

Palabras preliminares

Este libro, comenzado antes del 9 de noviembre de 1989, día de la «caída del muro de Berlín», poco o nada debió cambiar lo ya escrito. La pertinencia de Marx crecerá en el futuro, ya que se manifiesta como el gran crítico del capital, más aún si éste pretende ser el Poder triunfante a finales del siglo XX. Su carácter fetichista sin contrapartida lo manifiesta más monstruoso y causa directa de la miseria de gran parte de la Humanidad, en el «Sur» (el llamado Tercer Mundo), en especial desde la destructora guerra del Golfo Pérsico, desde el 15 de enero de 1991, por el control del petróleo. Esperamos que este libro pueda colaborar para una relectura distinta de la obra de aquel gran pensador, filósofo y economista del siglo XIX. Contra lo que piensa el teólogo polaco, Josef Tischner, Marx no sólo no ha muerto, sino que generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y *aun teológico*.

Poco o nada se ha explorado el tema que pensamos exponer. Aunque parezca paradójico, es una cuestión junto a la cual se ha pasado de largo desde siempre, pero nunca fue descubierta explícitamente. Pienso que era muy improbable que a alguien se le ocurriera que el gran crítico de la religión pudiera abrir un nuevo horizonte... a la teología. En el caso de Hegel existe, por el contrario, una extensa bibliografía. Tanto Hegel, como Hölderlin o Schelling, estudiaron teología, ya que ha-

bían pensado ser pastores luteranos. Posteriormente cambiaron de rumbo –pero de todas maneras la impronta será indeleble–¹. Es sabido que Hegel, como estudiante en Tuebingen, recibió, por la formación teológica que se impartía en el *Stift* evangélico², el impacto de una corriente teológica pietista propia de la región de Wuerttemberg. En efecto, en dicho ducado, el luteranismo ortodoxo había sido hegemónico. Ante él, y como oposición, y a partir de una profunda renovación espiritual y religiosa, surgieron el movimiento pietista (que deseaba la renovación del luteranismo desde dentro de la iglesia) y los movimientos más sectarios separatistas (que intentaban fundar nuevas comunidades religiosas fuera del luteranismo). Además, desde 1733 el duque católico Karl Alexander reinará en Wuerttemberg, el que siendo un militar autoritario movió a los pietistas a comenzar a desarrollar una teología que se oponía al poder, al Estado, y hasta lo consideraban el Anti-cristo. Era una teología que se apoyaba en el «Pueblo de Dios» –pietista–, de los pobres, para la venida en la tierra del «Reino de Dios» por medio de la *praxis pietatis*, y teniendo como referencia la tradición antigua de Wuerttemberg, ahora corrompida, según la interpretación pietista, tanto por los luteranos ortodoxos como por el duque católico. Era un movimiento que intentaba negar al Dios «lejano» y abstracto de los luteranos, y la doctrina del *simul justus*

¹ No debe olvidarse, tampoco, que Marx se preparó para ser profesor adjunto de Bruno Bauer en Bonn. Bauer era explícita y solamente un profesor de *teología*. De no haber sido dado de baja en la Universidad, Marx se hubiera transformado en profesor de *teología* (para ello se preparaba y pensaba ocupar ese puesto). La teología no estuvo, entonces, fuera del horizonte existencial de Marx.

² El seminario teológico luterano donde estudió Hegel, Schelling, Hoelderlin, etc.; véase Laurence Dickey, *Hegel, Religion, Economics and the Politics of Spirit (1770-1807)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

et peccator [al mismo tiempo justo y pecador] que sumía al creyente en un inmovilismo, que llevaba a una vida espiritual estéril, resignada y fatalista, que, de paso, justificaba la dominación de los príncipes luteranos sobre el pueblo de los pobres. El pietista, en cambio, exigía de sus miembros la acción, la praxis, las obras buenas, con un sentido de servicio, de responsabilidad política y aun económica que de alguna manera habían visto realizada en Ginebra por los calvinistas. Este aspecto tan positivo del pietismo llevará a Hegel, contra su primitiva inspiración, a justificar tiempo después la cultura capitalista, que criticará Marx tan duramente; pero adviértase que Marx criticará explícitamente los puritanismos de Inglaterra o el protestantismo de Holanda, pero no el pietismo de Wuerttemberg, al que en cierta manera se ligaba.

