

## 5. EL SACRIFICIO CULTUAL AL FETICHE USO DE TEXTOS BÍBLICOS

Para iniciar este capítulo, deseamos tocar en primer término un tema que arquitectoniza la interpretación global de Marx, pero que como tal es un ejercicio de la actual Teología Latinoamericana.

### 5.1. TEOLOGÍA DEL «PAN»: RACIONALIDAD SIMBÓLICA HEBREO-CRISTIANA

Como Feuerbach lo mostró acabadamente, hay una relación entre la *Esencia del cristianismo*<sup>1</sup> como comer y beber y la eucaristía: el pan consumido del banquete. Lo que ahora debemos mostrar es la relación entre celebración ritual y economía. En este párrafo 5.1, nuestro discurso se tornará entonces claramente teológico (*positivamente teológico*). Para hacerlo, tomaremos como punto de partida el relato que en la *Historia de las In-*

---

<sup>1</sup> Véase el cap. 7 sobre «Teología y Economía», donde hemos citado un texto clave de Feuerbach en el que se puede ver la manera de relacionar la economía con la eucaristía.

*dias*<sup>2</sup> describe Bartolomé de las Casas, acerca de su conversión a la causa de la justicia en el 1514, en Cuba:

«El clérigo Bartolomé de las Casas –escribe autobiográficamente– andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando sus indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose de ellos cuanto más podía».

Llegando Diego Velázquez a la villa del Espíritu Santo, y como «no había en toda la isla clérigo ni fraile», le pidió a Bartolomé celebrara la eucaristía y les predicara el evangelio. Por ello, Bartolomé se decidió «dejar su casa que tenía en el río de Arimao», y «comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura». Es importante el texto bíblico que sirvió de punto de apoyo para la conversión profética del gran luchador del siglo XVI:

«Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (Ben Sira) capítulo 34: ‘Es sacrificar un hijo delante de su padre, quitar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es la vida del pobre, el que se lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le, quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre’. Comenzó –continúa Bartolomé–, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes [los indios]. Aplicando lo uno [el texto bíblico] a lo otro [la realidad económica caribeña], determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en esta India se cometía».

A la lectura del texto bíblico Eclesiástico –del segundo siglo antes de Cristo y como testimonio de un grupo sacerdotal hebreo antifetichista, descubierto en su versión hebrea en este siglo en las cuevas de Qumrán–, Bartolomé de las Casas comenzó una ininterrumpida lucha por la justicia que sostuvo hasta su muerte, acontecida

---

<sup>2</sup> Se trata del libro III, capítulo 9; BAE, Madrid, 191, pp. 35ss. Los textos que citaremos a continuación se encuentran en esta edición y página.

en 1566. El texto del Eclesiástico (Ben Sira), deuterocanónico, en su capítulo 34, versículos 18 al 22, nos servirá como referencia para comprender cómo una «estructura simbólica» puede coincidir con la «estructura teórica» de Marx.

El texto releído por Bartolomé en Cuba expresaba: «El *pan*<sup>3</sup> es vida del pobre». En el Mediterráneo, cultura del trigo, el «pan» es la realidad y el «símbolo» del *producto* del trabajo de la persona. Es decir, es el fruto primordial de la relación persona-naturaleza, del trabajo. Esta relación se establece en el orden productivo (el *ordo* de las *factibilia*)<sup>4</sup>, al que se refiere el ofertorio de la liturgia católica, en el que se ofrece el «*pan* fruto de la *tierra* y del *trabajo* del hombre». Vemos entonces los tres términos: tierra, trabajo, pan.

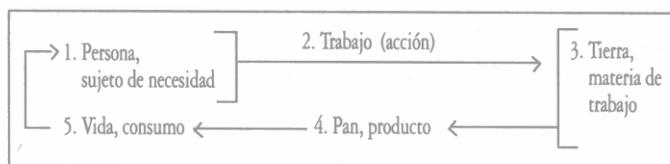
Esta relación de persona-naturaleza a través del trabajo es una relación *material*. La tierra deviene «*materia*» (*en el qué y con-lo-qué*) de trabajo. Sin trabajo no

<sup>3</sup> Cfr. artículo *ártos* (pan), Kittel, *Theolog. Woerterbuch z. Neuf. Testam.*, t. I, pp. 475-476 (bibliografía actualizada en t. X/2, pp. 993, Behm). Además consúltense: Cerhard Lisowsky, *Konkordanz zum hebraeischen Alten Testament*, Wuertt. Bibelanstalt, Stuttgart, 1958, art. *lejem* (pan), pp. 722-730; Salomon Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae*, Margolin, Leipzig, 1925, art. *lejem*, etc., pp. 637-638; *habodah* (trabajo), etc., pp. 809-810; *dam* (sangre), etc., l. 297; E. Hatch-H. Redpath, *A Concordance to Septuagint*, Akad.-Verlagsanstalt, Craz, 1975, art. *artós* (pan), t. I, pp. 160-161; W. F. Moulton-A. S. Ceden, *A Concordance to the Greek New Testament*, Ch. Scribner's Sons, New York, 1897, art. *artós*, -pp. 109-110; Abraham Eben-Shoshan, *Nueva Concordancia de la Ley, Profetas y Escritos*, Kiryath Sepher, Jerusalén, 1981, art. *lejem* (297 veces), etc., pp. 595-597, además *ranaj*, *pa/ah*, *matsah*, *pat*, etc.; art. *habodah*, etc., pp. 817-824 (como *hebed*, 799 veces); *dam*, pp. 266-268 (300 veces).

<sup>4</sup> «Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas» (Tomás de Aquino, *In Ethic. Expos.*, I. 1, lect. 1, n. 2; Marietti, 1949, p. 31).

hay tierra trabajada, hay cosmos natural, pero no hay «materia [de trabajo]». La «materia» (el materialismo sacramental) está constituida y es un *a posteriori* del *a priori* humano y subjetivo del trabajo. El materialismo cosmológico estaliniano («todo es materia») es ingenuo y fácilmente refutable. El materialismo productivo es irrefutable y sacramental: la tierra es *materia* «del trabajo». Sin tierra y trabajo no hay pan. Sin pan no hay eucaristía. Pero, ¿qué es el *pan*?

