértase la expresión: «dios secular (*weltlicher Gott*)». Esta cuestión es definitivamente esencial en nuestra interpretación: hay un «dios» oculto en la «Realidad Mundana» (RM del esquema 4.1). Se trata, nada menos, que de negar por fetichista toda aquella

No se había advertido que Marx *sitúa* lo religioso (y por ello es posible desde esta hipótesis desarrollar una reflexión teológica *explícita*) en el nivel profano, cotidiano, en la «Realidad Mundana» (RM). Y –tal como hacen los profetas de Israel, el fundador del cristianismo, y posteriormente la Teología de la Liberación latinoamericana–, en lugar de considerar dicho mundo cotidiano (la *Lebenswelt*) como profano, no-religioso, Marx descubre allí una dimensión «religiosa» oculta: «dios» es ahora el «dinero» –lo que es una metáfora, pero, como veremos, lejos de negar racionalidad al problema, «abre» un *nuevo mundo* teológico (TM) –.

Marx, contra toda la tradición marxista y antimarxista, practica un método de crítica religiosa que se sitúa en la más antigua tradición hebreo-cristiana, primitiva, la de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales:

[1] Al Estado (o al capital),

[2] que se afirma como cristiano (o el capitalista que se pone como cristiano, en su vida sabática o dominical, familiar, puritana, presbiteriana, calvinista, anglicana, católica, etcétera) (RF),

teología europea y norteamericana del siglo XX que habló de un mundo «secular *sin Dios*». Marx les diría: «¡Fetichistas! ¡Habéis secularizado, desdivinizado el «*dios secular!*». Dicha pretendida «teología de la secularidad» en realidad era un capitalismo religioso que había «secularizado» el dios del sistema, negando así el Dios-Otro, el Dios de los pobres y oprimidos, el Dios de Israel y del fundador del cristianismo profético, crítico, del evangelio. Estamos en presencia de un «principio generador» de una *nueva teología*. Aun la «muerte de Dios» de Nietzsche puede caer en este fetichismo. Al negar el «dios secular» «¡Dios ha muerto!», seculariza la Modernidad, como diría Max Weber; es decir, permite que dicho «dios secular» (el Anti-cristo, el fetiche, Moloch) siga dominando y viviendo de la sangre de los explotados. Marx es mucho más radical (y más teológico) de lo que muchos han imaginado.

⁷ *Sobre la cuestión judía*, II (ed. cit., p. 485; p. 372). Veremos en el párrafo 4,1. que, exactamente, el tema se sitúa en el nivel de la *usura*, según el texto del Deuteronomio que estudiaremos allí.

[3] se le opondrá su propia «Sagrada Escritura» (pero tomada ahora en sentido «crítico» (RC),
 [4] para que se manifieste una «contradicción» esencial (contradicción *performativa*, diríamos hoy) consigo mismo (entre su *deber ser* cristiano [RC] y su *ser* real cotidiano [RM]). Hay aún más; Marx llegará a describir dicha contradicción, por una parte,
 [5] mostrando que en la realidad es una conciencia cotidiana fetichista y mentirosa (oposición entre RC y RF), es decir, hipócrita⁸. En segundo lugar,
 [6] criticará desde la «pureza de su conciencia religiosa» (RC), desde un «sentido» crítico (TM), a la «religiosidad fetichista» que *de hecho* se afirma con los actos (RM).

Marx efectúa la «construcción» *positiva* de una *teología negativa* (es una «crítica» teológico-religiosa) desde la «Sagrada Escritura», opuesta contrafácticamente a la vida cotidiana fetichizada. La crítica religiosa de Marx (la flecha *e*⁹ que constituye TM) es lo que intentamos describir en este capítulo 4 -y es la tesis central de todo este libro.

Sólo para situarnos en el tiempo, deseamos copiar un

⁸ Obsérvese esta expresión: «Predican como algo necesario la minoría de edad del hombre; es la *hipocresía* la que pretexto la existencia de un Dios en cuya realidad *no cree*, para creer en su [propia] omnipotencia; el egoísmo, para el que la salvación privada está por encima de la salvación de la humanidad» («Sobre la libertad de prensa», en OF, I, p. 207; MEW 1, p. 65).

⁹ En realidad, el desarrollo crítico de Marx es más complejo. Sigue el camino de la flecha *c* del esquema 4.1 (crítica a la economía política burguesa desde la «pureza» de la religión crítica), para posteriormente resituar la cuestión en la realidad mundana (RM), siguiendo la trayectoria de la flecha *d*. Y desde esa realidad mundana criticada (desde el evangelio puro y la ciencia económica [que en realidad incluye igualmente EP]) se descubre el oculto «dios secular» de la *Teología «metafórica»* (TM): el «dinero» como fetiche, ídolo, Mammón, Moloch, etcétera, que es la «esencia práctica (*praktische Wesen*)» (*Ibid.*, p. 485; p. 372).

texto de Moses Hess, que se encuentra igualmente dentro de la tradición judía, sobre el dinero:

«El dinero debería ser [...] un tesoro para la humanidad. Si este tesoro objetivado correspondiera realmente a esto, cada persona tendría tanto valor cuanto dinero poseyera, y como toda *Teología* consecuente medía al hombre por su ortodoxia, así la *Economía* lo mediría según el peso de sus haberes en dinero. En los hechos, sin embargo, no se ocupan de ninguna manera la *Economía* ni la *Teología* del hombre. La *Economía política* es la ciencia de los bienes terrestres, así como la *Teología* la ciencia de los bienes celestes. Pero los hombres no son bienes. Los hombres no tienen ningún valor para los puros científicos *economistas o teólogos* [...], para esas *ciencias sagradas (heiligen Wissenschaften)*»¹⁰.

Vemos entonces que los contemporáneos de Marx, como él mismo, se ocupaban profusamente de nuestro tema.

4.1. MUERTE DEL DEUTERONOMIO 23,20-21: NACIMIENTO DEL CAPITAL

Deseamos ahora probar que Marx se sitúa dentro de una antigua tradición, la de los profetas de Israel, del cristianismo primitivo y los Padres de la Iglesia, siguiendo con los teólogos medievales y rematando en los primeros reformadores (Lutero, Melancton, Zwinglio). La ruptura histórica se realizará, quizá, con Martín Bucer (1491-1551), y, ciertamente, con Calvino (1509-1564)¹¹.

El texto que, como un inmenso dique, impedía a la

¹⁰ Art. citado: «Ueber das Geldwesen», pp. 11-12.

¹¹ No es extraño que John Knox, el fundador del presbiteranismo en Escocia, se inspirara en Calvino. La economía política burguesa nacerá en este contexto. Adam Smith, por ejemplo, presbiterano, fue profesor en la escocesa Edimburgo. Hace años tuvimos el gusto de dar unas conferencias en el mismo «Hall» en el que J. Knox realizaba sus asambleas, y reflexionábamos *sur place* sobre todos estos hechos.

Cristiandad latino-germánica derramarse hacia la acumulación gigantesca de riqueza, era el siguiente:

«No cargues *intereses usureros*¹² a tu hermano¹³ ni sobre dinero, ni sobre alimento, ni sobre cualquier préstamo. Podrás cargar *intereses* a los extraños¹⁴, pero no a tu hermano» (Deuteronomio 23,20-21)¹⁵.

Este texto se encuentra dentro de *La ley* de Moisés (Deuteronomio 4,44-28,68). Es el texto más prestigioso de la Biblia para los judíos. Cabe recordarse que el más importante y primero de los mandamientos es una Condenación a la idolatría, al fetichismo, a lo «no- Dios» y que pasa por tal:

«No tendrás otros dioses rivales míos. No te harás ídolos» (Deuteronomio 5,7-8). «No seguirás a dioses extranjeros» (*Ibid.*, 6,14). «Destruirás todos los santuarios donde esos pueblos, que ustedes van a desposeer, daban culto a sus dioses» (*Ibid.*, 12,2).

Los hebreos veneraban de tal manera a su Dios que nunca lo nombraban. Le llamaban por *Ashem* («el Nombre», sin nombre) en extremo respeto. Una teología hebrea, entonces, se ocupa más de negar (teología *negativa*) lo que «no-es-Dios» que de afirmar lo que sea.

¹² En hebreo *neshek*. En Israel había otros tipos de «intereses» (el *marbith* y el *tarbith*, por ejemplo, en Levítico 25,35-37).

¹³ En hebreo *l'ahika*, el otro miembro del clan o de la tribu.

¹⁴ En hebreo *nokri*; debe distinguírsele de *ger* (que es el extraño al que se le brinda hospitalidad).

¹⁵ El 14 de julio de 1976, después de haber dado una conferencia en la Universidad Loyola de Chicago, unos alumnos me regalaron la obra de Benjamin Nelson, *The Idea of Usury from tribal brotherhood to universal brotherhood*, Phoenix Book, University of Chicago Press, 1969. ¡Estaba justamente en la ciudad de los «Chicago boys»! y bien, el resto del texto de este parágrafo será deudor de este clásico libro de Nelson. Véanse además las obras de Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, Glencoe, Illinois, 1951; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958.

No es entonces nada novedoso que la «teología *metafórica*» de Marx sea negativa, fragmentaria, implícita, pero explícitamente anti-fetichista. Tratará de lo «no-Dios»: el capital como Anti-cristo. Sobre esto volveremos después. Por ahora volvamos a nuestro tema del interés o la usura condenada con respecto al «hermano» y permitida con los «extraños».

Jerónimo (340-420) y Ambrosio (340-397) iniciaron la tradición occidental sobre la doctrina de que el exigir interés, la *usura*, es siempre pecado, debido a que «todos somos hermanos» para el Nuevo Testamento (no habría entonces «extraños» en la fraternidad universal)¹⁶.

Entre los carolingios fue promulgada una prohibición general entre los cristianos de cargar intereses usuarios en préstamos. Rabanus (784-856)¹⁷ interpreta que el «hermano» es cualquier otro católico (y como en la Cristiandad todos lo eran, menos los judíos, de hecho era imposible prestar por interés). En la época de las Cruzadas, debido a la crisis económica, se permitieron algunos préstamos a interés entre cristianos, como en el caso de ciertos decretos de Inocencio III (1198-1216).

Mientras tanto, los judíos podían prestar dinero por interés a los cristianos, porque ya el *Talmud* lo permitía.

¹⁶ Jerónimo, *Comment. in Ezechielem*, VI, 18 (*Patrología Latina*, Migne, XXV, col. 176. Para el judío Filón de Alejandría, el «hermano» era sólo «el hijo de un mismo padre, el habitante de la misma aldea o de la misma tribu» (*De virtutibus*, XIV, 82). Ambrosio de Milán muestra que la «usura» debe equipararse al derecho de guerra, que se ejerce sobre los vencidos por violencia; pero el tal derecho queda invalidado por el evangelio, porque todos son hermanos (*De Tobia*, XV, 51; *Patrología Latina*, Migne, XIV, col. 779).

¹⁷ *Enarratio super Deuteronomium*, III, 12; PL, CVIII, col. 934.

Esto enriqueció a muchos de ellos –siendo una de las causas del antisemitismo que se desataba por períodos en la Cristiandad medieval–.

Para Pedro Lombardo (1100-1164), la usura era «usurpación ilícita de algo de otro», claramente condenada por la ley de Moisés¹⁸. Para Tomás de Aquino (1225-1274) no había duda:

«A los judíos les fue prohibido tomar interés usurario de sus hermanos, es decir, de otro judío. Con esto se daba a entender que tomar dicho interés usurario era pecado [...]» (*Summa Theol.*, II-II, q. 78, a. 1, ad 2).