Por ello la *Aufklaerung* alemana, con su visión optimista de la historia (que en el caso de Hegel consiste en el desarrollo del Absoluto mismo: la *Heilsgeschichte*, Historia de la Salvación) y la afirmación de la bondad de la naturaleza humana (contra un «agustinismo» exagerado o un luteranismo ortodoxo), como en el caso de la «voluntad libre» de la *Filosofía del Derecho*, pareció ser sólo un movimiento racionalista, consistiendo en realidad, en Alemania (y no en Francia), en un proceso profundamente influenciado por la posición semi-pelagiana (en el sentido de que la acción humana dialécticamente merece la gracia de Dios) del pietismo de Wuerttemberg³.

³ El pelagianismo, que Agustín de Hipona criticó duramente con su doctrina del pecado original de la vejez, afirmaba la posibilidad de la colaboración de la persona humana en la obra de su «divinización». La «gracia» iniciaba un proceso que la persona podía completar con sus obras. El «agustinismo» a ultranza de ciertas posiciones luteranas daban en cambio a la «gracia» y la «sola fe» una tal importancia que la libertad humana y la praxis quedaban totalmente aniquiladas. El pietismo tiene, entonces,

Además, este pietismo tendrá profundas influencias del milenarismo de Joaquín de Fiore (con su utopía de los tres reinos: el Reino del Padre del Antiguo Testamento, el Reino del Hijo del Nuevo Testamento, y el Reino del Espíritu Santo⁴ que se construye con las buenas obras, para los pietistas con la *praxis pietatis*). Se tenía, además, una visión histórica de los momentos en que había reinado el Anti-cristo (desde la antigua Babel o Roma, que fue también criticada por los Padres Apologístas o los Padres Alejandrinos o san Agustín, para ser sin embargo aceptada por Eusebio, hasta la Iglesia católica del Joaquín del siglo XII, o el ducado católico de Wuerttemberg en el siglo XVIII). Se trataba algo así como de una *Historia universal de las figuras del demonio, del Anti-cristo*. El «Pueblo de Dios», la «comunidad» de los creyentes practicantes, aunque pobres y perseguidos, debía luchar contra dicho Anti-cristo.

Fue Spener (1635-1705), el fundador del pietismo alemán, el que expresó claramente: «La realidad de la religión consiste no en palabras, sino en hechos»⁵. Y J. Bengel, el gran teólogo de Tuebingen, expresaba que «doctrina sin vida (*Lehre ohne Leben*) no es cristiana»⁶. Exigencia de *praxis* (recuérdese que el libro de los Hechos de los apóstoles lleva en griego el título de: *Praxis*

ciertos rasgos católicos para un lector desprevenido —lo mismo acontece con Marx frecuentemente—.

⁴ Esta es la estructura, en la *Filosofía de la religión* de Hegel, de la «Religión absoluta»: «El Reino del Padre» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 17, 1969, pp. 218ss.); «El Reino del Hijo» (pp. 241ss.); «El Reino del Espíritu» (pp. 299ss.). En este tercer «Reino» se habla de el «Concepto de Comunidad» (pp. 306ss.) y «La realización de la Comunidad» (p. 320).

⁵ Cfr. Dickey, *Op. cit.*, p. 70. ¿No resuenan las palabras de Spener ya como una de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx?

⁶ *Ibid.*, p. 85.

apóstolon), de obras, y no sólo una fe trágicamente pasiva ante la omnipotencia del Dios de la gracia. El sufrimiento era visto en relación con el mal –éste originaba a aquél–, y el cristiano debía luchar contra el sufrimiento del pueblo para vencer al mal.

Tomemos un ejemplo, el de Kant, en la obra que más influenció al joven Hegel, y que Marx conoció igualmente en su juventud, *La religión dentro de los límites de la mera razón*⁷. Kant dice explícitamente:

«Frente a la teología bíblica está en el campo de las ciencias una *teología filosófica* [...] Esta teología [filosófica], con tal que permanezca dentro de los límites de la mera razón y utilice para confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica [...], ha de tener plena libertad para extenderse tan lejos como alcance la ciencia»⁸.

Sin embargo, dicha «teología filosófica» kantiana tiene demasiados elementos *positivos* del cristianismo, en la versión pietista. Por ejemplo, contra el pesimismo de un cierto agustinismo luterano, escribe Kant:

«El fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, de ningún impulso natural (*Naturtriebe*)»⁹.