Esquema 5.1  
CIRCULO PRODUCTIVO



El pan es un pro-ducto, es aquello que se «avanza» (*pro-*) delante de la vista (*-ducto*) como un fenómeno en el mundo<sup>5</sup>. Es creación humana; es continuación de la creación divina. Es exteriorización, extrañación, alienación, materialización, cristalización, objetivación de la subjetividad humana. Es culturalización de la tierra. Es cultura, técnica, tecnología. Son los productos que nos rodean como sistema, como civilización. De todas maneras, ese «pan» es fruto de lo más digno que el mismo pan: el trabajo. En la Biblia, el trabajo se traduce por la palabra *habodah*<sup>6</sup>. Es trabajo manual (pero también es,

<sup>5</sup> Véase mi obra *Filosofía de la producción*, USTA, Bogotá, 1984.

<sup>6</sup> Cfr. artículo *érgon*, TWNT, t. II, pp. 631-653 (Bibl., t. X/2, pp. 1084-1085), Bertam; y el art. *país*, t. V, pp. 636-712, de varios autores. Es importante el art. *latreúo* (rendir culto), t. IV, pp. 58-68, Bornkamm, donde se muestra que el griego *latreía* y *latreúein* indica el hebreo *habodah* y *habad* (p. 59, línea 45; p. 61, líneas 27-28).

como veremos más adelante, el trabajo del templo: el «servicio» divino)<sup>7</sup>. El «siervo» (*hebed*)<sup>8</sup> de Yahveh es el «trabajador» del Señor. Trabajan los profetas, los fariseos, los apóstoles y el mismo Jesús. El trabajo es la acción humana digna por excelencia que objetiva en la naturaleza la dignidad del hombre. Sin trabajo, el hombre sería una pura subjetividad infecunda sin «pan» para el sacrificio: sus manos estarían vacías.

El texto de la conversión profética de Bartolomé dice que «el pan es *vida*»<sup>9</sup>. Vive vida humana aquel que es «otro» que todo otro; que es libre; que se autodetermina; que es autónomo en su existencia, que su carnalidad se moviliza para cumplir sus fines, que goza, que se satisface, que adora; que como vivo rinde culto al Dios vivo.

La vida se opone a la muerte. Toda *necesidad* es una cierta muerte (cfr. nivel 1 del esquema 5.1»). «Tuve hambre...» es la necesidad primera. El hambre es una falta-de-alimento. El pan es el alimento por excelencia. Es decir, si el pan es producto del trabajo, antes todavía es exigencia de una necesidad: se produce pan *porque* se tiene necesidad de comer. El pan es antes alimento de la vida que producto del trabajo (la relación 1->5 es más

<sup>7</sup> Véase mi artículo «Dominación-liberación», en *Concilium* 96 (1974), 6.; «Praxis liberadora» (pp. 338 ss.). Es sugestivo recordar que *látris* (de donde viene en griego el «culto») significa «salario del obrero»: rendir culto es pagar el salario al trabajador (Cfr. Kittel, TWNT, t. IV, p. 59).

<sup>8</sup> Véase mi artículo «Los poemas del Siervo de Yahveh», en *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, apéndice.

<sup>9</sup> Cfr. artículo *záo, zoé*, TWNT, t. II, pp. 834-840, y *thánatos*, t. III, pp. 7-21, ambos de Bultmann (Bibl. reciente en X/2, pp. 1094-1095). La vida (*jaiim*) es el bien supremo (Proverbios 3,16; Marcos 8,36).

fundamental todavía que la relación 2->4, del esquema 5.1). El consumo (el «comer») del producto es negación de negación: es matar a la muerte; es dar vida a la vida. «Tuve hambre, y me dieron *de comer*» es por ello, en su materialidad sacramental, el criterio *absoluto* de la ética cristiana, del Juicio Final, o de la eticidad de la praxis cristiana.

Por ello, Jesús dice, en sentido eucarístico, y por ello productivo: «Yo soy el pan de vida» (Juan 6,35). El pan que alimenta, antes de ser producto (el *maná* era un «pan del cielo»<sup>10</sup>, y por ello un don gratuito pre-económico de Dios: pan sin trabajo), es satisfactor, es goce, es vida, es ya el Reino de Dios realizado<sup>11</sup>.

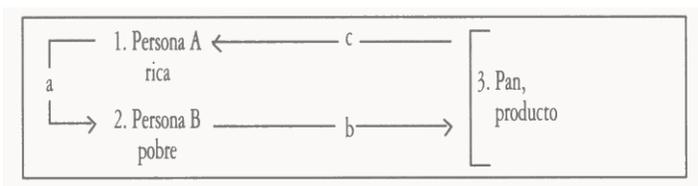
El «comer» («tomen, *coman*, este es mi cuerpo»: Mateo 2,2) es destruir el pan, despedazarlo, masticarlo, negarlo. La negación de la objetivación del esfuerzo carnal del hombre (el pan: producto) es negado para realizar la vida. La muerte del pan es la vida de la vida. El pan era como una muerte del hombre en su trabajo. Misteriosa y sagrada dialéctica de muerte-vida, de destrucción-resurrección. Lo cierto es que la vida es la causa originaria y final del pan. «Pan de vida» que alimenta y que muere al dar la vida.

No dice el texto bíblico: «El pan es la vida de la persona», sino «del *pobre*». «Persona» somos todos; los «pobres» son algunos.

<sup>10</sup> El «pan del cielo» (*ártos ek tou ouránou*: Juan 6,31, en referencia a Exodo 16,4; Nehemías 9,15; Sabiduría 16,20, etcétera. Véase *Dict. de la Bible* VI (1960), col. 965-976.

<sup>11</sup> «Dichoso el que coma en el banquete del Reino de Dios» (Lucas 14,15). El Reino es representado desde la experiencia del comer y estar saciado, satisfecho.