Esta doctrina llegó hasta la época de la Reforma en Alemania. Lutero lanzó vehementes condenas contra la usura, que Marx copia largamente en sus *Manuscritos del 61-63* (en las *Teorías sobre el plusvalor*¹⁹ y en otros textos). Y comenta Marx:

«Lutero está por encima de Proudhon. No se deja engañar por la diferencia entre *prestar* y *vender*, pues en ambas reconoce por igual a la usura»²⁰.

¹⁸ *Liber Sententiarum*, III, 37: PL, CXCII, col. 832.

¹⁹ Véase en MEGA, 11, 3, p. 1526; FCE, t. 111, pp. 466 ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 1526; p. 466. Marx copia de Lutero un texto que nos muestra bien el problema. Lutero exclama: «Hace quince años escribí sobre la usura [...] De entonces acá, se ha desarrollado de tal modo, que *ya no se resigna a pasar por un vicio*, un pecado o una infamia, *sino que quiere ser ensalzado como si, siendo la esencia misma del honor y la virtud*, prestase a todo el mundo, amorosamente, los servicios que la religión cristiana manda prestar al prójimo [...] Séneca se expresa en el lenguaje de la razón cuando dice: *No hay más remedio posible allí donde lo que se consideraba vicio se convierte en una costumbre (mores)*» (*Ibid.*, p. 1532; pp. 470-471). Como hemos visto, lo religioso (RM del esquema 4.1) se encuentra encubierto en las «costumbres» (la *Sittlichkeit* de Hegel, el «mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*]»); lo fetichista, idolátrico, pecado, se ha hecho lo habitual, lo cotidiano. El método de Marx consiste en tomar lo cotidiano (RM) y darle, desde la crítica (flecha *e*), un nuevo sentido (TM).

Marx se sitúa, como puede verse, en la tradición de Lutero. Pero, lo que no parecía tener conciencia es el cuándo se produjo el derrumbe de la interpretación tradicional del Deuteronomio²¹. En efecto, parece que Martín Bucer (en su *Tractatus de usuris* de 1550) comenzó tímidamente la nueva doctrina sobre la usura²², pero debe atribuirse a Calvino, el reformador de Ginebra, el haberse opuesto frontalmente a la doctrina teológica del dinero (contra Aristóteles) y la usura (desde al menos el siglo X a. C., en tiempo del origen de la tradición deuteronomica).

Calvino fue el primer europeo que exploró la ambivalencia del texto del Deuteronomio 23,20-21, a fin de permitir el poder prestar a interés usurario al «hermano». Su argumento pretende no negar la fraternidad universal de la moral cristiana, pero la sitúa dentro de una conciencia individual y con respecto a la utilidad pública. En una respuesta a Claude de Sachin en 1546²³, y en los sermones y comentarios durante los años siguientes²⁴, Calvino expone sus argumentos en favor del prestar con interés usurario al hermano dentro de ciertos límites de «justicia y caridad». En primer lugar, Dios no podía permitir a los judíos cometer una injusticia, pecar, al prestar con usura a los extraños. Más bien era un permiso de algo que no contenía pecado. En cuanto a los

²¹ Creyó que era el protestantismo en Holanda el que comenzó con la crítica del Deuteronomio («Holanda. Primera apología de la usura. También allí se moderniza, subordinándose al capital productivo o comercial», en *Ibid.*, p. 1543; p. 472).

²² G. Klingenburg, *Das Verhältnis Calvins zu Butzer*, pp. 22 ss. (cit. B. Nelson, n. 99, p. 68), indica que Bossuet (1627-1704) en el *Traité de l'usure* observa que Bucer está al origen de esta posición.

²³ *Opera*, X, 1 (CR, XXXVIII, 1), cols. 245-249.

²⁴ En B. Nelson, *op. cit.*, nota 5, p. 75, hay numerosas citas al respecto.

hermanos, debían favorecerlos –era un acto de caridad, de ayuda, por sobre lo justo y permitido–. Propone entonces Calvino:

«La ley de Moisés (Deuteronomio 23) es *política*, y no nos obliga por sobre la equidad y lo que la razón humana sugiere. Ciertamente, sería deseable que la usura fuera extirpada de todo el mundo. Pero siendo imposible, debemos hacer concesiones en favor de la *utilidad común (utilité commune)*»²⁵.

La usura no es condenable sino cuando «se opone a la equidad y la caridad»²⁶.

Durante dos siglos se siguió discutiendo el tema. La Iglesia romana aceptará la doctrina «moderna» distinguiendo entre el «interés» (que es permitido) y la «usura» (que es un vicio de exceso). Pareciera que el primer católico en «abrir la puerta» a la nueva interpretación fue el jesuita Santiago Ledesma (1575), que justificó esta posición en la Congregación General de 1573, siempre y cuando no fuera el interés mayor del 5%, y si no se prestaba a los pobres. A partir de su posición, otro jesuita, Francisco de Toledo (1532-1596), fundará definitivamente la posición católica²⁷.

¡La exigencia ética del Deuteronomio 23,20-21 había muerto! El capital podía nacer. La moral cristiana europeo-moderna (la religión fetichista, RF del esquema 4.1) se las había arreglado para borrar una exigencia que tuvo vigencia durante veinticinco siglos. Marx, con razones completamente nuevas (con categorías «científicas» –si se entiende lo que «ciencia» significa para él)²⁸–, debe

²⁵ *Opera*, X, 1 (CR, XXXVIII, 1), col. 246. Calvino en otros textos se opone sin embargo a la usura (*Opera*, XL [CR, LXVIII], cols. 425-433, o en *Ibid.*, XXXI [CR, LIX], cols. 147-148).

²⁶ *Opera*, X, 1 (CR XXXVIII, 1). col. 249.

²⁷ *Theologiae Cursus completus*, Migne, XVI, col. 1016.

²⁸ Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14.

situárselo en la antigua tradición hebreo-cristiana que Calvino comenzó a abandonar, es decir, que inició su inversión. Marx, en el espíritu del Deuteronomio, muy posiblemente sin conciencia, escribe en su teología «metafórica» –cuyo sentido analizaremos en el siguiente párrafo–:

«En la forma del capital que devenga interés [...] el capital aparece como la *f fuente auto-creadora y misteriosa*²⁹. [...] El interés aparece como el verdadero fruto del capital [...] Aquí queda consumada la *figura fetichista* del capital y la idea del *fetich capitalista* [...] Esta increencia del interés en el capital dinerario como dentro de una cosa (...) es lo que tanto trabajo le da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura [...] *Es el Moloch*»³⁰.

Una vez que se puede acumular dinero, sin contradecir a la moral cristiana vigente (RF del esquema 4.1), gracias a la usura permitida, bajo el nombre de interés, estamos en un nuevo momento histórico. El «estado de naturaleza» primitivo ha dejado lugar a un *nuevo o segundo* «estado de naturaleza», a partir de la existencia del dinero y su «acumulación» (el *stock*, es decir, el capital). Hobbes es uno de los encargados de comenzar a expresar la cuestión a partir de ciertos «modelos» convenientemente idealizados. Estos «modelos» –las llamadas «robinsonadas»³¹ por Marx– no son sino la proyección,

²⁹ Sobre el sentido de «fuente (*Quelle*)» y no «fundamento (*Grund*)», y «creadora (*schöpferische*)» y no meramente «productiva», véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, caps. 9 y 10. Es aquí donde Marx coincide con la tradición que Maimónides llamaba de la «filosofía *creacionista*» (de los hebreos, cristianos e islámicos), que tanto horror causaba a Nietzsche.

³⁰ De la tercera redacción de *El Capital*, libro III, *Manuscrito principal (1864-1865)*, que ha sido editado por Engels, con modificaciones, en *El Capital*, III, cap. 24 (Siglo XXI, III/7, pp. 500-507; MEW 25, pp. 405-410).

³¹ *El Capital*, I, cap. 1.4 (1873) (Siglo XXI, I/1, p. 93; MEGA, II, 6, p. 107): «[...] la economía política es afecta a las robinsona-

por abstracción, de la realidad *existente*. Es decir, Hobbes habla de un «estado de naturaleza» que no es sino la misma realidad capitalista naciente existente proyectada abstractamente como «naturaleza» humana a-histórica, eterna. En realidad es un modelo de la llamada «sociedad de mercado posesivo»³², bajo la presencia omnímoda de la Providencia Divina³³, donde el egoísmo del interés propio coincide con el amor al prójimo y con el bien común, es decir, una gigantesca operación teológica (cuyo producto es la «religión fetichista»: RF del esquema 4.1).

Después de una lectura atenta de las diversas obras políticas de Hobbes, podemos concluir que su «modelo» incluye los siguientes momentos, como aquel que responde al «estado de naturaleza», suplido por el «contrato» que subsume y lleva a su término cabalmente ese «estado de naturaleza»:

- «(a) No hay una distribución obligatoria del trabajo.
- (b) No hay una provisión obligatoria de lo necesario para trabajar.
- (c) Hay una definición y resguardo con autoridad de los contratos.
- (d) Todo individuo busca racionalmente maximizar sus ganancias.

das». Marx indica exactamente este manejo ideológico de los «modelos» teóricos convenientemente manipulados con apariencia de «ciencia».

³² Véase C. B. Macpherson, *The political Theory of possessive Individualism*, Oxford University Press, 1977, pp. 53 ss.

³³ Véase la obra de Hugo Assmann-Franz Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, Petrópolis, 1989, cap. 2: «Economía: O ocultamento dos pressupostos» (pp. 114 ss.); en especial: «O ocultamento maior: o da teología subjacente» (pp. 171 ss.). Y en el cap. 3, en especial: «O modo peculiar de incorporaçã da moral (e da teologia) na economia do mercado» (pp. 218 ss.).

- (e) Cada capacidad individual de trabajo es propiedad privada y es alienable (vendible).
- (f) La tierra y sus recursos son propiedad de individuos y son alienables (vendibles).
- (g) Algunos individuos desean un mayor nivel de ganancias o tienen mayor poder para alcanzarlas.
- (h) Algunos individuos tienen mayor energía, capacidad o posesiones que otros»³⁴.

Este «modelo» se impondrá rápidamente, ya que, aceptándose como si fuera la expresión de la naturaleza humana, fue en realidad la mejor expresión de una sociedad inglesa que comenzaba a organizar toda su existencia en torno al «mercado»), a la «competencia» (*competition* o *Konkurrenz*): al naciente mercado capitalista desde el mercantilismo del intercambio y la usura. John Locke será el que desarrollará dicho modelo con una claridad clásica. Su «modelo» es el del individualismo, que consagra la santidad de la propiedad, dentro de un utilitarismo *cristiano* explícito. En el origen, Dios creó a todos los humanos iguales:

"Dios dio el mundo en común a toda la humanidad (*the World in common to all Mankind*), ordenando al hombre el trabajarlo [...] Dios dio el mundo al hombre para su beneficio y para la mayor conveniencia de la Vida»³⁵.

Este es el primer «estado de naturaleza». En él, cada trabajador posee, con propiedad, el fruto de su trabajo y la tierra por él ocupada. Cuando se introduce el dinero³⁶, se establece un *segundo* «estado de naturaleza»

³⁴ C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 53-54.

³⁵ *Second Treatise*, sect. 32.

³⁶ «[...] since there is Land enough in the World to suffice double the Inhabitants had not the *Invention of Money*, and the tacit agreement of Men to put a value on it, introduced larger Possessions and a Righth to them» (*Second Treatise*, sect. 36).