⁷ Esta obrita de 1793 es quizá la que manifiesta mejor el profundo sentido pietista (teológico implícito, y aun explícito) de la filosofía kantiana, como veremos.

⁸ *Op. cit.*, BA, XV-XVI (Ed. castellana, Alianza, Madrid, 1969; ed. alemana, *Kant Werke*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 7, 1968, pp. 655-656).

⁹ No puede sino referirse a la *concupiscentia* o *libidine* agustiniana, como fruto del pecado original (en el Agustín anti-pelagiano que caía por ello mismo en el maniqueísmo).

Reafirma el principio pietista (y también católico) de que «no lleva la naturaleza la culpa o el mérito, sino que es *el hombre mismo autor de ello*»¹⁰. De donde afirma «la disposición original al bien en la naturaleza humana»¹¹. En la Tercera parte de esta obra, Kant expone «el triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación del *Reino de Dios sobre la tierra* (*Reiches Gottes auf Erden*)»¹². Este es el principio básico del pietismo del siglo XVIII (y de la Teología de la Liberación latinoamericana en el siglo XX, guardando las distancias)¹³. Kant muestra que no es suficiente «un estado civil de derecho»¹⁴, sino que se debe llegar a un «estado civil ético (*ethisch*)», no meramente de la «comunidad política», sino de una «comunidad ética (*ethischen Gemeinen*)»¹⁵. Y bien, «el concepto de una comunidad ética es el concepto de un *Pueblo de Dios* (*Volkes Gottes*) bajo leyes éticas»¹⁶. Estas son, palabra por palabra, el proyecto del movimiento pietista, que se formula de la siguiente manera:

¹⁰ *Ibid.*, BA 8 (p. 9; p. 668).

¹¹ *Ibid.*, B 15, A 13 (p. 35; p. 672). Sin embargo, sería posible «la malignidad de la naturaleza humana», cuando alguien acoge «lo malo como malo», y esto sería una «intención diabólica» (*Ibid.*, B 36, A 32; p. 47; p. 686).

¹² *Ibid.*, B 127, A 119 (p. 93; p. 751).

¹³ Kant llega a escribir que no hay «ningún provecho mayor que la *liberación* (*Befreiung*) respecto al *dominio* (*Herrschaft*) del principio malo. Llegar a ser libre, 'ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir en la justicia' [San Pablo]» (*Ibid.*).

¹⁴ *Ibid.*, B 131, A 123 (p. 95; p. 753). Aquí habla de un «estar comunitariamente (*gemeinschaftlich*) bajo leyes de derecho público» (*Ibid.*).

¹⁵ *Ibid.*, B 134, A 126 (p. 97; p. 755).

¹⁶ *Ibid.*, B 137, A 129 (p. 99; p. 757).

«Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una *iglesia* que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la *iglesia invisible*»¹⁷ [...] La visible es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal»¹⁸.

Además, y es bueno no olvidarlo –sobre todo si se tiene en cuenta que Marx comenzará las sucesivas redacciones de *El Capital* desde una lectura atenta de la *Lógica* de Hegel–, Hegel había escrito a un amigo que «la única ciencia es la Teodicea»¹⁹. En la *Lógica*, esto se torna la tesis generadora de todo el tratado. En efecto, al comienzo de esta obra central en todo el pensar hegeliano se dice que «puede decirse que este contenido es la presentación de Dios tal como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu fi-

¹⁷ El realizar la «iglesia invisible» es el lema del joven Hegel (véase Hegel, *Brief* 8; t. I, p. 18). Por el contrario, adelantándonos a nuestro tema, Marx hablará del «demonio corpóreo» (*La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 86; MEW, II, p. 21), o de la «divinidad visible» (*Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid, 1968, p. 179; MEW, I, p. 565).

¹⁸ *Ibid.*, B 142, A 134 (p. 101; p. 760). Considérese la «comunidad ideal» de comunicación y la «real» en el pensamiento trascendental de Karl-Otto Apel, en referencia a estas reflexiones kantianas. O también el «Reino de la Libertad» de Marx, cuando Kant escribe: «Esta representación de una narración histórica del mundo venidero [...] que es un bello ideal de la época moral del mundo [...] que nosotros no alcanzamos con la vista como consumación empírica, [...] sólo en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra [...] La aparición del Anti-cristo [...] puede adoptar ante la razón su buena significación simbólica [... Empero] 'el Reino de Dios no viene en figura visible' (Luc. 17,21-22)» (*Ibid.*, B 205, A 195 (pp. 137-138; pp. 802-803). Podremos ver posteriormente cómo, para Marx, la «visibilidad» del demonio (en la circulación fetichizada) es siempre al mismo tiempo el Anti-cristo. Para la tradición judía, Dios es siempre invisible e in-nombrable: «el Nombre (*hashem*)».