Esquema 5.2  
CIRCULO PRÁCTICO-PRODUCTIVO: ECONOMICO



Para entender la categoría bíblica de «pobre» hay que hacer previamente algunas distinciones. Para que haya pobres, es necesario que haya más de una persona. Si sólo estuviera Robinson Crusoe, no sería ni pobre ni rico. Ser «pobre» es situarse en un lugar muy preciso en la relación persona-persona. Si la relación persona-naturaleza es *productiva*, la relación persona-persona es *práctica (operabilia)*. La relación interpersonal es ética. La relación persona-naturaleza es técnica. La relación ética es de bondad o maldad, de virtud o vicio. La relación técnica es de eficiencia o productividad. La relación entre personas es de servicio o respeto del otro o de dominación o alienación del otro. El pecado es una relación *práctica*, ética. Para que haya un «pobre», es necesario que haya un «rico». Si no hay pobre, no hay rico; y viceversa. Es una relación dialéctica: incluye su contrario. Pero ambos términos no son equivalentes. No se puede ser rico y pobre en la misma relación *hic et nunc*. El rico es el dominador, el pecador; el pobre es el dominado, el que sufre el pecado del pecador (por ello, en dicha relación, el justo es el sujeto actual del Reino de los Cielos). La relación práctica o ética rico-pobre es de dominador-dominado (flecha a del esquema 5.2). «Pobre según el Espíritu» o «espiritual» no puede ser un rico pobre en intención mental. La «intención mental» no es el Espíritu Santo<sup>12</sup>. «Pobres de espíritu» son aquellos

<sup>12</sup> Frecuentemente se confunde «espiritual» (*pneumatikós*; cfr.

que por opción profética asumen la condición de dominados: «Siendo de naturaleza divina, se alienó a sí mismo y asumió la condición de esclavo» (Filipenses 2,6). Pero no sólo esto.

Pobre es el que ha producido o trabajado su producto (flecha *b*) para satisfacer su necesidad. El «pan» (3, del esquema 5.2), sin embargo, no regresa al productor en el consumo, sino que pasa, por un proceso de desappropriación (flecha *c*), al dominador. El dominador práctico se transforma en «rico» (puede haber un dominador que no llegue a ser rico porque, por ejemplo, libera a su dominado inmediatamente después de su acto de dominación) cuando se apropia del producto del trabajo del otro. De esta manera acumula el fruto de su trabajo y el del otro. «Rico», como categoría bíblica, no es sólo el pecador, sino el pecador estructural, histórico, económico<sup>13</sup>; es decir, aquel que usufructúa, consume, utiliza el producto del trabajo del otro como instrumento de la dominación sobre el otro.

De manera que cuando se dice «pobre», de ninguna manera se indica sólo que no tiene bienes o que tiene libertad o disponibilidad ante los bienes. Esto no es suficiente; para que haya pobre, tiene que haber también rico, dominación, producción, producto, desappropriación y

---

artículo *pneúma*, en TWNT, t. VI, pp. 330-453, varios autores) con algo meramente «mental», en la intención. Como si fuera un acto de una facultad antropológica (la inteligencia en acto). Confundir la *intentio* o intención con el Espíritu Santo es de lo que se trata. Lo *psikhikós* (ánimico o humano) debe distinguirse de lo *pneumatikós* (que procede del Espíritu Santo), en el texto de Mateo 5,3, que el traductor castellano Juan Mateos traduce correctamente: «Dichosos los *que eligen* ser pobres», y no, por ejemplo, como traduce al francés la *Biblia de Jerusalén*.

<sup>13</sup> Cfr. lo que hemos dicho sobre «pecado social», en *Concilium* 160 (1980), pp. 581 ss.

estructuración productiva de aquella dominación. Pobre es el dominado, el desapropiado estructuralmente del fruto de su trabajo.

Ahora se entiende el texto bíblico de que «el pan es la vida del pobre». El pan es el producto-alimento para el pobre-desapropiado que, necesitado, trabaja, pero no consume; su vida se objetiva en el producto, pero no regresa como vida-consumo. Cuando el pan no es vida del pobre, el pobre muere.

Cuando alguien domina a otro, es un pecado práctico, ético, como quien da una bofetada a otro irrespetuoso ante su dignidad sagrada de persona. Pero cuando alguien quita a otro el producto de su trabajo, la relación no solo es práctica (persona-persona), ni sólo productiva (persona-producto), sino práctico-productiva-económica. Se domina a otra persona, pero a través de un producto de su trabajo. El «no robarás» se encuentra así en un nivel práctico-productivo: económico. Pero, en última instancia, nos remite al «no matarás». El texto bíblico de la conversión de las Casas indicaba: «El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre». La lógica de la teología hebraica es coherente: si el pan consumido es vida, el pan no consumido deja en el sujeto que trabaja (y que se des-vive objetivando su vida en el producto) la pura negatividad de la necesidad necesitante: la muerte. El pan producido, robado al productor y no comido por él mismo, es «pan de muerte» para el ladrón –y «quien lo come, come su perdición», dirá san Pablo–.

Por ello, la muerte es el fruto del pecado, en su primer sentido y radical; quien domina al prójimo y le quita el fruto de su trabajo, lo deja en su hambre: «Tuve hambre, y no me dieron de comer» es el criterio absolu-

to de la Perdición Eterna. Dejar al productor sin su producto es asesinar, matar, destruir la epifanía de Dios, tanto de su revelación como de su culto<sup>14</sup>: el otro dominado, el pobre.

Los indígenas del río Arimao debían entregar a Bartolomé, como tributo y bajo la violencia de la dominación, una parte del trigo y de su tiempo de trabajo en el sistema económico del *repartimiento*, la encomienda. Bartolomé entendió, entonces, «la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes»<sup>15</sup>; y descubrió «la ceguera, injusticias y tiranías que cometían» los conquistadores. Descubrió de pronto que el «pan» que pensaba ofrecer en el culto había sido arrebatado a los pobres; que era pan no consumido; que era asesinar a los indios arrebatárles el fruto de su trabajo. Y como estaba «por decirles misa», les predicó a los europeos que «no se podían salvar» si trataban de esta manera a los indios. Vio entonces la relación entre la liturgia eucarística y el sistema económico de opresión. Vio el pan manchado de sangre.