—como opinaba Hobbes—. Con el dinero puede obtenerse un *stock* (acumulación), y con ello se distinguen dos momentos. En el *primer* momento de este segundo «estado de naturaleza», unos se apropian de la tierra y la trabajan, acumulan dinero. Otros son viciosos, no trabajadores, y no logran acumular riqueza. Es decir, en un *segundo* momento de este segundo «estado de naturaleza» descubrimos entonces a unos, los ricos, que pueden comprar el trabajo de otros, ya los otros, los pobres, que deben vender su trabajo. Todo esto como «punto de partida» *natural*, querido por Dios. Esto lo expresa, de igual manera, el fundador de la economía política moderna, Adam Smith:

«En ese estado de cosas [de naturaleza], el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital (*stock*) se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas [...]»³⁷.

El *primer* «estado de naturaleza» sería como el «estado de inocencia» del paraíso terrenal (antes del pecado). El *segundo* «estado de naturaleza», donde hay acumulación de dinero (*stock*), capital dinerario —que para Smith sigue siendo un estado de naturaleza o de inocencia sin pecado, es decir, un cierto pelagianismo—, sería para Marx el estado del hombre actual, el de «pecado original» (en este punto, Marx no será pelagiano, sino más bien agustiniano o luterano, pero con grandes diferencias, como veremos en el parágrafo 4.4). Aquí estriba toda la importancia del haber superado la restricción del Deuteronomio 23,20-21. Una vez que prestar dinero a interés (la antigua «usura») no está ya prohibido, pasó poco a poco a ser parte de la «naturaleza de las cosas» vigentes. No sólo la acumulación era posible (cuestión

³⁷ *Investigación sobre el origen y causas de la riqueza de las naciones*, Lib. I, cap. 6, FCE, México, 1958, p. 47.

esencial para el mercado nacional capitalista naciente, donde todo el dinero o tesoro existente podía circular en *todo el mercado nacional* y salir de «abajo del colchón» del judío prestamista de la Edad Media feudal y anti-urbana), sino que ahora el fruto de dicho préstamo a interés: la acumulación de dinero que se acrecienta y se deposita (*stock*: depósito), deviene un momento del «estado de naturaleza» humano, universal, eterno, creado por Dios. Y, en efecto, ese Dios que ha creado así al hombre, ahora lo dirige «providencialmente» a sus fines, a la plena competencia natural del mercado. Es la «Mano invisible de Dios»³⁸ que sacraliza la «competencia» en el «mercado», y la transforma en un campo teológico excepcional:

«Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta *que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria* en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera *su seguridad*, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, *sólo piensa en su ganancia propia*; pero, en éste como en otros muchos casos, *es conducido por una Mano invisible (invisible Hand) a promover un fin que no entraba en sus intenciones*. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, *pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad* de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios»³⁹.

Este texto nos da a conocer el trasfondo teológico de

³⁸ Dos veces usa Smith esta expresión, la de *The Theory of Moral Sentiments*, IV, I, 10, y la que citaremos a continuación.

³⁹ *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, IV, II, 9 (Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 402).

la constitución de la economía burguesa. Se trata de la concepción del universo y de la vida humana como regida por Dios, a la manera de un reloj (y por lo tanto Dios como un relojero) que es precisamente regulado, como lo proponía Leibniz. La armonía cósmica y humana había sido la doctrina del *logos* estoico, de Epicteto, Marco Aurelio o Cicerón. Ellos ya hablaron de la «Mano invisible de Júpiter». Adam Smith indica la cuestión bajo el nombre de Dios como «the great Superintendent of the Universe», o como «all-wise Architect and Conductor»⁴⁰.

Esto muestra que era necesario crear toda una argumentación teológica fundamental. Explicar el cómo Dios, con su «Mano invisible» podía convertir el egoísmo, la usura, la lucha de «todos contra todos» de la competencia del mercado (ya explicada por Hobbes antropo lógicamente con aquel *homo homini lupus*), en una obra virtuosa, buena, justa. En este sentido ya se había anticipado Giambattista Vico, cuando escribió:

«La ferocidad, la usura y el orgullo –los tres vicios que llevan a los hombres a la perdición– se transforman sin embargo en defensa nacional, del comercio y la política, y de esta manera producen la fuerza, la riqueza y la sabiduría de las repúblicas. De estos tres vicios [...] la sociedad hace surgir la felicidad. Este principio prueba la existencia de la *Divina Providencia*; por obra de sus leyes inteligentes, las *pasiones* de los hombres íntegramente ocupados en la búsqueda de sus ventajas privadas se transforman en un orden civil que permite a los hombres vivir en sociedad humana»⁴¹.

De la misma manera, el gran ético de la presbiterana Edimburgo, Adam Smith, escribió:

«Es así que los *intereses privados* y las *pasiones* de los individuos *naturalmente* los disponen a encaminar sus recursos

⁴⁰ *The Theory of Moral Sentiments*, VII, II, 1.

⁴¹ Cita de H. Assmann, op. cit., p. 147.

en tareas que, en casos ordinarios, son los más ventajosos para la sociedad [...] Sin intervención [conciente] de ellos, por lo tanto, los *intereses privados* y las *pasiones* mueven a los hombres, *naturalmente*, a dividir y distribuir el conjunto de los recursos de la sociedad, entre todos los diferentes oficios que tienen que realizarse, en lo posible en la proporción más agradable para los intereses de toda la sociedad»⁴².

En efecto, Adam Smith debía organizar todo el «ethos» burgués como manifestación de la esencia ética del evangelio. Así la «benevolencia»⁴³, la «simpatía»⁴⁴, las virtudes cardinales, etcétera. Se trataba de mostrar que, como en un sistema moral a lo Newton (aplicando entonces las leyes cuasi-físicas, y de ahí lo de «Naturaleza y Causas» de la riqueza de las naciones), todo quedaba ordenado objetiva y subjetivamente (por las pasiones, sentimientos y virtudes) como una gran «maquinaria económica» arquitectonizada por Dios, de manera *necesaria*.

Todo quedaba así preparado, teórica y teológicamente, para poder reproducir ideológicamente el sistema⁴⁵.

⁴² *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Modern Library, New York, 1937, p. 594 ss.

⁴³ Véase sobre la «benevolencia» en Adam Smith en la obra de Arendt Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapital*, SUN, Nijmegen, 1984, pp. 65ss.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 68 ss.. Y sobre las restantes virtudes hasta la p. 130.

⁴⁵ Milton Friedman habla todavía hoy sobre «Igualdad ante Dios» en la que nacemos (*Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, 5; ed. cast., Grijalbo, Barcelona, 1980, p. 186 ss.), pero, al final, manifiesta su posición al querer explicar el origen de las desigualdades: «El azar determina nuestros genes y, a través de ellos, afecta nuestras capacidades físicas y mentales. El azar señala la clase de familia y el contexto cultural en que nacemos y, consecuentemente, nuestras oportunidades [...] El azar fija igualmente otros recursos que podemos heredar de nuestros padres [...]» (p. 41). No advierte el economista neoliberal que, aunque el azar puede determinar nuestra clase, *en concreto*, no por

Marx se encontraba, al realizar la crítica de la economía política burguesa, ante esta orquestación teológico-económica, y la enfrentará con los mismos recursos, aunque sea «metafóricamente», ya que ironizará en muchos casos estas construcciones «teológicas».

4.2. TEOLOGÍA «METAFÓRICA» O «METÁFORA» TEOLÓGICA

Muchos han advertido que el estilo de la lengua que Marx usa tiene caracteres de gran personalidad⁴⁶. Su lengua «económica» contiene continuas interferencias «poéticas» –podríamos llamarlas así a todas ellas en general–. Lo que deseamos probar es que las «metáforas» poéticas de su discurso económico político no sólo «abren un mundo» –y esto tiene gran relevancia, como lo muestra Paul Ricoeur⁴⁷, sino que, además, «construye», paralelamente al discurso científico, otro discurso, un «discurso *teológico*», que tomaremos en consideración seriamente, y del cual describiremos su lógica (RC del esquema 4.1), su contenido (TM), su actualidad en América Latina y en el mundo capitalista después de

ello estamos impedidos teóricamente de analizar el origen de esa clase en la historia, por ejemplo. En realidad, en nombre del azar se propone una irracionalidad completa al conjunto del mercado y la economía.

⁴⁶ Sobre el tema en: Ludovico Silva, *El estilo literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971, en especial: «Las grandes metáforas de Marx» (pp. 52-91); Franz Mehring, *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, ed. cast., Crítica, Barcelona, 1976, en el tema: «Karl Marx y la alegoría» (pp. 63-68). Se ha advertido que un «colorido religioso (*religiösen Kolorit*)» tiñe toda la lengua de Marx a. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, ed. cit., p. 216). En la tesis de R. Buchbinder, ya nombrada, dedica todo un párrafo sobre «Lengua y estilo en Marx» (pp. 45 ss.), donde se citan numerosos autores que han estudiado la metáfora en Marx.

⁴⁷ Véase *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

la «caída del muro de Berlín» (y, aun, y no sin cierto espíritu de humor, mostraremos que las posiciones teológicas de Marx son coherentes y aceptables para una «ortodoxia» crítica, desde un punto de vista cristiano serio, positivo, tanto protestante como católico). Es decir, y será nuestra conclusión, Marx fue *objetiva, fragmentaria, implícitamente, un «teólogo»*; es decir, no fue formalmente un teólogo, ni por su conciencia ni actividad, pero *abrió un nuevo* lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas, sin por ello afirmar, como intenta hacerlo mi amigo José Porfirio Miranda⁴⁸, que fuera un creyente (dimensión «subjetiva» de la que no nos ocuparemos aquí, por razones de método).

A diferencia de los que estudian la cuestión de la «metáfora» sólo como momento del discurso poético, aquí consideraremos en el «discurso de la *economía política*» (Ci del esquema 4.1) las «metáforas *poéticas*» que Marx se permitirá crear sobre temas religiosos («metáforas teológicas»), y que deben situarse dentro de una «crítica *religiosa*» («crítica teológica»), tanto del mundo

⁴⁸ Véase *El cristianismo de Marx*, Edición privada, México, 1978 (en traducción inglesa: *Marx against Marxism*). No deben olvidarse sus obras, entre ellas: *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Edición privada, México, 1971. Nuestra obra se distmgue de la de Miranda, a la que apreciamos tanto, en un punto. Deseamos describir el discurso objetivo producido por Marx en sus «textos». Dificilmente se podrá negar lo que demostraremos, ya que se funda en el texto existente de Marx; pero, además y esencialmente, en la lógica del pensamiento definitivo de Marx que hemos largamente comentado, línea por línea, en cuatro obras anteriores: *El cuaderno histórico tecnológico (Londres 1851)*, Universidad de Puebla, Puebla, 1983; *La producción teórica de Marx, Siglo XXI*, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido, Ibíd.*, 1988 y *El último Marx, Ibíd.*, 1990. No es entonces, como se dice en la calle, un «bautizo» de Marx (coaptar Marx para la tradición cristiana fetichista). Al contrario, es descubrir en Marx un aspecto esencial de su tarea crítica hasta ahora en gran parte descuidada.

cotidiano capitalista (flecha *e* del esquema 4.1; de RC hacia RM y TM), como de la economía política misma (cuyos autores se afirman obviamente como cristianos o judíos, desde el presbiteriano Smith, el judío Ricardo o el anglicano Malthus) (en este caso, la dicha crítica invierte la dirección de la flecha *c*: de RC hacia Ci, siguiendo la dirección de la flecha *d*, atravesando RM y constituyendo TM: una teología metafórica).