¹⁹ *Briefe von und an Hegel* (Ed. Lasson-Hoffmeister), t. XXVII, p. 137.

nito»²⁰. El mismo Karl Löwith llegó a escribir que «la *Lógica* de Hegel es una onto-logía, al mismo tiempo que una teo-logía: una onto-teo-logía»²¹. Lo que para Hegel fue en la *Lógica* el «desarrollo» de Dios mismo, no es extraño que, aplicada la misma lógica al capital, diera como resultado el «desarrollo» del anti-dios, del Anti-cristo, de Moloch, el fetiche.

El protestantismo de la región renana, que influenciará la región de Tréveris, la ciudad natal de Marx, recibe igualmente la influencia pietista, como ya lo hemos dicho²². En sus clases del bachillerato, Marx tendrá experiencia de todo esto, y, posteriormente, en los ambientes hegelianos de Berlín recibirá dichas posiciones a través de la filosofía vigente. Schelling, Hoelderlin y tantos otros de la misma generación también fueron marcados por el pietismo. En esta tradición debe situarse el

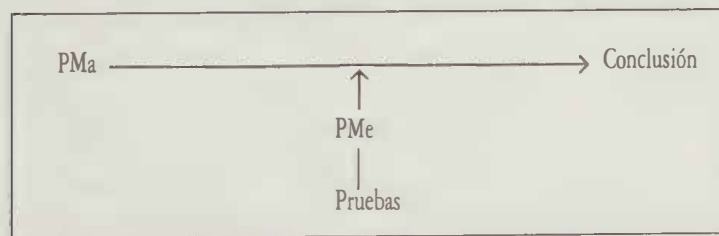
²⁰ *Wissenschaft der Logik* (Ed. Lasson-Hoffmeister), t. III, p. 31.

²¹ «Hegels Aufhebung der christlichen Religion», en *Hegel-Studien* (Bonn) 1 (1964), p. 194. El mismo Ernst Bloch se expresa así: «Es notable la semejanza de esta fase con la de Goethe con respecto a la música de Bach: nos hace escuchar lo que acontece en el seno de Dios antes de la creación del mundo [...] El Logos cristiano y el Logos neoplatónico resuenan conjuntamente en la *Lógica* de Hegel» (*Subjekt-Objekt. Erläuterung zu Hegel*, Frankfurt, 1962, p. 161).

²² Véase Albert Rosenkranz, *Abriss einer Geschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland*, Duesseldorf, 1960, pp. 84-97 y 111; F. W. Krummacher, *G. D. Krummacher und die nieder-rheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts*, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 29ss. Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, 1955, pp. 29-55, se ocupa del pietismo, e indica la relación entre Marx y Oetinger, pietista, donde muestra que la «visión oetingeriana de la sociedad perfecta, en su edad de oro, es un ideal de sociedad comunista». Muestra también Benz una influencia de Oetinger sobre Marx en cuanto al concepto de «superación (*Aufhebung*) del Estado», que «llega a coincidir hasta en sus términos (*wörtlich*) con Oetinger» (p. 53).

idealismo alemán y la *Aufklärung*. Sin embargo, no se ha intentado «leer» sus posiciones filosóficas, éticas, antropológicas e históricas como relacionadas a los problemas teológicos que se plantearon en su época. Si esto se hiciera, podría descubrirse que también Marx da una solución propia a dichos problemas teológicos, como veremos más específicamente en la II parte de este libro. Y, por ello, no es tan admirable que podamos descubrir, como lo haremos, posiciones teológicas en el pensamiento de Marx. De todas maneras, pensamos que es del pietismo alemán de donde Marx bebió su doctrina del Anti-cristo, de la prioridad de la praxis; y así como los pietistas se opusieron a un rey católico, y Hegel a un rey sin constitución (el prusiano luterano), de la misma manera Marx se opondrá, primero, al Estado luterano (en su etapa de crítica política como periodista en Alemania), para después lanzar su crítica filosófico-económica contra el capital (desde 1843 en París, posteriormente en Bruselas, y definitivamente en Londres teórica y sistemáticamente a partir de 1857).