Se cuenta de san Francisco Solano, OFM, predicador en el Perú y Argentina en el siglo XVI, que, una vez, cuando fue invitado por unos conquistadores a comer, al bendecir la mesa tomó un pedazo de pan y lo apretó en sus manos, y éste comenzó a gotear sangre. El franciscano exclamó entonces: «Esta sangre es la de los indios».

---

<sup>14</sup> Cfr. mi artículo «Dominación-Liberación», en *Concilium* 96 (1974), sobre el pobre como «epifanía» (pp.345-347). Pero el pobre es igualmente la epifanía del culto: el servir al pobre es servir a Dios: dar de comer al hambriento es ofrecer dicho pan a Dios mismo. Dios se nos revela por el pobre, y nosotros le rendimos culto *por* el pobre (el «círculo práctico» de la revelación-culto).

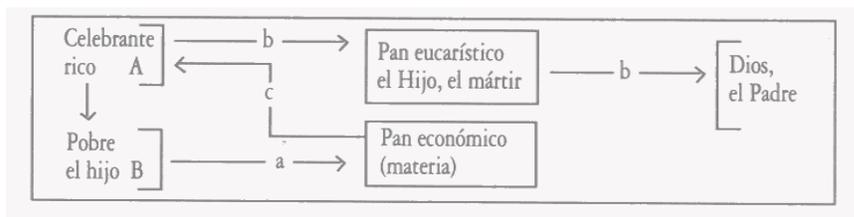
<sup>15</sup> Texto de la cita de la *Historia de las Indias*, libro III, capítulo 109.

y se retiró a su convento sin comer bocado, dejando a los ricos europeos confundidos y espantados<sup>16</sup>.

Entiéndase bien: el pan de la eucaristía, el pan preparado para el banquete, es pan *real*; es *realmente* producto de algún trabajo histórico, concreto, humano. En efecto, ofrecer algo a Dios tiene no sólo un sentido sacramental, si por sacramento se entiende un «signo *sensible (material)* de la gracia» que indica la relación persona-naturaleza (agua, aceite, sal, pan, vino), sino también *económico*. Dar, ofrecer, intercambiar, regalar o robar algo a otro es una relación económica. Ofrecer a Dios un pedazo de pan «Te ofrecemos, Señor, este pan, fruto de la tierra y del trabajo», del ofertorio católico) es un acto de culto, de *economía teologal*<sup>17</sup>

Esquema 5.3

RELACIONES PRODUCTIVAS-PRÁCTICAS DEL CULTO: LA EUCARISTIA



Bartolomé (conquistador, *A* del esquema 5.3.) había desposeído al indio (el pobre explotado, el hijo de Dios, *B*) del fruto de su trabajo. El trabajo del indio (flecha *a*) no vuelve al indio como vida, sino como apropiación del

<sup>16</sup> El franciscano había dicho después: «Yo no puedo comer en la mesa que se come el pan amasado con la sangre [la misma metáfora que usará Marx frecuentemente] de los humildes y de los oprimidos» (E. de Vidal de Battini, «Leyendas de San Francisco Solano», en *Selecciones folklóricas Codex* [Buenos Aires], V [1975], p. 78).

<sup>17</sup> Cfr. mi artículo citado en *Concilium* 152, esquema en p. 216.

dominador (flecha *c*). Ese pan robado es, ahora, el *mis-*mo pan, colocado en el altar (flecha *b*) como «pan eucarístico». El profeta latinoamericano entendió la dialéctica económica-eucarística en el texto bíblico del Eclesiástico, cuando leyó que «es sacrificar al hijo en presencia de su padre robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo roba es homicida». y poco antes podemos leer en la *Historia de las Indias*, en el texto ya citado: «El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos».

La identidad del pan-producto del trabajo cotidiano, cambiado e intercambiado, respetado o robado, y el pan del altar queda confirmada. El *pan económico* es el mismo *pan eucarístico* para ser ofrecido. En el pan está la vida del trabajador objetivada (el «valor» como categoría científica en Marx), su sangre («metáfora» frecuentemente usada por Marx en el mismo sentido), su inteligencia, su esfuerzo, su amor, su goce, su felicidad, el Reino. Arrebatarse injustamente dicho pan y ofrecerlo a Dios es de lo que se trata. Para que ese pan devenga la «ofrenda» a un Dios justo, tiene que ser «Pan de vida», pan que haya saciado el hambre, consumado, alimentado, negado la negación de la muerte, de la necesidad, de la dominación, del pecado; pan de justicia.

Ahora puede entenderse el significado de la idolatría o el culto al demonio, a Satán, en la Biblia. Quien ofrece a Dios un pan robado al pobre, sacrifica al ídolo la vida del pobre. El pobre es el «hijo» (el indio) y el celebrante (Bartolomé de las Casas, el «rico») que ofrece dicho pan arrebatado al pobre en la injusticia; ofrece al «padre» («dios» o el fetiche) la vida misma de su hijo: «es sacrificar *al hijo* delante de *su padre*». El padre que anhela perversamente el sacrificio de su hijo, que desea su sangre, no puede ser un Padre de amor, sino un Ídolo sanguina-

rio, Moloch, Mammón, el Dinero, el Capital tal como lo entendía Marx<sup>18</sup>.

Por eso expresa el texto bíblico: «El Altísimo no acepta la ofrenda de los impíos». ¿Cómo podría aceptar dicha ofrenda que se sacrifica al Ídolo, al Fetiche, a Satán? Dios no desea que se le ofrezca la vida del hijo asesinandolo en su presencia. Dios desea la vida del hijo como existencia libre; desea justamente como culto aceptable que se niegue la muerte del dominado: la necesidad del pobre, del oprimido<sup>19</sup>. Dar de comer al hambriento, devolver la vida al «muerto», dar la vida al que le falta vida es el culto que ama el Altísimo. El culto fetichista ofrece al Ídolo el pan robado, la sangre del pobre; el culto eucarístico ofrece al Padre de bondad el pan de justicia, el pan que ha saciado el hambre:

«Los creyentes vivían *todos unidos* y lo tenían todo *en común*. Vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según sus *necesidades*. A diario frecuentaban el templo en grupo. Partían el *pan* en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» Hechos 2,44-46).