Observemos cómo Marx escribe en *El Capital*, I:

«A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata [RM]. Su análisis demuestra que es un objeto *endemoniado*, rico en sutilezas *metafísicas* y reticencias *teológicas* [TM] [...]. La mesa [...] no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible [...]. *De su testa de palo* brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar»⁴⁹.

Este es un buen ejemplo del estilo del «juego de lenguaje» de Marx. La metáfora atraviesa todo su discurso, a veces con sentido «teológico», (como lo de «objeto endemoniado»), otras meramente «poético» (como lo de «su testa de palo»). En general no se le ha dado al tema la importancia que merece.

Paul Ricoeur indica que en la metáfora «el discurso despliega su denotación como una denotación de segundo rango, en favor de la suspensión de la denotación de primer rango»⁵⁰. Se suspende entonces el discurso «económico político» y se despliega «otro discurso» (el teológico), de segundo rango, superpuesto al primero. El sentido literal económico no oculta el «enunciado meta-

⁴⁹ Ed. 1873, cap. 1,4 (Siglo XXI, t. I/1, p. 87; MEGA, II, 6, p. 102).

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 279.

fórico» que denota «otro *mundo*». Se trata de un mensaje con «doble sentido» –desdoblado, lo llamaría Roman Jakobson–; «doble *referencia*»⁵¹. Objeto «endemoniado» o «fetichizado» remiten al mundo religioso (nivel I), pero también al mundo cotidiano (nivel II, de RM, e implícitamente TM), y aun al económico-político (nivel Ci, y críticamente EP). El lenguaje puramente económico es denotativo; el metafórico es connotativo de una nueva denotación. Querer descubrir el sentido de la connotación metafórica de manera literal o con el sentido denotativo económico no puede sino llevar al total fracaso (y en esto Marx no ha sido comprendido por la tradición marxista). Es una tarea imposible. No se trata de una «visión directa», sino que, como indica Marcus Hester, es un «ver *como si*»⁵². La metáfora «transfiere» el sentido literal (por ejemplo el económico) de la referencia de un mundo, al sentido metafórico de otro mundo (el teológico):

«La metáfora desarrolla su poder de reorganizar la visión de las cosas cuando pasa de un *reino* a otro: por ejemplo, del sonido [ahora el económico] al visual [ahora el teológico], como cuando se habla de la sonoridad de la pintura [o de la mercancía endemoniada] [...]. Lo importante es que la organización efectuada en el reino extranjero [teológico para nosotros] se encuentra *guiada* por el empleo de toda la red referencial del reino de origen [económico]»⁵³.

⁵¹ Sobre la «referencia», véase G. Frege, «Ueber Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift über Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892); E. Benveniste, «La forme et le sens dans le langage», en *Le Langage. Actes du XIIIe. Congrès des sociétés de langue française*, Neuchâtel, 1967.

⁵² Véase *The Meaning of Poetic Metaphor*, Mouton, La Haya, 1967.

⁵³ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 297. Las aclaraciones entre corchetes son nuestras.

Esto es de suma importancia. El discurso económico político (nivel Ci) guiará la lógica del discurso teológico que la metáfora «abre» (que desde el nivel de RC, a través de la flecha *e*, se dirige hacia RM y TM), y siempre en Marx como crítica de la economía (invirtiendo en este caso la dirección de la flecha *b*: de Ci hacia RF). Dada la educación en la familia religiosa de Marx desde su infancia, y por la influencia que Hegel, Bauer, Feuerbach, etcétera, ejercieron sobre él, Marx sabe hacer esta crítica.

La metáfora no tiene la función de la «prueba» científica, sino la de «la lógica del descubrimiento», como en la propuesta sugerida por Max Black⁵⁴ («recorrer al modelo es un interpretar las reglas de correspondencia en términos de extensión del lenguaje observacional por el uso de metáfora»)⁵⁵. Se «descubre» lo ya de alguna manera presentado y actual en el mundo originario de la transferencia:

«La transferencia de un mundo referencial [económico] a otro [teológico] supone que este mundo ha estado ya de alguna manera presente, de modo inarticulado, y que ejerce una atracción sobre el sentido ya constituido para arrancarlo de su primera posición [...]. Dos energías se contraponen así: el efecto gravitacional ejercido por el segundo mundo de referencia [el teológico] sobre la significación de origen [el económico en nuestro caso]. Pertenece al sentido semántico que anima el enunciado metafórico el poner en acción estas dos energías, a fin de inscribir en el movimiento del segundo mundo de referencia [el teológico] al que se articula un potencial semántico en vías de desarrollo»⁵⁶, del primer mundo [el económico].

⁵⁴ *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1962.

⁵⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 305.

⁵⁶ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 379. Es decir, toda la riqueza del análisis económico político de Marx, de un punto de vista semántico, puede ahora volcarse en el horizonte teológico. Decir que al capi-

La metáfora niega el sentido cotidiano y al mismo tiempo afirma un nuevo mundo. Que «el capital es un fetiche» puede no aceptarse, ya que el capital es sólo valor económico, valor que se valoriza, etcétera (tanto en el nivel Ci como en el RM). Pero, al mismo tiempo, a la luz del discurso religioso crítico (el nivel RC), o del discurso «bíblico», ese enunciado puede aceptarse, ya que el capital guarda todas las características de los ídolos tal como los describían los profetas de Israel o Debrosses en el siglo XVIII; es como el Mammón del Nuevo Testamento, o como los fetiches de los antropólogos africanos (el nuevo sentido teológico en TM). Es decir, enuncia algo inédito que «choca» al sentido cotidiano (RM) y abre un nuevo campo semántico (TM) que no es transitado por Marx de manera especulativa (es decir, no «construye» una teología afirmativa), ya que no era esa su tarea⁵⁷.

tal «según sus leyes innatas le corresponde todo el plustrabajo que jamás pueda producir el género humano. Es el Moloch» (*El Capital*, III, cap. 24; III/7, p. 507; MEW 25, p. 410), habiendo citado dos páginas antes las vehementes predicaciones de Lutero sobre la usura, nos sugiere todo lo que nos indica Ricoeur. El «sentido» del discurso económico enriquece y potencia el «sentido» del nuevo discurso teológico «abierto» («descubierto»). Pero también la energía del segundo da mayor fuerza al primero, y, no olvidarlo, el origen de la metáfora era exactamente proponer un discurso teológico que muestre la «contradicción» entre el nivel empírico económico (nivel RM) o científico (Ci, de la economía política burguesa y cristiana) y el discurso de la «Biblia» (nivel RC).

⁵⁷ Recordemos que de lo que se trataba era, exactamente, de producir «una dolorosa contradicción» al enfrentar «las Palabras de la Sagrada Escritura» con la realidad (del Estado «cristiano» o del Capital de los «cristianos»); las «máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar» (texto citado en nota 1); es una estructura «pretendidamente» cristiana. Era un mostrar la contradicción entre el nivel RF y el RC (la «crítica» se efectúa de manera «metafórica», flecha e). Por ello llama la atención que P. Ricoeur escriba: «Es extraño que Marx pueda sólo pensar esta relación (del cielo y la tierra, etcétera) por medio de metáforas: metáfora de la inversión de la imagen en la retina, me-

Ese discurso «metafórico», que abría el camino a una teología especulativa futura, se originaba en la economía política crítica (nivel EP), se inspiraba en las «máximas del evangelio» (nivel RC, no importando en este caso si Marx tenía o no conciencia subjetiva de afirmación religiosa creyente), y era una crítica del nivel empírico cotidiano, aparentemente profano (RM). Esta «teología *metafórica*» explícita de Marx, como descubrimiento del mundo cotidiano (nivel RM) como «fetichizado» o «endemoniado» (nivel TM), constituía una nueva «interpretación» (por mediación de una acción «hermenéutica») de carácter tan peculiar que, aunque ha llamado la atención, nunca fue descrita con precisión y respeto. Nuestra hipótesis es que la teología metafórica de Marx abrió el horizonte de la Teología de la Liberación que hoy se practica en América Latina, de manera que la crítica fácil contra la Teología de la Liberación, a causa de que es marxista, queda ahora enfrentada a su inversión: ¿Fue la teología metafórica de Marx coherente con la más antigua y auténtica tradición hebreo-cristiana en los puntos que desarrolló y según la lógica de su estrategia argumentativa?

4.3. DE LA «LÓGICA» DEL CAPITAL A LA «LÓGICA» SIMBÓLICA DE LA METÁFORA TEOLÓGICA

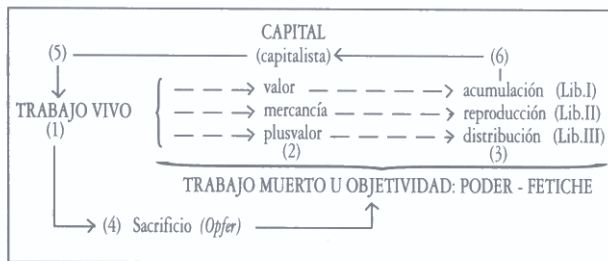
Si la «energía» –para hablar como Ricoeur– del primer discurso, el económico, se proyecta sobre el segundo, el teológico, será conveniente, en primer lugar, considerar la «lógica» del discurso de Marx en la economía crítica (nivel EP) tal como él la practicó, y, en segundo lugar, comprender hermenéuticamente el sentido de sus

táfora de la cabeza y los pies [...]» (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris, 1986, p. 320). Esto es ignorar, justamente, la rica función de la metáfora en Marx.

metáforas teológicas como «sistema» (no como meros ejemplos sueltos, discordantes, por «saltos», nivel TM), sino desde una «lógica» que se manifiesta como una teología especulativa *in potentia*.

Hemos ya expuesto en otra obra la «lógica» de *El Capital* de Marx⁵⁸. Deseamos aquí resumir esquemáticamente el tema, reorganizando el material de otra manera a los fines de su comparación con la teología «metafórica».

Esquema 4.2
LA «LÓGICA» DE *EL CAPITAL*



Desde los *Manuscritos del 44* hasta los últimos manuscritos de los libros II o III de *El Capital* a finales de la década de 1870, Marx sostiene –y no sin influencia de Moses Hess⁵⁹– que la vida humana, el trabajo, el trabajo

⁵⁸ Véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, caps. 9 y 10, donde se trata extensamente el tema.

⁵⁹ Hess envía a Marx en París, a finales de 1843 o comienzo de 1844, su artículo «Ueber das Geldwesen» (que se publicará después en el *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, 1 (1845), pp. 1-34), donde se habla claramente del tema de la alienación: «Lo que Dios es para la vida teórica, lo es el dinero para la vida práctica del mundo invertido (*verkehrten Welt*): la capacidad alienada (*entäusserte Vermögen*) del hombre, su actividad humana invertida» (*Ibid.*, p. 2). Para Hess, el dinero es la «esencia alienada (*Wesen entäussern*)» del hombre (Véase *Philosophische und sozia-*

vivo (nivel 1 del esquema 4.2) se «aliena» (en terminología temprana y hegeliana), se «objetiva» (en vocabulario definitivo), se «materializa» en el producto. En el capitalismo, el producto como producto (lo que denominamos la «productualidad»)⁶⁰ contiene como determinación producida por el trabajo, cantidad-cualitativa, el valor de cambio (nivel 2), que es «vida objetivada» (usa Marx frecuentemente la «metáfora» bíblica de la «sangre», como «coágulo», como vida «coagulada», «cristalizada»). Este valor, como plusvalor, se «acumula»: «retorna pues al fundamento» (diría Hegel); se realiza como capital. En este momento, para Marx, lo que era vida «subjetiva» en el trabajador (en la persona como fuente creadora) se torna ahora un momento «objetivo» de un «Poder (*Macht*)» (el «Fetiche») que se autonomiza de su sustancia⁶¹ originaria.