En la obra de Marx hay una implícita estrategia argumentativa que deseamos *explicitar*. Le daremos forma de argumento, tal como nos sugiere St. Toulmin ²³, en la siguiente representación:



²³ *The Use of Argument*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1964.

Y podría expresarse de la siguiente manera. Para Marx:

- 1) *PMa* (premisa mayor): si un cristiano es capitalista.
- 2) *PMe* (premisa menor): y si el capital es la «Bestia» del *Apocalipsis*, el «demonio visible» ²⁴.
- 3) *Conclusión*: dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica.

Todo esto exigirá «pruebas» (y las aportaremos a lo largo de este libro), pero, a fin de comprender por ahora el argumento en un primer nivel, son necesarias ciertas definiciones. El «cristianismo» del cristiano de la *PMa* es el realmente existente, el cotidiano, el luterano, y aun el del puritano de la Europa en la época de Marx (o actualmente en el mundo capitalista europeo, norteamericano y latinoamericano). El «capitalismo» es igualmente el realmente existente, el comprendido cotidianamente por todos (libre cambista en la época de Marx, y el actual a finales del siglo XX, que en cuanto relación esencial trabajo-capital es abstracta o esencialmente el mismo). La *PMe* exigirá mayores consideraciones (y de hecho será el tema de la I y de la II parte de este libro). Si se acepta (por ahora sin demostración) que el capital es el «Moloch», el «fetiche», el «demonio visible», como desarrollo de la doctrina del Anti-cristo del joaquinismo pietista ²⁵, el cristiano se encontraría en una contradicción clara, porque el ejercicio cotidiano de la praxis en el sistema capitalista involucraría éticamente una acción sa-

²⁴ Puede parecer malsonante, expresión de mal gusto o francamente falta de imaginación. O puede parecer que ahora, desde la crisis del socialismo real, todo es posible. Desde hace mucho tiempo hemos pensado que el tema valía la pena de ser tomado en serio. Por ejemplo, en 1970 escribimos, a manera de artículo, el capítulo 6 de este libro sobre «El ateísmo de los profetas de Israel y de Marx». ¡Hace veinte años!

²⁵ Véase L. Dickey, *Op. cit.*, pp. 52-78.

tánica, demoníaca. Si esto fuera así, el tal cristiano podría evadir dicha contradicción de cuatro maneras: o 1) afirmando su cristianismo y renunciando al ejercicio del capitalismo (que es lo que intentaba Marx); o 2) afirmando el capitalismo y renunciando al cristianismo (que acontecía y acontece con poca frecuencia); o 3) inventando una religión fetichista, con el nombre de cristiana, modificada de tal manera que no fuera contradictoria con el capital (y de ahí la producción, por ejemplo, del puritanismo holandés o inglés, de una actitud religiosa que el capital necesita para su reproducción con «buena conciencia»)²⁶; o, por último, 4) interpretando de tal manera al capital (y esta es la función de la economía política capitalista de Smith, Ricardo, Malthus, etcétera, ocultando la no-eticidad esencial del capital) a fin de que no aparezca como contradictorio al cristianismo más auténtico y profético.

Y bien, las posibilidades 1) y 2) no necesitan crítica alguna, porque solucionan la contradicción objetivamente. En cambio, con respecto a la posibilidad 3), existente de hecho, exigiría por parte de Marx una *crítica a la religión fetichista* –cuestión que de hecho no desarrolló íntegramente, pero de la cual crítica nos ha dejado muchas sugerencias, y que fue entendida por la tradición marxista y anti-marxista como la crítica a la religión *sin más*²⁷–. Debo indicar que dicha crítica a la religión feti-

²⁶ En nuestra época, no ya en la de Marx, tenemos ahora un buen ejemplo explícito católico en la obra de Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York-Washington, 1982, donde pretende mostrar la coherencia entre capitalismo y cristianismo, en cuestiones como el «pecado» (pp. 82ss.) o el «mercado» (pp. 104ss.).