El pan eucarístico de la «comunidad de creyentes» era un pan que había saciado la *necesidad*, en la justicia («los repartían...»), en la alegría del consumo, del comer, de la satisfacción. Era un pan de vida, comunitario, de amor. Es la utopía del cristianismo originario y la utopía del Reino último; es el horizonte de comprensión crítica

---

<sup>18</sup> Hemos visto en el examen de religión del bachillerato de Marx, en 1835, cómo Cristo era para el estudiante judío-luterano de Tréveris «la más viviente comunidad»: paradigma de un Cristo que comunica la vida, y no que la «chupa» para vivir de sus víctimas. Cristo era, para el joven Marx, la víctima que daba la vida a todos: paradigma de «expansión de vida», y no de «sacrificio sustantivo de muerte».

<sup>19</sup> Véase mi *Ética comunitaria*, caps. 1.6, 2.8, 4.6, 12.6-12.10, donde aplico esta «lógica» de Marx en una teología económico-eucarística de vida-muerte.

de todo sistema económico histórico, justicia como *condición práctica de posibilidad* de la celebración eucarística que salva.

El pan que es comido da la vida en su propia destrucción, en su consumirse, en su negación. La muerte del pan es el origen de la vida del que lo recibe. Jesús es el «pan de vida»:

«El hijo del hombre no ha venido a que lo sirvan, sino a servir y a dar la vida en redención de la multitud» (Mateo 20,28).

Servir (*diakonein* en griego traduce el *habodah* hebreo) es trabajar y rendir culto. El «servidor» (diácono y trabajador) lucha por Dios, y en ello se rinde culto a Yahveh. El «trabajo» histórico de Cristo no fue solamente para producir como artesano productos (casas, mesas, sillas, que debió fabricar en Nazaret), sino que hizo de su propia corporalidad carnal el producto ofrecido al Padre para que la «multitud»<sup>20</sup> llegara a ser un «pueblo»<sup>21</sup>. Dar vida no va sin muerte. Jesús mismo es la vida (Juan 11,25), y es el pan (Juan 6,35) que se ofrece al Padre: «Tomen, coman, este es mi cuerpo» (Mateo 26,26). Su «cuerpo», su «carne» (la *basar* hebrea no es el *soma* griego) misma de mártir se transforma histórica-

<sup>20</sup> Cfr. artículo *okhlós*, en TWNT, V, 582-589, Mever-Katz (Bibl., X/2, p. 1208). Es todo el tema del *ham haarets*, la «masa» (Marcos 3,20; Lucas 5,1; Mateo 13,2; Hechos 7,19; etc.). Es un grupo de hombres sin organización, sin destino, sin conciencia, sin memoria histórica.

<sup>21</sup> Cfr. artículo *laós*, en TWNT, IV, 29-35, Strathmann. La palabra hebrea *ham* aparece en el texto bíblico más de 2.000 veces, como *coi* aparece sólo 40 veces, y como *lhom* 11 veces. El «pueblo» tiene ya el sentido de una comunidad con unidad, en alianza, con memoria histórica, con destino, con esperanza. Es una categoría positiva, como en la teología rabínica «pueblo santo» (*ham gadosh*).

mente en el «don». Ahora, la corporalidad, la carnalidad, el ser mismo del profeta, en la historia, en las contradicciones de clase entre ricos y pobres, en la coyuntura política, en el jugarse por los oprimidos, en el oponerse a los dominadores, a sus ejércitos, a sus armas... ahora es la carne del Redentor la que se ofrece en el altar de la historia: «Allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio» (Juan 19,18). Su cuerpo suspendido es ahora el «pan» para *vida* de la multitud.

El «cuerpo» del pobre muere cuando el pan le es arrebatado: el hambre como desapropiación del pan del trabajo. Interponer el propio «cuerpo» (material) entre el pobre y el rico, entre el dominador en favor del dominado, es hacer del propio «cuerpo» el objeto del brutal acto dominador, acto mortal, el acto mismo satánico del Fetiche, del Ídolo. El Fetiche vive de la sangre del pobre: la vida del Ídolo es la muerte del pobre. Arrebatarse la vida del Fetiche por la justicia es matarlo. Pero el Ídolo antes de morir mata. Mata al mártir (al que testimonia al pobre la posibilidad de consumir el pan de su trabajo: el Reino como banquete en la justicia) que lucha por la vida del pobre. La vida del pobre es el pan; luchar para que tenga su pan es arriesgar el propio «cuerpo» como objeto de la violencia del pecado, de la dominación del Ídolo. El Ídolo desea la vida del Hijo, su muerte. El hijo ofrenda la vida que le arrebatara el Ídolo al Padre, que no desea su muerte, pero la recibe porque la muerte del justo, del pobre, del Hijo, es el pasaje de la muerte a la vida; pasaje por el desierto de la esclavitud de Egipto a la Tierra prometida, tierra de esta tierra y tierra escatológica del Reino, que ya ha comenzado cuando el pobre come, cuando sacia su hambre, en la historia: es la revelación de la víctima inocente.

Cristo se identifica con el cuerpo material, con la carnalidad sufriente y necesitada del pobre: «Cada vez

que lo hicieron con uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicieron conmigo» (Mateo 25,40). Pero Cristo se hace «pan» de la historia y ofrece su cuerpo por la liberación de los pobres. De la misma manera, Mons. Antonio de Valdivieso en el siglo XVI en Nicaragua, o Mons. Oscar Romero en el siglo XX en el Salvador. El pan de justicia hizo que Mons. Romero se identificara con la lucha del pueblo salvadoreño para que el pobre recuperase el fruto de su trabajo. Pero el Ídolo, sus ejércitos, arrebataron la vida del cuerpo del profeta, lo mismo que antes habían arrebatado la vida del cuerpo del pobre al robarle su pan. Mons. Romero podía celebrar la eucaristía porque su pan eucarístico era un pan económico en la justicia. Él había predicado a los militares y a la Junta demócrata cristiana que no reprimieran más el cuerpo pobre de su pueblo. En respuesta, asesinaron su cuerpo de mártir inocente. Con esto se cumplía, una vez más, la profecía de Jesús, que ligaba la vida del mártir con la liturgia: «Llegará el día en que todo el que les quite la *vida* creará rendir *culto (latreian)* a Dios» (Juan 16,2).