Ese «Poder» autonomizado, fetichizado, se torna nuevamente sobre el trabajo (flecha 5, del esquema 4.2), toma ahora su objetivación como mercancía (nivel 2), la que, después de seguir el proceso de la circulación, «retorna pues al fundamento» por la reproducción (nivel 3). Nuevamente este «retorno» es afirmación del «Poder», ahora aún más autonomizado (gracias a la reproducción «ampliada»). El capital ahora tiene la virtud de producir las condiciones de su propia reproducción.

Por último, el valor, como plusvalor (nivel 2), deviene ganancia, en un tercer círculo, mediando el precio en el mercado, gracias a la competencia (dividiendo la ganancia industrial en interés, en ganancia comercial y ren-

listische Schriften. 1937-1850, Cornu-Mönke, Berlin, 1961, p. XLIV). Esto debió haber influenciado la interpretación de Marx en La cuestión judía, parte II.

⁶⁰ Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 124-128.

⁶¹ Si se recuerda que, para Marx, desde Hegel en la Lógica, II, 3, la «sustancia» es la «causa» cósmico-real de un «efecto».

ta), para al fin volcarse nuevamente en el capital, pero como distribución de los «ingresos» en las diversas clases (la capitalista acumulará reproductivamente las ganancias, el trabajo sólo recibirá el salario) (nivel 3, como una espiral creciente).

Este «movimiento» dialéctico es la «lógica» abstracta del proceso metódico de las categorías y del mismo capital. Nos toca ahora mostrar, dentro de una teoría del fetichismo como teología «metafórica», cómo esta «lógica» tiene una estructura sacrificial, litúrgica, cultural, «sacramental»⁶², religiosa –y no estamos hablando de los escritos de juventud de Marx, sino en el momento definitivo de *El Capital*–.

«Culto» significa «ofrecer» algo en sacrificio al Absoluto, a Dios, a lo divino. El «movimiento» *económico* de las categorías en cuanto objetivación del trabajo vivo será «metafóricamente» reconstituido en la lógica teológica de Marx como «holocausto» o «sacrificio» (nivel 4 del esquema 4.2). Será un sentido teológico «nuevo» (nivel TM o EP del esquema 4.1), no ya el de la vulgar cotidianidad (nivel RM o Ci de dicho esquema 4.1). El sacrificio de la vida se acumula, es sustraído de la circulación de la vida (o del valor) como apropiación del Fetichismo: como el vampiro que «chupa» (otra metáfora) la sangre (flecha 6 del esquema 4.2): «en realidad, su vampiro no se desprende de él [del obrero] *mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre*»⁶³ –ahora la metáfora engelsiana, que cita Marx, es de antropofagia, nueva dimensión del fetichismo–.

⁶² Engels cita la obra de Rouard de Card, *De la falsification des substances sacramentelles*, Paris, 1856, en *El Capital*, I, 1873 (cap. 8,3, nota 76; I/1, p. 299; MEW, 23, p. 264), cuando dice: «Ni siquiera el buen Dios logra eludir ese destino».

⁶³ *El Capital*, I, 1873, cap. 8, fin (I/1, p. 364; MEGA, II, 6, p. 302).

Por ello, la objetivación de vida que no retorna a su fuente creadora es «muerte» para el trabajo vivo:

«La apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como el sacrificio (*Aufopferung*) de la vida, como pérdida del objeto en favor de su Poder (*Macht*) ajeno»⁶⁴.

En una teología bíblica (hemos analizado esta estructura en otros trabajos)⁶⁵, el tema puede exponerse aproximadamente de la siguiente manera. Dicha teología usa «símbolos» (que también Marx introducirá continua y metafóricamente en su discurso económico). Los momentos centrales de esa estructura simbólica bíblica (nivel RM) son: «pan» (=«carne»), «vino» (=«sangre»), «vida»-«muerte», «hambre» (como necesidad)-«comer» (como satisfacción), «manos»-«trabajo» (en hebreo *habodah*)-«tierra» (la que se trabaja), «sacrificio» (también *habodah* como *diakonía* en griego)-«comunidad», etcétera. Feuerbach escribe, al fin de la *Esencia del cristianismo*: «Santo sea para nosotros el *Pan*, santo sea el *Vino*, pero también santa sea el *Agua*. Amén»⁶⁶.

No es nada extraño, entonces, que Marx desarrolle una demonología. No debemos olvidar que *El Capital* tiene como referencia, invertida, a la *Lógica* de Hegel.

⁶⁴ *Manuscritos del 44*; OF, I, p. 605; MEW EB 1, p. 522.

⁶⁵ Véase en el próximo capítulo, o en mi obra *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid-B. Aires (con traducción al inglés, alemán, etc.), parágrafos 1.6 ss. (sobre el pan y la eucaristía). Desde hace años venimos aplicando en teología la «estructura» eucarística de *El Capital* de Marx, sin haberlo mostrado explícitamente. Sólo ahora encaramos el tema explícitamente por primera vez. Debo decir, además, que la obra arriba indicada (la *Ética comunitaria*) es, ni más ni menos, la teología de los *Grundrisse* de Marx (aspecto que ninguno de los que han efectuado reseñas del libro han advertido, y de ahí los malentendidos, que sin embargo no pude evitar que se plantearan en el pasado).

⁶⁶ *Sämtliche Werke*, Frommann, Stuttgart, 1960, t. 6, p. 335.

Esta fue, como hemos visto en las *Palabras preliminares*, el punto de vista de «Dios antes de la creación». Marx, por su parte (y con muchas variantes), aplica esa Teodicea al capital, y no puede resultar sino una anti-Teodicea, una «Demonología» –la cuestión que queda en pie es si no fue igualmente una demonología la Teodicea que Hegel expuso en la *Lógica*–. El espíritu crítico del pietismo de Wuerttemberg, anti-luterano y apocalíptico, resuena todavía en Marx.

En el próximo capítulo nos extenderemos aún más que en el siguiente parágrafo sobre ejemplos del uso bíblico que están a la base de las metáforas teológicas de Marx, cuestión a la que remitimos desde ahora.

4.4. EL «PECADO ORIGINAL» COMO «RELACIÓN SOCIAL» EN LA OBRA DE MARX

Veamos ahora cómo Marx usa metafóricamente la lógica de una estructura simbólico-bíblica de manera *explícita* y coherente. Para mostrar este aspecto, que ha pasado frecuentemente desapercibido, comenzaremos nuestra exposición por una cuestión del todo tradicional: el asunto del «pecado original»⁶⁷.

El pietismo alemán es optimista, liberal, activo. Tiene una posición positiva ante el pecado original (no puede

⁶⁷ Véase Martin Puder, «Marx und Engels als konservative Denker», en G.-K. Kaltenbrunner (ed.), *Rekonstruktion des Konservatismus*, Freiburg, 1972, pp. 427-442; Arthur Rich, *Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx*, Tesis Doct., Berlin, 1966; Elfriede Lämmerzahl, *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, 1934; Wolfgang Trillhaas, «Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel», en *Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, H. W. Wolff (ed.), München, 1971, pp. 589-602; R. Buchbinder, *op. cit.*, pp. 130 ss.

aceptar fácilmente el *simul justus et peccator* del luteranismo oficial). La naturaleza humana no es originariamente perversa, ni queda estampado en su estructura natural (antropológica, biológica, anti-histórica) el efecto del pecado de Adán. De la misma manera, es sabido que para Hegel la falta moral (el pecado) es la afirmación de la particularidad que se retiene y se obstina en no volcarse en la universalidad⁶⁸. Marx, por su parte, no podría admitir una determinación ahistórica del mal. Por ello, sitúa como histórico ese «mal original»⁶⁹, cuando escribe con mucha precisión:

«Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo entre división del trabajo e intercambio. Así es tam-

⁶⁸ Para una discusión sobre el tema, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, párrafos 21-22; ed. cast., 1973, t. II, pp. 22 ss.. Allí estudiamos la posición de Kant y de Hegel desde el punto de vista de una ética de la liberación. Plotino había escrito que «la materia es la causa de la debilidad del alma y de su disposición viciosa. Ella es el mal o, mejor, el mal original (*proton kakon*)» (*Enéada* I, 8, 14). Hegel, por su parte, explica que «el origen del mal (*der Ursprung des Bösen*) se encuentra en el misterio, esto es, en el momento no especulativo de la libertad; la necesidad del mal surge del carácter natural de la voluntad y en su oposición de la voluntad como interior. Esta voluntad con carácter de naturalidad llega a la existencia como contradicción con su mismidad, irreconciliable consigo misma en esta oposición; esta particularidad (*Besonderheit*) de la propia voluntad es la que se determina continuamente como el mal» (*Enciclopedia*, párrafo 139).

⁶⁹ Hemos descrito la historicidad del «mal originario» como la «relación social» de dominación en la que históricamente toda subjetividad es constituida (exacta y adecuada definición del pecado original, en la línea de Orígenes que indicaba que era el fruto de una *paideia*), en nuestra obra *Ética comunitaria*, cap. 2-3 en especial (relacionado con el capítulo 12, donde mostramos el capita como una estructura *originaria y condicionante de pecado*, perfectamente en consonancia con la más antigua tradición de los Padres de la Iglesia –a los que Marx aprecia y nombra con mucho respeto– y Tomás de Aquino).

bién cómo la teología explica el origen del mal (*den Ursprung des Basen*) por el pecado original (*Sündenfall*): dando por supuesto como un hecho (*Faktum*), como historia, aquello que debe explicar»⁷⁰.

Marx, con toda razón (y «razón» de una *buena y antigua* teología), exige que se piense de manera histórica y más profunda el tema que estamos tratando; es decir, situándolo en la historia *real* (no sólo como relato *mítico*). En efecto:

«Bastiat, por el contrario, suministra una historia fantástica [...], así como el teólogo presenta una vez el pecado (*Sünde*) como ley de la naturaleza humana, la otra como historia de la primera caída. Ambos, por tanto, son igualmente ahistóricos y antihistóricos»⁷¹.

Alguien pudiera pensar que esto es inevitable —que el «mito adámico» (como lo llama Paul Ricoeur en su obra *La symbolique du mal*) no puede ser sino ahistórico y antihistórico—. Sin embargo, en buena teología, no es así. Puede perfectamente pensarse que lo «natural» de una subjetividad humana es el haber nacido *ya-siempre* «en» una determinada «relación social» de dominación, de pecado (y sería una correcta, profunda y renovada manera de pensar la cuestión). Por ello, la «metáfora» teológica en el discurso económico de *El Capital* sobre este tema, lejos de ser un mero «chiste», expresión de humor, tiene la mayor significación teológica:

«Esta acumulación originaria (*ursprüngliche*) desempeña en la economía política [EP del esquema 4.1] aproximadamente (*ungefähr*) el mismo papel que el *pecado original* (*Sündenfall*) en la teología [TM]. Adán mordió la manzana, y con

⁷⁰ *Manuscrito del 44*, I, XXI (MEW EB 1, p. 511; Alianza, p. 105).

⁷¹ *Grundrisse*; p. 848 (ed. alem.); III, p. 97 (ed. cast.).

ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen (*Ursprung*) contándolo como una anécdota⁷² del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite diligente, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo [Locke]. Y de este pecado original arranca la *pobreza de la gran masa* –que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas– y la riqueza de unos pocos [...]»⁷³.