²⁷ Toda la crítica de la tradición reciente cristiana (católica y protestante) se endereza contra esta crítica de Marx contra «la religión». No se advirtió (¿quizá por la legitimación explícita o implícita que el cristianismo otorgó al capitalismo?) que se trataba de una crítica a una religión «fetichista», anti-profética (de hecho

chista es perfectamente aceptable para una conciencia cristiana auténtica, profética, de liberación –y en el capítulo 6, sobre «El ateísmo de los profetas y de Marx», se indica el sentido no-fetichista de la crítica de Marx a la religión de dominación; el apéndice 2, sobre «La religión como justificación de la dominación y la liberación», ofrece también materiales en este sentido–. Marx hubiera podido afirmar, con Justino, lo que éste escribió en el siglo II contra los grupos hegemónicos del imperio romano:

«De ahí que se nos ponga también el nombre de ateos (*átheoi*). Si de esos supuestos dioses [romanos] se trata, confesamos ser ateos (*áttheoi éinai*)»²⁸.

Con respecto a la posibilidad 4), Marx se extiende sobre ella en toda su obra, pero principalmente en *El Capital*, impidiendo escapar al cristiano de la contradicción indicada arriba, al mostrar frecuentemente que el capital es plusvalor acumulado, y como el plusvalor es objetivación de trabajo *impago*, no puede ocultarse en una visión crítica la no-eticidad del capital. Pero, por

«anti-cristiana» en su sentido fuerte). La más clásica de estas obras fue la de Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx [El pensamiento de Carlos Marx]*, Seuil, Paris, 1956, que abrió toda una polémica sobre el «humanismo» del joven Marx. Aun la reciente obra de Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology*, SCM, London, 1990, pp. 3-128, cae en esta visión parcial. Por otra parte, es bueno indicarlo desde el comienzo, nuestra posición difiere de la de nuestro colega (aunque trabajamos en el mismo Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México) José Porfirio Miranda, que en su famosa y mundialmente conocida obra *Marx y la Biblia* (México, 1969, y traducida a muchas lenguas), y posteriormente en *El cristianismo de Marx* (México, 1978), se inclina a probar que Marx fue *subjetivamente* cristiano. No es ésta nuestra estrategia argumentativa. Demostraremos –y sobre todo en su obra madura, a partir de los *Grundrisse*, y teniendo en cuenta la «lógica» filosófico-económica de *El Capital*– que Marx tiene y sostiene *objetivamente* un discurso teológico implícito, negativo, «metafórico», pero no por ello menos pertinente.

²⁸ *Apología I*, 6 (*Patrologia latina*, Migne, t. VI, p. 336).

otra parte, para desarrollar su argumento, muestra también Marx que el capital intenta ocultar dicha no-eticidad por medio de la pretensión de «crear ganancia desde sí mismo», «de la nada». Esta pretensión es interpretada por Marx ahora como *fetichista*. El *carácter fetichista* del capital es la otra cara de la interpretación económica política ideológica ocultadora de la esencia no-ética del capital: es la afirmación del capital como «Absoluto». La crítica del carácter fetichista del capital es, epistemológicamente, una tarea económico-filosófica propiamente dicha (tema de la I parte de este libro).

Nos queda todavía el tema central. El argumento, como todo argumento, se despliega a partir de la premisa menor (*PMe*): «y si el capital es el Anti-cristo, el *demonio visible*». Este enunciado puede sonar de muy mal gusto, de querer torcer el discurso de Marx, de ser malsonante y hasta ridículo para algunos; además, pareciera como muy poco de Marx. Sin embargo, nos ocuparemos de probar que es muy de Marx (y ello será el tema de la II parte de este libro). En efecto, el cristiano no está en contradicción consigo mismo sólo ni principalmente por el carácter fetichista del capital, desde un punto de vista filosófico o económico (que expondremos en la I parte), y debemos aclarar que todavía el asunto no ha sido explícitamente enunciado de manera comprensible para el «juego de lenguaje» o la terminología propiamente cristiana. Sin embargo, Marx la desarrolla continuamente, aunque de manera «metafórica» —tema de los capítulos 4 y 5—, al referirse al capital con predicados o determinaciones relacionados al «fetiche», al «demonio»²⁹, a la

²⁹ Ya Arnold Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien, 1966, p. 587, nos dice: «Esto no es ya economía, sino *demonología* (*Dämonologie*)». O Friedrich Delekat escribía en «Vom Wesen des Geldes. Theologische Analyse eines Grundbegriffes in Karl Marx», en *Marxismusstudien* I (1954), p. 71: «Dämonisierung des Kapitals». Este último publica en 1957 *Der Christ und das*