El que quita la vida al cuerpo del mártir –que antes había quitado por la dominación y el robo la vida del cuerpo del pobre– rinde un sacrificio al Fetiche. Por ello Cristo dice «creerán», es decir, pensarán rendir culto a Dios, pero en verdad rendirán sacrificio al Fetiche.

## 5.2. UN TEXTO BÍBLICO CENTRAL EN EL PENSAMIENTO DE MARX: MATEO 6,19-24

Veamos ahora cómo Marx trabaja ciertos textos bíblicos, para enfrentar posteriormente el desarrollo del tema expuesto en el párrafo anterior dentro del discurso marxista.

En efecto, Marx muestra en su teología «metafórica» que el capital tiene una pretensión idolátrica de eternidad, de incorruptibilidad, de permanencia; que es un fetiche que exige un sacrificio. El descubre en los *Grundrisse* en 1857 (y lo corrobora en los *Manuscritos del 61-63*, y posteriormente en la cuarta redacción de *El Capital*), que aunque el dinero se «niega» (se pierde) al comprarse algo con él en el mercado, ciertas mercancías, y aunque lo mismo acontece con la mercancía al ser «negada» al productor (ya que la consumirá el comprador), sin embargo algo se «conserva» y «perdura» como proceso: el valor como tal<sup>22</sup>. Con motivo de esta temática, aunque ya antes del 1857 Marx la usaba en un sentido ético general, Marx echará mano frecuentemente del texto del evangelio de Mateo:

«Déjense de acumular riquezas [*tesoro*] en la tierra, donde la polilla y el gusano las echan a perder [...]. Si eres avaro, toda tu persona es miserable. y si por compartir tienes sólo miseria, ¡qué miseria tan noble! Nadie puede estar al servicio de dos Señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se apegará a uno y despreciará al otro. No se puede servir a Dios y a Mammón [el dinero]»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Véanse mis obras: *La producción teórica de Marx*, cap. 6.4, pp. 131ss.; y *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3, pp. 57ss.: «El valor existe primeramente como dinero, después como mercancía y posteriormente de nuevo como dinero. El cambio de estas formas aparece como su propio proceso, o el valor tal como se manifiesta aquí es el valor en proceso, *sujeto* de un proceso» (*Manuscrito del 61-63*; MEGA, II, 3, p. 10).

<sup>23</sup> Al menos Marx cita este texto de Mateo, o parte de él (inclusive las referencias al fetiche Mammón), al menos en quince ocasiones, en MEW, EB I, p. 549; I, pp. 101 y 373; II, p. 345; III, p. 103; V, p. 421; VIII, p. 527; *Grundrisse*, ed. Dietz, 1974, p. 142; *Ibid.*, p. 898; MEW XII, p. 552; XIII, pp. 107, 133 y 203; MEGA, II, 6, p. 564, nota 6 (I/3, p. 765, nota 76); XXXIV, p. 302. Heinrich Peter Rhein, *Die kulturtheoretischen Ansätze in den Frühschriften von Karl Marx*, Tesis Doctoral, Bonn, 1966, p. 215, indica cómo se usa Mammón en la tradición judía.

Esta exigencia ética del famoso Sermón de la Montaña, que tan constitutivo es del mensaje cristiano en general, y en particular con respecto a la pobreza (que siempre acorraló a Marx en su vida concreta), debe considerarse paradigmático en la biografía subjetiva y en la producción teórica objetiva de Marx. Así, en 1844 escribe, como crítica al puritanismo:

«La economía política, la ciencia de la *riqueza* es, por tanto, a la par con ello, la ciencia de la abstinencia, del ayuno, del *ahorro* [...] Cuanto menos comas y bebas, cuantos menos libros leas, menos vayas al baile, al teatro y a la taberna, menos pienses, ames, teorices, pintes, pesques, etcétera, más *ahorrarás*, mayor será tu *tesoro que no echarán a perder ni la polilla ni el gusano*, mayor será tu *capital*. Cuanto menos seas tú, cuanto menos exteriorices tu vida, más *tendrás*, mayor será tu vida *enajenada*, más esencia enajenada acumularás»<sup>24</sup>.

Como puede observarse, Marx tiene el mismo criterio del Sermón de la Montaña. Es despreciable el avaro, ahorrador, rico, negador de la vida. Es noble el que come y bebe —¿referencia al cuerpo y la sangre de Feuerbach y la eucaristía en *La esencia del cristianismo?*—, lee libros, baila, va al teatro y la taberna, piensa, ama, teoriza, pinta y pesca; el que sabe vivir, que es también un autorretrato de Marx, que en su pobreza sabía afirmar la vida en su vida cotidiana, como nos cuentan sus biógrafos. El avaro, para el evangelio, y para Marx, es innoble.

Tomemos algunos otros ejemplos para ver cómo Marx invierte el sentido del evangelio, que ha sido para Marx invertido por el puritanismo, mostrando una vez más que lo «divino» es ahora lo satánico, lo fetichista. Por ejemplo, en la *Ideología alemana* leemos:

«Vemos, pues, cuán santos son los designios que guían a san Max, al pasarse al campo del egoísmo. No son los bienes de este mundo, no son los tesoros que la polilla y el gusano

<sup>24</sup> *Manuscritos del 44*, III (OF, I, p. 629; MEW, EB I, p. 549).

echan a perder, no son los capitales de sus Co-únicos, sino los tesoros del cielo, los capitales de Dios, de la Verdad, de la Libertad y la Humanidad»<sup>25</sup>.

En los Grundrisse dice aún más claramente:

«Si ya el dinero es en todas partes mercancía universal desde el punto de vista espacial, lo es ahora también desde el punto de vista temporal. Se conserva como riqueza en todo el tiempo. Posee una duración específica. Es el tesoro que no echan a perder ni la polilla ni el gusano [...] El culto al dinero (*Geldskultus*) tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus auto-sacrificios (*Selbstaufopferung*): la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno (*ewigen*). De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero»<sup>26</sup>.