De ambas partes –entre marxistas y entre teólogos–, estas reflexiones nunca han sido tomadas en serio. Y bien, Marx está planteando a los teólogos un problema real y *con sentido* –y él mismo está indicando una nueva manera «teológica» de pensar la cuestión–. En efecto, la «naturalidad» (en el sentido de Agustín, o del luteranismo ortodoxo alemán, de que es un pecado que toca la «natura» humana) de tal «pecado» puede innovadoramente, desde un punto de vista teológico, situarse perfectamente en la historia (como relación social «estructural» que se hereda en el tiempo y el espacio, y que «constituye» la subjetividad humana desde su «nacimiento» = «natura» viene de «natus»: nacido); no como un hecho histórico puntual, sino como relaciones sociales institucionales históricas que nos anteceden, como presupuestos *apriori*.

Además, y como segundo aspecto, en la edición fran-

⁷² Marx tomó como «anécdota» el «relato mítico» de Adán; en este punto «sospechaba» que Adán no era una persona histórica, pero lo que no «sospechaba» era que se trataba de una «figura racional» dentro de un «relato mítico» *con sentido*. Marx ha sido ampliamente superado, en este punto, por la exégesis bíblica contemporánea.

⁷³ *El Capital*, I, 1873, cap. 24; MEGA, II, 6, p. 644; 1/3, pp. 891-892. Aquí Marx se está refiriendo más a John Locke que al texto del Génesis, como el que reinventa (invirtiéndolo) el relato mítico de Adán.

cesa de *El Capital* hay un agregado al texto que hemos copiado antes:

«La historia del *pecado teologal* (*péché théologal*) nos muestra, es verdad, cómo el hombre fue condenado por el Señor a ganarse el pan con el sudor de su frente, mientras que la del *pecado económico* (*péché économique*) llena un vacío lamentable [escribe irónicamente Marx] revelándonos cómo hay hombres que escapan a este mandato del Señor»⁷⁴.

Nuevamente, pudiera tomarse la metáfora de Marx como una sugestión cómica, pero, en realidad, lo que está diciendo es que el texto mítico adámico –en el sentido de Paul Ricoeur: relato racional en base a símbolos– es en realidad más crítico que la propia economía política capitalista (por ejemplo la de Adam Smith)⁷⁵. De lo que se trata, entonces, es del descubrimiento de un nuevo «sentido» teológico (se pasa de RM a TM o de Ci a EP del esquema 4.1). Es decir, para el cristianismo vigente (RF del esquema 4.1) la acumulación originaria no tiene ningún sentido teológico (RM o Ci), como para el judío lo que practicaba cotidianamente de domingo a viernes

⁷⁴ Edición francesa de J. Roy, Paris, 1875, p. 314.

⁷⁵ Hemos ya visto, en texto de Smith citado en nota 35, que el «estado de naturaleza», para este economista, incluye ya la dominación del capitalista sobre el asalariado. Lo interesante de la interpretación de Marx es que podría ser perfectamente sostenida por un teólogo crítico ortodoxo, con dos acotaciones. En primer lugar, que no es necesario que haya un tiempo *histórico* tal como «en tiempos muy remotos» (en *El Capital*); en segundo lugar, que dicho «estado de naturaleza» –tanto en Smith como en el Génesis– debe ser considerado como un horizonte desde donde se constituye la «comprensión» de la estructura de un pecado constitutivo de la «naturaleza» histórico-social de toda persona humana. Nacer como dominador (sea esclavista, feudal, capitalista o en la burocracia socialista real) es haber «nacido (*natus*)» en la «relación de pecado»; es ser sujeto activo, por herencia social, de una «relación» donde se juega la función del pecador. Es un «pecado originario» y «originante». Marx quiere indicar que el «pecado original» puede ser historificado socialmente: *y tiene perfecta razón*

(o el cristiano de lunes a sábado). Para Marx, en cambio, y partiendo del «evangelio» puro (RC), el mero hecho de la acumulación (RM o CI) cobra nuevo sentido teológico (por la crítica: flecha e ó c): el capital es el modo del pecado original (TM o EP) de nuestra época⁷⁶, como relación social *apriori* de dominación. Uno, el rico, «ya» tiene dinero (acumulación originaria); el otro «ya» es pobre, *antes* (el *apriori* del pecado estructural) de celebrar un contrato de asalariado. Es decir, desde Hobbes, Locke o Smith (y en nuestro tiempo un John Rawls), el «estado de naturaleza» (o «situación original») incluía un mal histórico que no se descubría como tal (la «naturaleza» era buena, como para Pelagio); para Marx, en cambio, dicho «estado de naturaleza» estaba ya *históricamente pervertido*: había un pecado original, histórico (¿y no es el «pecado original», de toda buena y seria teología, un hecho *histórico*, no puntual, sino *apriori* y estructural?).

En efecto, Marx recalca que, por el pecado, el trabajo se transforma en «castigo» –citando Génesis 3,17-19–. En este punto polemiza con Adam Smith, cuando escribe:

«¡Trabajarás con el sudor de tu frente!, fue la maldición que Jehová lanzó a Adán. Y de esta suerte, como maldición, concibe A. Smith el trabajo. El *reposo* aparece como el estado adecuado, como idéntico a la *libertad* y a la *felicidad*»⁷⁷.

⁷⁶ Decimos de «nuestra» época, porque en la edad esclavista era el esclavismo, o en el feudalismo la relación feudal. Son las modalidades «históricas» (los «modos-del-nacer») en que se manifiesta el pecado original-que, aunque tiene estructura permanente: relación persona-a-persona de dominación, se manifiesta en cada época bajo una determinación específica. Marx conduce así a la teología a descubrir un nuevo método «teológico», al situar adecuadamente el *locum* (lugar) teológico por excelencia: la vida cotidiana con sus estructuras sociales invisibles por obvias (la «Selbstverstaendlichkeit» de la «Lebenswelt» de Husserl).

⁷⁷ *Grundrisse*, ed. alem., p. 504-505; ed. cast., II, p. 119.

El que el esclavo, el siervo feudal, el obrero asalariado, o el trabajador en una sociedad planificada sin participación democrática trabaje contra su voluntad, como un «trabajo forzado»⁷⁸, es también fruto del «pecado original» o, para Marx, de la «relación social» de dominación que hace que el trabajador no controle democráticamente el fruto de su trabajo⁷⁹; es un «castigo», un «sacrificio», aunque el sacrificio o castigo no es causa creadora de ningún valor, sino sólo el trabajo como tal y por ser la actividad de la subjetividad humana, de la persona y como expresión de su dignidad propia.

Todavía habría que recordar un último aspecto. Aquel del conocimiento del bien y del mal (Génesis 3,5-7: «Y se les abrieron los ojos»):

«Más aún, ¿existirían siquiera naciones? ¿y no es el árbol del pecado, al mismo tiempo y desde Adán, el árbol del conocimiento?»⁸⁰.

Marx indica, como comentario a esta referencia del «mito adámico», que Mandeville, al definir el mal como origen del «orden social», es más honesto que muchos «apologistas filisteos». La reflexión de Marx, entonces, puede tener una vez más una inesperada actualidad teológica: el «orden social» vigente e injusto, en efecto, tiene al «pecado original» (a una relación social heredada históricamente) como origen. La cuestión, nuevamente, es más esencial de lo que puede creerse a primera vista.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 505; II, p. 119.

⁷⁹ Como hemos citado más arriba: «La vitalidad como sacrificio de la vida y la producción del objeto como la pérdida de él, su entrega a un Poder ajeno» (*Manuscrito II del 44*, en OF, I, p. 605; MEW, EB I, p. 522).

⁸⁰ *Manuscritos del 61-63*; ed. cast. *Teorías del plusvalor*, FCE, México, 1980, t. I, p. 361; MEGA, II, 3, p. 283.

Podría aún anotarse que, para Marx, el valor (como vida objetivada del trabajador) es «trabajo muerto», «capital muerto». Es esta «muerte» (la del pobre, del trabajador) el fruto del pecado como «relación social»⁸¹ histórica, estructural, presupuesta como la condición de posibilidad de todo otro actuar concreto: se obra «desde» la posición que se hereda en la relación de dominación (mientras no se la subvierta individual o revolucionariamente).

4.5. LA «DEMONOLOGÍA»: LA BESTIA APOCALÍPTICA COMO ANTI-CRISTO

Ya hemos indicado el conocido texto que Marx cita en *El Capital*, I, capítulo 1 (de la edición de 1867; capítulo 2 de 1873): el Apocalipsis 17,13 y 13,17⁸² —que Engels recuerda en su trabajo sobre esta obra⁸³—, donde

⁸¹ En mi obra *Ética comunitaria*, cap. 2.6-2.8: la cuestión del pecado «heredado» en relación a la «muerte» del justo (no del pecador), en cuanto explotado, alienado.

⁸² Este texto, en el latín de la Vulgata católica, aparece al menos cuatro veces: en los *Grundrisse* (ed. cast., I, p. 173; ed. alem., p. 148; y en III, p. 144; p. 889; y en III, p. 153; p. 895), y en *El Capital* (I/1, p. 106; MEGA, II, 6, pp. 115-116). Marx cita el Apocalipsis en relación al *Timón de Atenas* de Shakespeare, en relación al oro, y al que usa, por su parte, frecuentemente (por ejemplo, en *Manusc. 44*, en MEW, EB 1, p. 564; en *El Capital*, I, 1/1, p. 161; MEGA, II, 6, p. 154; y en MEW 3, p. 212).

⁸³ Escribe Engels: «Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el Anticristo, como lo han llamado otros. Los capítulos decisivos son el 13 y el 17. Para dejar a un lado todos los adornos innecesarios, Juan ve surgir del mar una bestia [...]» (en *El libro del Apocalipsis* (1883); ed. cast., Hugo Assmann-Reyes Mate, *Karl Marx-Friedrich Engels. Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 326-327). Cabe destacarse que Engels llama la atención sobre los capítulos cabalísticos 13 y 17, que son los que Marx cita en *El Capital*.

puede nuevamente observarse que la «metáfora» abre, desde la consideración económica-política del dinero, el «mundo» teológico del *demonio*. Esto es lo esencial y que debemos clarificar desde un comienzo. Para Marx, el dinero (al inicio) y el capital (definitivamente) es el demonio, el Anti-cristo, el «Señor del Mundo». Cuando Marx deja Alemania, todavía como pequeño burgués crítico, escribe:

«Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como *un fantasma* del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar⁸⁴ a este *Señor del Mundo (Herrn der Welt)*. Es el *Señor del Mundo*, ciertamente, porque lo llena con su sociedad (*Gesellschaft*), como los gusanos⁸⁵ llenan el cadáver»⁸⁶.

El «demonio» no es sólo una «cosa», es una «sociedad» (no una «comunidad»), es el «Señor» del «Reino de este mundo», Señor de muerte, donde se entierra a los muertos.

Para Marx, el «pecado original» era el pecado estructural que antecede, determina, que está presupuesto y es constituyente de la subjetividad individual, que siempre nace desde un término, de una «relación social» de dominación –por ejemplo, señor libre-esclavo, señor feudal-siervo, capitalista-obrero asalariado, burócrata-obrero sin participación democrática en la planificación, et-

⁸⁴ ¿No será acaso el fruto de este «estudio» el propio *El Capital*?

⁸⁵ Aquí se está refiriendo a aquello de que «deja que los muertos entierren a los muertos, pero tú sígueme» (Mateo 8,22), del viejo y nuevo mundo: «Por nuestra parte, es necesario sacar totalmente a la luz del día el viejo mundo y desarrollar positivamente el mundo nuevo (*neue*)» (Carta de Marx a Ruge desde Colonia, mayo de 1843; OF, I, p. 450; en MEW I, p. 343).