«Bestia» del *Apocalipsis*, o bajo otras advocaciones (Moloch, Mammón, Baal, etc.). Estas referencias «metafóricas», si se las toma *sistemáticamente* en serio, producen como resultado un discurso paralelo al discurso económico-filosófico central de Marx. Denominaremos a este discurso «metafórico» paralelo: la *teología «metafórica» de Marx*. El tema nunca ha sido tomado en serio, y, al menos y por ello, creemos que vale la pena correr el riesgo de lanzar la hipótesis. Pero, téngase en cuenta, la metáfora, el símbolo, no producen nuevo conocimiento filosófico-económico, pero «abren» un *nuevo mundo* —como dirá Paul Ricoeur—, y justamente «abren» un nuevo horizonte teológico³⁰. Si fueran metáforas sueltas, caóticas, puramente fragmentarias, podríamos hablar de que hay sólo metáforas teológicas en la obra de Marx. Pero si las metáforas tienen una *lógica*, entonces sí podemos hablar de una proto-teología o de una teología *implícita*. Marx no tuvo intención de producir una teología formalmente explícita —es necesario que esto quede claro desde ahora—. No fue, en el sentido estricto del término, un teólogo. Abrió el horizonte para una nueva teología —lo que es muy diferente—.

Valga, como ejemplo, el siguiente, que puede hacer sospechar al lector que la hermenéutica de tales «metáforas» tiene frecuentemente muchas dificultades de interpretación. En los *Grundrisse*, hablando del dinero, Marx expresa:

«[El dinero] de su *figura de siervo* (*Knechtsgestalt*), en la

Geld. Eine theologisch-ökonomische Studie, München. Peter Demetz, en *Marx, Engels und die Dichter*, Frankfurt, 1969, expresa aún su opinión sobre esta demonología (en p. 156 y especialmente en p. 417).

³⁰ El símbolo (S), aunque con menor precisión analítica, tiene una extensión y significado metafórico mayor que el puro concepto (C) unívoco (S > C). En ese plus (x) del símbolo (S = C + x) estriba justamente su capacidad de sugestión, de apertura, de

que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y *dios del mundo* de las mercancías»³¹.

Marx se está refiriendo (pero a la tradición marxista, por falta de conocimientos en esta materia, y a la tradición antimarxista, por el prejuicio del Marx antireligioso, se les pasaba desapercibido) al texto de Pablo (Flp 2,6-7), en el que leemos:

«El, a pesar de su *figura divina* (*Gestalt Gottes*)³², no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se alienó³³ a sí mismo y tomó la *figura de siervo* (*Knechtsgestalt*)»³⁴.

Puede verse cómo usa Marx el Nuevo Testamento de manera muy sutil y versada. Toma el dinero como la «inversión» de Cristo, como el Anti-cristo. Mientras Cristo era de «figura divina» y se alienó asumiendo la «figura de siervo», el dinero (en movimiento contrario), siendo de «figura de siervo», se transforma en «dios» (el fetiche). Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. Se trata de una inversión. Esta manera «metafórica» de usar temas bíblicos y teológicos, por parte de

doble sentido, de producir una «referencia» semántica connotativa más rica (aunque menos precisa).

³¹ *Grundrisse*, ed. cast. p. 156; ed. alemana p. 133.

³² En la traducción de Lutero se usa *Gestalt* para traducir el griego *morfé* (forma). Véase, por ejemplo, el *Nuevo Testamento*, Ed. Paul Pattloch, Aschaffenburg, 1963, pp. 260-261, donde se siguen usando las mismas palabras alemanas. Es decir, Marx está usando «las mismas palabras», es decir, se está refiriendo *explícitamente* al texto paulino.

³³ Lutero traduce *ekenose* por «entaüssen sich» (es decir, «se alienó a sí mismo»), de donde los maestros de teología de Tübingen enseñarán a Hegel la doctrina de la «alienación», de donde se inspirará Marx para definir su propio concepto de «alienación», que tiene históricamente un origen cristológico.

³⁴ En el *Nuevo Testamento* citado, p. 261.

Marx, obliga a una atenta lectura oblicua, que exigía una doble competencia: filosófico-económica y teológica, que nunca se daba (ni entre los marxistas, ni entre los antimarxistas prejuiciados apriori contra Marx). Sólo una lectura atenta, abierta, que descubra la lógica del discurso filosófico-económico de Marx podía imaginar esta hipótesis interpretativa.