#### Esquema 5.4

#### REINTERPRETACION DE LA "ETERNIDAD" DE LA METÁFORA DEL EVANGELIO

	Evangelio de Mateo 6	Para Marx
Nivel 1	a. "...polilla" (negativo, temporal)	a'. Negativo mercantilista
Nivel 2	b. "tesoro eterno" (positivo)	b'. Negativo, fetiche capitalista
Nivel 3	c. ----	c'. Positivo, tácito

El nivel 2 del evangelio (*b*) es interpretado por Marx como una inversión del evangelio, como el fetiche del cristiano capitalista (*b'*). Lo «eterno» del evangelio se transforma ahora en satánico. Es decir, Marx otorga el carácter de eternidad no a la «riqueza» *del cielo* (como en el evangelio, porque ha sido invertida prácticamente

<sup>25</sup> Grijalbo, Barcelona, p. 128; MEW 3, p. 103.

<sup>26</sup> Ed. cast., I, pp. 167-168; ed. alem., pp. 142-143. Marx relaciona en el texto de Misselden, que coloca a continuación, la historia del viejo Jacob (que se encuentra entre sus «metáforas» teológicas preferidas).

por el cristiano), sino al capital mismo (es decir, lo presenta con su pretensión fetichista de inmortalidad: «dios» *celeste* en la tierra). Es entonces un *tertium quid* entre el mero dinero perimible (que se gasta al comprar y vender, *a* y *a'*) y la eternidad tal como la entiende el evangelio (*b*) (al que Marx no se refiere, ni afirmando ni negando su sentido, sino modificándolo «metafóricamente» y creando con ello una nueva figura): se trata de la perennidad que el «tesoro» inicia y que presagia la eternidad de la circulación del valor que se valoriza, el capital, el «fetiche» (la «Bestia», el demonio terrestre):

«Por último, en cuanto existencia estática (*ruhendes*) del valor, en cuanto materia de tesaurización, su relativa *indestructibilidad* (*Unzerstörbarkeit*), su duración eterna (*ewige*), su propiedad de no oxidarse al contacto con el aire ('tesoro...que ni la polilla ni el gusano echan a perder') [...]»<sup>27</sup>.

Buchbinder<sup>28</sup> analiza en detalle ocho ejemplos en los que Marx usa el texto de Mateo 6, y muestra el tipo de comparaciones y modificaciones en la interpretación, parte por parte, del texto bíblico<sup>29</sup>.

Cuando Marx habla de «tesoro», «atesoramiento» o «atesorar», se está refiriendo a Mateo 6. Así, por ejemplo, en la *Contribución a la crítica*, del 1859, en el párrafo «Atesoramiento», cita a Boisguillebert:

«Han convertido en un ídolo a los metales (el oro y la plata) [...] para transformarlos en deidades, a las cuales se han *sacrificado*, y se les siguen *sacrificando* aún, mayor número de

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, p. 158; p. 898.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, *supra*.

<sup>29</sup> Los textos son: MEW, EB 1, p. 549; MEW 2, p. 345; MEW 3, p. 103; MEW 5, p. 421; *Grundrisse*, p. 142; *Ibid.*, p. 898; MEW 13, p. 10; MEW 13, p. 133.

bienes y de necesidades de importancia de las que jamás había *sacrificado* a sus falsos dioses la ciega antigüedad»<sup>30</sup>.

Ese tesoro es venerado como el fruto del sufrimiento del asceta, como un martirio meritorio, al que se refiere Marx «metafóricamente»:

«Nuestro ates orador aparece como *mártir* del valor de cambio, como *santo asceta* en la cúspide de la columna metálica»<sup>31</sup>.

Pero, lo más importante del texto de Mateo 6 es el reiterado uso de la denominación «Mammón» para designar el capital mismo, aunque en su juventud se refería a la riqueza en general:

«¿O acaso, cuando decís que hay que dar al César lo del César ya Dios lo de Dios, no consideráis como rey y emperador de este mundo, no sólo al Mammón de oro<sup>32</sup>, sino también [...] a la libre razón?»<sup>33</sup>.

Podemos concluir, entonces, que Marx *ha abierto*, gracias a su metáfora, un ámbito nuevo de reflexión teológica: entre la riqueza perimible terrena (el dinero mercantil) (*a* del esquema 5.4) y la riqueza eterna del cielo del cristiano (del evangelio) (*b*), el ámbito satánico del capital (que se inicia con el atesoramiento del dinero originario) (*b'*), que es una riqueza que goza de cualidades cuasi-celestes de indestructibilidad (ya que sin negarse circula de determinación en determinación), pero en la tierra. Esta riqueza celeste / terrestre es el fetiche, el demonio en la tierra, la Bestia del Apocalipsis, manifesta-

<sup>30</sup> *Zur Kritik*, II, III, a); Siglo XXI, p. 114; MEW 13, pp. 104-105.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 123; p. 111. Se refiere a san Pedro Estilita, que vivía en una columna.

<sup>32</sup> Aquí pareciera que pasa inadvertidamente a la «metáfora» del «becerro de oro» (Exodo 32, lss.).

<sup>33</sup> Además de Mateo 6,24, Mammón se encuentra citado en Lucas 16,9,11 y 13.

ción del Dragón (el demonio celeste). Lo que para el cristiano fetichista es divino (*b*), es para Marx criticado como satánico (*b'*). Es decir, quiere mostrar la contradicción *necesaria* en la que cae el cristiano que es capitalista.

### 5.3. OTROS TEXTOS BÍBLICOS USADOS POR MARX

Queremos referirnos en este párrafo a algunos textos bíblicos que indican bien la manera como Marx los usa *abriendo un nuevo campo hermenéutico* desde sus «metáforas» aparentemente inocentes.

En primer lugar, el texto de Mateo 8,22, que dice: «Jesús le replicó: Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos».

En un texto de su juventud, cuando deja Alemania y comienza su largo exilio, en 1843, le escribe a Ruge con sumo patetismo:

«Dejad que los muertos entierren a los muertos y los lloren. Pero es una suerte envidiable la de los primeros que penetren en la nueva vida; esa suerte será nuestra. 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 estudiar bien a este Señor del mundo (*Herrn der Welt*)»<sup>34</sup>.