⁸⁶ De la misma carta, pp. 445-446; MEW I, p. 338.

cétera (pero igualmente podría extenderse a varón-mujer, padres-hijos, etcétera)⁸⁷. Es decir, el pecado original, en realidad, se organiza como «Mundo»⁸⁸, como el «Reino del Príncipe de este Mundo».

Desde su adolescencia, Marx poseía ya un cierto paradigma sobre la cuestión que nos ocupa, y que atraviesa toda su vida. El «lejano» Dios luterano ortodoxo era transformado en el íntimo Dios del pietismo. Escribe en su examen de bachillerato en religión, como ya hemos visto:

«Por eso, la unión con Cristo, desde la *comunidad más vital (lebendigsten Gemeinschaft)* y profunda con él, consiste en que le tenemos en el corazón y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también *se ha sacrificado (geopfert)*»⁸⁹.

Como puede verse, para Marx hay una «comunidad vital» (de vida) cuyo centro de expansión es Cristo; la vida de todos, del individuo y de sus hermanos, el principio de la *praxis pietatis* de la «comunidad» pietista, depende de que Cristo ha sido sacrificado⁹⁰. Es decir, Cristo es el origen de la vida que se expande por su generosidad que se sacrifica, por su amor que se comunica

⁸⁷ Todo esto lo hemos desarrollado en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. III, 1977; y especialmente en *Ética comunitaria*, caps. 2 y 3 (teología desarrollada explícitamente desde la lógica implícita de los *Grundrisse*).

⁸⁸ Véase este concepto en mi *Ética comunitaria*, caps. 2 y 3.

⁸⁹ «Fundamento, esencia, necesidad incondicional y efectos de la unión de los creyentes con Cristo, según Juan 15,1-14» (en *K. Marx-F. Engels. Sobre la religión*, p. 41; MEW, EB 1, p. 600).

⁹⁰ Cfr. H. Assmann-F. Hinkelammert, *A idolatría do Mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989, pp. 366-367. Cristo no se suicida, ni el Padre sádico pide su sacrificio. Es el dominador quien lo sacrifica para restablecer el «orden».

a todos. Este paradigma *positivo* se transformará en la economía política en la *comunidad* «de hombres libres» (de los Grundrisse hasta *El Capital*).

El paradigma *negativo* opuesto, como contradictorio, es la «sociedad (*Gesellschaft*)» –no la «comunidad (*Gemeinschaft*)»– de aquellos individuos aislados, solitarios, sin comunidad, cuya vida es succionada, «chupada» por un «Anti-cristo» (el demonio, el fetiche, Moloch, Mammón, el «Señor del mundo», etcétera) que vive de la vida sacrificada del trabajador. En este caso no es Cristo quien es donador de vida a las personas individuales plenamente realizadas en la comunidad. Ahora es el Anti-cristo que vive de la vida sacrificada de la sociedad de los aislados: esto constituye el «carácter social» del trabajo, de las personas, etcétera. Es decir, la «relación social» (en la que consiste el capital) es una «relación» de dominación, de extracción de vida, fetichista, idolátrica. Es una adecuada definición (en buena teología protestante, y aun católica tradicional) del demonio. El fundador del cristianismo exclamaba:

«Ustedes tienen por padre al demonio y quieren realizar los deseos de su padre. El fue un asesino desde el principio» Juan 8,44).

En la Sagrada Escritura (nivel RC del esquema 4.1), el demonio es padre de muerte, desde el tentador de Caín o Adán. La estrategia argumentativa de Marx entonces es clara: se trata de poner en contradicción al cristiano (capitalista en la vida cotidiana; nivel RM del esquema 4.1) con el «evangelio» puro (del texto citado al comienzo de este capítulo). Si alguien es capitalista y cristiano –argumenta Marx–, y el capital es el demonio, una de dos: o ese cristiano se afirma capitalista, y entonces niega su fe por adorar al demonio (desde una visión crítico-cristiana), o rechaza al demonio (y entonces deja de ser capitalista). Se trata de una teología *negativa* que

indica lo que «no-es-Dios» (= el demonio). Negar al «no-Dios» es el primer mandamiento del Deuteronomio.

Exponiendo la cuestión del «intercambio» (e inspirándose en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la cuestión del «Contrato»), cuando llega a la esencia del dinero (inspirándose ahora en Moses Hess), escribe:

«Es de este modo como se convierte en dinero. Illi unum [...] [Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...] y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre]»⁹¹.

La combinación cabalística (primero capítulo 17 y versículo 13; después capítulo 13, versículo 17; pero ambos textos en referencia a la «Bestia» y no al «Dragón») muestra la intención: se trata del demonio visible en la tierra. Para el autor del Apocalipsis era Roma, llamada metafóricamente Babilonia⁹² (la Bestia visible y terrestre enviada por el Dragón, el espíritu maligno del «cielo»: invisible). El capital es, entonces, la «Bestia» de *esta edad histórica*, la encarnación del Dragón, del demonio (o la manifestación del demonio en esta edad del mundo). Tendríamos así la novedosa hipótesis de una «Historia Mundial de las figuras del Demonio» (los sistemas históricos de dominación).

4.6. LA «CRISTOLOGÍA» Y LA «TRINIDAD» INVERTIDAS

Debemos nuevamente recordar que para el pietismo, de influencias apocalípticas joaquinistas, el Anti-cristo

⁹¹ Texto de *El Capital*, I, 1,2 (ed. 1873), ya citado en nota 41.

⁹² Véase lo dicho en mi obra *Ética comunitaria*, cap. 3: «El principio Babilonia» (cuestión que planteamos teológicamente, pero teniendo presente la posición metafórica de Marx, que, por otra parte, es la «clave» de todo ese librito nuestro, y por ello citamos frecuentemente el Apocalipsis de Juan).

(tanto el papismo como frecuentemente los mismos luteranos) había pervertido al cristianismo, invirtiéndolo. Por ello, dicho Poder aparece visiblemente. Debemos entonces ahora considerar las «manifestaciones» de la «Bestia» apocalíptica. En efecto, en el mismo capítulo de *El Capital* que hemos citado en el parágrafo anterior, Marx escribe:

«En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que el carácter de máscaras (*Charaktermasken*), que en lo económico asumen las personas (*Personen*), no son más que personificaciones (*Personifikationen*) de las relaciones económicas portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente»⁹³.

Para Marx, la Bestia apocalíptica, el demonio o su revelación histórica es el «Dinero», la encarnación del Dragón (el «Cristo», pero en realidad el «Anti-cristo»), la «Trinidad» (pero en realidad la Trinidad «satánica»)⁹⁴. El capital, cuya esencia es la valorización del valor (invisible, fundamental, esencial, como el Dragón), se manifiesta, aparece bajo tres «máscaras», «personas», «personificaciones» (la Bestia): la ganancia, la renta y el salario. Es una «Cristología» satánica, una «Trinidad» demoníaca (el «Dinero» llamado «Cristo», siendo el «Anti-cristo»), una satanología: eso es «metafóricamente» El Capital, la más gigantesca teología (aceptable para una buena teología protestante, y aun católica) en los tiempos modernos, teología concreta, histórica, del *demonio*:

⁹³ *El Capital, Ibid.*, I/1, p. 104; p. 114. Para Tomás de Aquino,

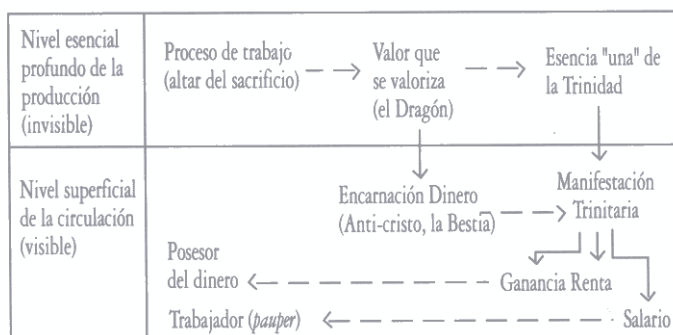
⁹⁴ Véase sobre la «Trinidad» en Adam Smith, en la obra de Arendt Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapitaal. Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, SUN, Nijmegen, 1984, pp. 34-36, 45, 49, 50, 53, 56-57, 60-62. Sobre un modelo trinitario, en *Ibid.*, p. 734 ss.; sobre «La fórmula trinitaria», cap. 12 (pp. 522 ss); sobre la «Economía trinitaria» (cap. 14, pp. 622 ss.).

«Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés), sue lo-renta de la tierra, trabajo-salario: ésta es la *fórmula trinitaria* que comprende todos los *misterios* (*Geheimnisse*) del proceso social de producción»⁹⁵.

Tenemos así la estructura de la teología «metafórica» de Marx, en cuanto a la demonología⁹⁶.

Esquema 4.3

INVISIBILIDAD Y VISIBILIDAD DE LA ESTRUCTURA TEOLOGICO-METAFORICA



(Véanse los esquemas 12 y 15 de mi obra *La producción teórica de Marx*, en pp. 119 y 161, y compárelos con el presente esquema)

Marx se refiere frecuentemente al Dinero como si fuera Cristo. Esto, evidentemente, pudiera hacer pensar que Marx, una vez más, adopta una frontal posición an-

⁹⁵ *Manuscrito principal*, del libro III, del 1864-1865; en el texto de Engels de *El Capital*, III, cap. 48 (III/8, p. 1037; MEW 25, p. 822).

⁹⁶ Marx usa el término «encarnación» frecuentemente: «la encarnación (*Inkarnation*) directamente social de todo trabajo humano» (*El Capital*, I, 1, cap. 3, 3, a; I/1, p. 162; MEGA, II, 6, p. 154). El «trabajo vivo» se objetiva en el valor (trabajo objetivado) y éste se encarna y manifiesta en la circulación como dinero (capital «como dinero»): el «Cristo» falso (el Anti-cristo).

ticristiana. Sin embargo, si se descubre la lógica «metafórica» que venimos desarrollando, se ve claramente que, en realidad, se está refiriendo al «Anti-cristo» (es decir, a un «Cristo», o a un «Ungido», demoníaco). Veamos la cuestión más de cerca⁹⁷.

Moses Hess había escrito:

«Lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para vida práctica del mundo invertido: la alienación (*ent-aeusserte*) de la capacidad humana»⁹⁸.

El Dinero es la «esencia como mediación (*vermittelndes*) de la propia alienación»⁹⁹. Exactamente, el dinero como «mediación (*Vermittlung*)» o «mediador (*Mittler*)», como «encarnación» de la objetivación alienada de la vida humana es de lo que debemos tratar aquí.

El Dinero deviene una cosa sagrada:

«Todo se *sacrifica* (*geopfert*) al disfrute egoísta. Puesto que, como todo es enajenable por dinero, todo también es adquirible por dinero [...]. Nada hay que sea supremo, sagrado, etcétera., puesto que todo es apropiable por dinero. Las *res sacrae* y *religiosae* que no pueden estar *in nullis bonis nec aestimationen recipere* [...], que están exentas del *commercio hominum*, no existen ante el dinero; como ante Dios, todos son iguales»¹⁰⁰.

⁹⁷ Véase Delekat, *op. cit.*, p. 54; Kuenzli, *op. cit.*, pp. 581-588; M. Hess, *op. cit.*, 1961 y 1845 (Buchbinder, pp. 320 ss., 382 ss.).