Por ello, y deseamos dejarlo claro, no es lo mismo el carácter fetichista del capital desde un discurso filosófico y económico-político (I parte del libro), que el desarrollo de un discurso «metafórico», simbólicamente con sentido implícito teológico (II parte). Se trataría de una teología implícita, negativa, «metafóricamente» fragmentaria.

En el inicio de este segundo siglo posterior a la muerte de Marx (desde el 1983), y después de la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 y de la profunda crisis del socialismo real, los estudios sobre Marx deberán cobrar nueva fisonomía, como frontal crítica de un capitalismo que se pretende triunfante —aunque el 75% del capitalismo mundial, en el «Sur», en el antiguamente llamado Tercer Mundo, gime en la miseria de un proceso de creciente empobrecimiento sin solución en la economía de precios y mercado libre—, pero que en realidad encubre una necrofilia que le es esencial. Marx es el mayor de los críticos teóricos del capital, aun con sus «metáforas» teológicas, y este sería un nuevo aspecto, llamado, opino, a tener enorme relevancia y profunda pertinencia en el próximo futuro.

Por otra parte, concluyo con este libro una re-lectura de la obra de Marx que me ha llevado algunos años³⁵, lo

³⁵ Me refiero a mis tres obras anteriores: el comentario a la primera redacción de *El Capital* (*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985); a la se-

que me prepara a «usarlo» críticamente contra fetichismos de moda, sean fetichismos filosóficos, económicos, políticos o religiosos (incluso católicos) de nuestro final del siglo XX. Contra las profecías del «fin de la historia»³⁶ como triunfo del capitalismo, Marx se levanta contra Nietzsche cuando éste escribe:

«El nihilismo, como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que, privados de la moral, ya no tienen ninguna razón para *entregarse*, que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren Poder por su parte, *forzando a los poderosos a ser sus verdugos*»³⁷.

En efecto, Marx no dirá que «Dios ha muerto»; muy por el contrario, el capital es un «dios» bien vivo y que exige víctimas humanas. Y ante la gigantesca «deuda» («interés» que se paga al «Norte») del «Sur», hoy pareciera más actual que nunca este texto antinietzscheano –«dios» (el «fetiche») vive de la vida de los pobres del mundo–:

«La total cosificación, inversión y el absurdo [es] el capital como capital [...], que rinde interés compuesto, y aparece co-

gunda redacción: *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; y un comentario a la tercera y la cuarta redacciones: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990. Allí hemos expuesto muchas interpretaciones no usuales de la obra de Marx. Aquí expresaremos quizá la más contraria a las interpretaciones corrientes.

³⁶ Véase Francis Fukuyama, «The End of History», en *The National Interest*, octubre (1989).

³⁷ F. Nietzsche, *La Voluntad de Poderío*, Edaf, Madrid, 1981, p. 61. Es decir, para Nietzsche, los pobres deben resignarse a la desaparición, a la muerte; no hay esperanza que pueda alentarlos, y una tal Esperanza es «contra-natura». No es extraña la moda nietzscheana, tanto en Estados Unidos como en Europa –y aun en América Latina–.

mo un *Moloch* reclamando el *mundo entero*³⁸ como *víctima ofrecida en sacrificio* (*Opfer*) en sus altares»³⁹.

En este texto tenemos, de «cuerpo entero», a Marx expresando un discurso religioso «metafórico», o una «metáfora» teológica –como se quiera. Y no es el Marx juvenil, es el Marx tardío, de la segunda redacción de *El Capital*, tal como lo expondremos en el capítulo 3.2.

Esta obra, en manos de un psicoanalista, hubiera podido llamarse «El inconciente *religioso* de Marx», es decir, ese inconciente tenía un componente religioso importante, pero el «super-yo» de Marx lo censuraba y sólo lo atravesaba dicho censor por medio de «metáforas». De todas maneras, esas «metáforas» están en su discurso explícito y pueden analizarse.

³⁸ Es interesante anotar que en este aspecto («el mundo entero») es hoy más pertinente que en el siglo XIX, donde todavía el capitalismo no había llegado al horizonte mismo del «mundo» como totalidad.

³⁹ *Manuscritos del 61-63*, cuaderno XV, folio 893 (*Teorías del plusvalor*, FCE, México, t. III, 1980, p. 406; MEGA, II, 3, p. 1460).