⁹⁸ «Ueber das Geldwesen», en *Rheinische Jahrbuecher zur gessellschaftlichen Reform*, I (1845), p. 10.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁰ *Grundrisse*; ed. cast., II, p. 405; ed. alem., p. 723. El texto que Marx está citando es de las *Institutiones* de Justiniano, II, 1. Las «cosas sagradas» no pueden estimarse, son inestimables. En cierta manera, el Dinero estima todo, pero es en sí mismo como inestimable: la medida que no puede ser medida cuando se fetichiza. Véase *El Capital*, I, 1, cap. 3, 3, a; I/1, p. 161; MEGA, II, 6, p. 153: «No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los

El Dinero es el mediador universal de la circulación (en las distintas funciones del dinero). Para el Marx de la etapa juvenil política, el mediador es algún estamento social; «metafóricamente» es «Cristo»:

«Así como el poder gubernativo es el mediador con la sociedad civil, el Cristo de esta sociedad, los estamentos no son otra cosa que los mediadores entre esta sociedad y el monarca, es decir, los sacerdotes de aquella»¹⁰¹.

En otros textos, el mediador es el Estado, también «Cristo»; escribe Marx:

«El estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*»¹⁰².

Pero retornando ahora a su etapa económica definitiva (desde el 1843 en adelante), lo que se dijo del Estado se dirá, primero, del Dinero, para posteriormente atribuírselo al Capital:

«A través de este mediador *extraño a él (fremden Mittler)* contempla el hombre su voluntad [...]. Cristo representa, originariamente: 1) a los hombres ante Dios; 2) a Dios, para los hombres; 3) a los hombres, para el hombre. Del mismo modo, el *Dinero* representa originariamente, en cuanto a su concepto: 1) a la propiedad privada, para la propiedad privada; 2) a la sociedad, para la propiedad privada; 3) a la propiedad privada, para la sociedad. Pero el Cristo es el *Dios enajenado* y el *hombre enajenado*. Dios ya sólo tiene valor en cuanto representa a Cristo, y el hombre sólo tiene valor en cuanto repre-

santos y *res sacrosanctae, extra commercium hominum*, mucho menos toscas».

¹⁰¹ «Crítica de la Filosofía del Derecho del Estado» (OF, I, p. 398; MEW 1, p. 291).

¹⁰² «Sobre la cuestión judía», I (OF, I, P. 469; MEW1, p. 353).

senta también a Cristo. Lo mismo ocurre en el caso del Dinero»¹⁰³.

Esta concepción del «mediador (*Mitter*)», que también se inspira en el Feuerbach de la *Esencia del cristianismo*, debe entenderse ahora en su sentido metafórico dentro de la lógica que hemos ido mostrando. Se trata de un «Cristo» fetichizado, que se interpone a la plena realización de la persona: en un «Cristo» satánico, un Anti-cristo, como inversión del expresado en la carta a los Filipenses 2,7: «se vació de su rango¹⁰⁴ y tomó la condición de esclavo». Un Cristo-fetichismo es aquel cuya existencia depende de la vida objetivada de la persona (que vive su vida), pero no es ya el Cristo que se sacrifica por los otros y que constituye con ellos la «más viviente comunidad» –del 1835–. Es su total inversión:

«La riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, siempre es expresada a la máxima potencia en el valor de cambio, donde está puesta como *mediación* (*Vermittler*) [...]. De esta suerte, en la esfera religiosa, Cristo, de mediador entre Dios y los hombres –mero instrumento de circulación entre ambos–, se cinvierte en su unidad, en hombre-dios, y deviene, como tal, más importante que Dios; los santos, más importantes que Cristo; los curas, más importantes que los santos [...]. El capital mismo como mediador entre la producción y la circulación [...]. El dinero, de medio para a ser fin (*Mittel zum Zweck*)»¹⁰⁵.

¹⁰³ *Cuaderno de París de 1844, Extractos del libro de James Mills* (OF, I, p. 523; MEW, EB I, p. 446).

¹⁰⁴ En griego, *kenosis* significa «vacarse». Lutero lo tradujo por *entaeussert sich*, de donde Hegel formulará su doctrina cristológica de la «alienación» de Cristo. Véase la obra de Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg, 1970.

¹⁰⁵ *Grundrisse* (ed. cast., I, pp. 273-274; ed. alem., pp. 237-238). Aquí la referencia a Kant es explícita: la *persona* pasa a ser medio (*cosa*), de la *cosa* que se hace *fin*.

Ahora ya no es el Estado (como en el momento político), ni el Dinero (hasta el 1857); ahora el «Anti-cristo» es el Capital mismo, como mediador universal del trabajo objetivado, alienado: como alienación de la vida del trabajo vivo. Es una mediación que deviene más importante que la persona (se trata entonces de la inversión fetichista) y se interpone con ella misma como fin¹⁰⁶.

Se trata, este «Cristo» (Anti-cristo), de una «metáfora» teológica muy frecuente en Marx. Lo que nos interesa, sin embargo, es situar dicha metáfora dentro de la «lógica» de *El Capital*. No se trata de un Cristo dentro del paradigma de un *donador de vida* que constituye la comunicabilidad de la comunidad; por el contrario, se trata de «algo» que siendo una «mediación (*Vermittlung*)» adquiere una entidad propia tal que tapa aquello para lo que es mediación; de la misma manera, el Estado, el Dinero y, por último, el Capital. Es el mismo fetiche, pero en cuanto «mediación» constituida como Absoluto, Fin como realidad autónoma. Otro aspecto del fetichismo.

De la misma manera acontece con la «Trinidad» —en su sentido metafórico satánico: la «Anti-trinidad»—, como comenzamos a sugerir más arriba. Si el capital como «Cristo» («Anti-cristo») es la mediación absolutizada del medio que pone al propio fin (la persona) como su mediación, la «Trinidad» (la «Anti-trinidad» satánica) es el mismo capital que se «manifiesta» en la circulación (en el «mundo fenoménico») por sus diversas «máscaras», «rostros», «personas»: como ganancia, renta y salario (y no aparece en su «esencia» *una*: el valor que se valoriza).

¹⁰⁶ En la edición francesa de *El Capital* se escribe: «En religión, el mediador eclipsa a Dios, para ser, por su parte, suplantado por los sacerdotes, intermediarios obligados entre el buen pastor y sus ovejas» (Ed. de *Le Capital [1872-1875]*, p. 331, nota 1).

El joven Marx había ya expresado su pensamiento sobre la Trinidad –referencia frecuente a lo largo de toda su vida–, cuando escribió:

«Nada-Nada-Nada, este es el visible concepto de la Trinidad (*Dreieinigkeit*)»¹⁰⁷.

En un texto final del *Manuscrito del 63-65*, escribe todavía:

«En capital-renta o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta Trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes [...]. El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia [...], esa *personificación* (*Personifizierung*) de las cosas y *cosificación* (*Ver-sachlichung*) de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana (*Religion des Alltagslebens*)»¹⁰⁸.

Para Marx, en realidad, de lo que se trata es de una «fórmula *unitaria*»: el trabajo vivo se objetiva en la producción como valor (uno), el que aparece en la circulación como ganancia, renta o salario (tres), que son las «fuentes» de los ingresos (del capitalista, el rentista y el trabajador). Para Adam Smith, en cambio, la «fórmula *trinitaria*» había encubierto a la «unitaria». Las «fuentes» del ingreso (*revenue*) eran «tres», y, además, fundaban el precio de la mercancía (ganancia + renta + salario = precio de la mercancía en el mercado)¹⁰⁹, y aun desde las fuentes de los ingresos se deducía el valor de la mercancía (se iba así desde el capital hacia el valor, en contradicción con el movimiento inicial del *Origen de las riquezas de las naciones*, que iba desde el trabajo hacia el valor, siendo este movimiento el que sin contradicción, y

¹⁰⁷MEGA, 1,1, 2, p. 86.

¹⁰⁸ *Manuscrito principal del libro III*, en el texto de Engels, *El Capital*, III, 48 (III/8, p. 1056; MEW 25, p. 838).

¹⁰⁹ Véase esta cuestión en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 7, pp. 126-136.

que siempre emprende Marx, afirma una interpretación antropológica, ética y meta-física, en su sentido crítico).

Marx hace uso frecuente de la metáfora de la Trinidad (en realidad, en el ejemplo, se tratará de una Dualidad), como cuando al indicar que el valor de la mercancía se genera al mismo tiempo que el plusvalor, escribe:

«Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona¹¹⁰–, puesto que, sólo en virtud del plusvalor de 10 libras, las 100 libras adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado ya través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno, 110 libras»¹¹¹.

¹¹⁰ Aquí Marx debió escribir: «una sola naturaleza».

¹¹¹ *El Capital*, I, cap. 4 (I/1, p. 189; MEGA, II, 6, p. 172. Cabe indicarse, además, que para Marx hay una «fórmula Dual» de valor, ya que aparece en la circulación como Dinero o como Mercancía, anterior a la fórmula trinitaria de ganancia, renta y salario. Además, algo antes del texto citado, Marx escribe: «El capitalista sabe que todas las mercancías, por zarrapastrosas que aparezcan o mal que huelan, en *la fe y la verdad* [aquí Marx se está refiriendo al evangelio de Juan 4,23], son dinero, judíos interiormente circuncidados, y por añadidura medios prodigiosos para hacer del dinero más dinero» (*Ibid.*). Se refiere al texto de Jesús cuando dice: «la salvación viene por los judíos» Juan 4, 22), y al acto «interior» por el que el «creyente» (la «fe» fetichista, para Marx aquí, es la capacidad de interpretar la apariencia «mercancía» como idéntica a la apariencia «dinero»; en realidad, las dos son personas del valor, la naturaleza Una del fetiche), que rinde culto a Capital en «espíritu y verdad», descubre por sobre las apariencias de la mera mercancía su Dios «oculto»: el dinero. Jesús dice: «Dios es espíritu, y los que lo adoran han de darle culto con espíritu y verdad». A la lectura de Marx debe leerse, como traducción fetichista: «Dios (el Demonio) es Dinero, y los que lo adoran han de darle culto en espíritu y verdad», es decir, no dejándose engañar por las apariencias (la mercancía es dinero, y en último término valor que se valoriza, pero esta es la «naturaleza [*Wesen*]» misteriosa invisible). Sobre la cuestión del «culto» volveremos en el próximo capítulo. Marx produce entonces, nuevamente, la inversión del texto del evangelio.

Todo esto, en efecto, puede ser tomado como una total falta de respeto contra una religión positiva –en verdad Marx no se inclinaba a tomar muchas cosas con respeto falso–, pero a lo que estaba oponiéndose era a una superficial manera de usar la Trinidad para todo, falseándola, manoseándola. Esto había acontecido con Adam Smith¹¹². Lo cierto es que Marx ha vuelto al espíritu del Deuteronomio 23,20-21, a los Padres de la Iglesia, a la más antigua tradición, pero desde un discurso científico donde cada categoría va definiendo la manera cómo el «trabajo vivo», la persona humana, se objetiva en el valor y va transitando por los diversos momentos del nuevo fetiche, que clama por la vida del trabajador (ya que vive de su muerte). Es hora de preguntarnos: ¿quién es quién en esta historia?

¹¹² Véase Arendt Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapitaal*, pp. 33 ss., donde muestra cómo a partir de supuestos teológicos (tales como un Dios deísta providencial, no sin influencia del pensamiento estoico, y aun leibniziano de la predeterminación y ciertamente calvinista), la «mano de Dios» rige necesariamente el acontecer del comercio y el mercado, equilibrando precios en la competencia y regulando el aparente caos de la economía burguesa. Ese buscar en «Dios» el fundamento de la economía, del mercado, es lo que está ironizando sarcásticamente Marx –no sólo contra judíos, sino principalmente contra cristianos, ambos capitalistas–. Ya muy avanzada esta obra, me llegó a mis manos la obra de Hugo Assmann-Franz Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, ed. cit. (obra fundamental para nuestros propósitos).