En el *Dieciocho Brumario* vuelve sobre el tema:

«La revolución social del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para alcanzar su propio contenido»<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Carta a Ruge, de mayo de 1843 (OF, I, p. 445; MEW 1, p. 338). El «Señor del Mundo» es, evidentemente, el demonio, satán, el «Príncipe de este Mundo», Mammón.

<sup>35</sup>MEW 8, p. 11.

Pero todavía con un sentido mucho más económico, y con respecto a los obreros desalojados de sus trabajos, en la obrita *Trabajo asalariado y capital*, del 1849:

«A los señores capitalistas no les faltarán *carne y sangre* (*Fleisch und Blut*) explotables, y dejarán que los muertos entierren a los muertos»<sup>36</sup>. «Pero el capital no vive sólo del trabajo»<sup>37</sup>. Este *Señor*<sup>38</sup>, a la par distinguido y bárbaro, arrastra consigo a la tumba [en aquello de "deja que los muertos *entierren* a los muertos"] los cadáveres de sus esclavos, hecatombes enteras de obreros que sucumben en las crisis»<sup>39</sup>.

El texto bíblico es usado para indicar el paso a un orden nuevo, o al capital como una tumba de la vida del obrero. En este segundo sentido, negativo, se interpreta el texto en clave satanológica: ahora el capital subsume «carne y sangre» y la entierra en su propio seno (el valor que se valoriza): Satán muerto que vive de la vida del obrero.

En segundo lugar, un texto como el del Salmo 42, 2-3, cuando canta: «Como busca el ciervo corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío; tiene sed de Dios, del Dios vivo».

En su juventud, el Marx periodista se refiere a este

<sup>36</sup>Ediciones de Cultura Popular, México, 1985, pp. 111-112; MEW 6, p. 421. Hemos subrayado «carne y sangre» -tan frecuente en Marx- para recordar el sentido de la antropología bíblica, donde las categorías son «toda la persona» = *carne*, y la «vida» = *sangre*; y no los griegos «cuerpo-alma».

<sup>37</sup>Referencia al texto que enuncia: «No sólo de pan vive el hombre».

<sup>38</sup>En clara referencia a los «dos Señores» del texto de Mateo 6, como hemos visto más arriba (es decir, el demonio, Mammón).

<sup>39</sup>*Ibid.*, pp. 113-114; p. 423. Puede observarse el sentido sacrificial, cultural, en aquello de el «capital *vive*» del trabajo (es decir, se alimenta, subsume, incorpora trabajo vivo).

salmo en algunas ocasiones<sup>40</sup>, pero es en los *Grundrisse* donde cobra sentido económico:

«En la crisis –después del momento de pánico–, en el período de paralización de la industria, el dinero está fijo en las manos de los bankers, billbrokers, etcétera, y así como el ciervo brama por agua fresca, brama él por un field of employment, para poder valorizarse como capital»<sup>41</sup>.

Recuérdese que el «ciervo» busca al «Dios vivo» en el salmo; ahora busca dinero; es decir, el dinero es el nuevo «dios vivo» al que se está metafóricamente refiriendo Marx: el demonio. Invierte aquí nuevamente el sentido bíblico, pero con la misma lógica de los textos anteriores. Aún más clara «metáfora» se presenta en *El Capital*, I, cuando explicando la situación de crisis, escribe: «Como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por dinero, la única riqueza»<sup>42</sup>.

La analogía metafórica, una vez más, *abre un nuevo campo de significación* que no está presente en el texto bíblico. En la Biblia, la equivalencia es: ciervo / alma, agua fresca / Dios. Ahora es ciervo / capitalista, agua fresca / Fetiche (dinero, capital). En lugar de «Dios» (*b* del esquema 5.4) se encuentra ahora el «Demonio» (*b'*); en lugar del deseo del alma, del místico, de estar con Dios, ahora se encuentran la avaricia, la codicia, el deseo irrefrenable de dinero, capital, la «nueva deidad».

Marx usa, también, el texto de Romanos 9,16 en un sentido «metafórico» propio. La cita bíblica es la siguiente:

<sup>40</sup> Por ejemplo en 1848 (MEW 5, p. 245). .

<sup>41</sup> Ed. cast., II, p. 132; ed. alem., p. 515.

<sup>42</sup> Siglo XXI, 1/1, p. 169; MEGA, II, 6, p. 159.

«¿Qué se concluye? ¿Dios es injusto? ¡De ninguna manera! De hecho, él dijo a Moisés: ‘Tendré misericordia de quien yo quiera y compasión de quien yo quiera’. En consecuencia, la cosa no está en que *uno quiera o se afane*, sino en la gracia de Dios».

Marx usa ese texto, de nuevo, en un sentido particular, *abriendo un nuevo campo semántico* en sus «metáforas». En la propia *Ideología alemana* cita explícitamente este texto bíblico<sup>43</sup>, que ha usado algo antes de manera «metafórica»:

«El poder social [...] se le aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno [...] ante lo que *uno quiera o se afane (Wollen und Laufen)*<sup>44</sup> no cuenta, y lo que *uno quiera o se afane* es dirigido por una serie de fases y etapas de desarrollo independientes»<sup>45</sup>.

La expresión paulina es usada en el sentido de que, se tenga o no conciencia, en cualquiera de los dos casos hay un desarrollo profundo de las estructuras sociales que no depende de dicha conciencia (como la «gracia» o «misericordia» de Dios no depende de que «uno quiera o se afane», según la teología luterana del *simul justus et peccator*). Pero nuevamente invierte ahora el sentido. La «gracia» de Dios es lo que está más allá de la libertad; ahora en cambio son las estructuras del capital, del fetiche mismo; crítica del puritanismo. Poco después, Marx cita explícitamente a Romanos 9,16<sup>46</sup> para criticar a Stirner, y luego escribe:

«Si todos los burgueses, en masa y al mismo tiempo, burlasen las instituciones de la burguesía, dejarían de ser burgue-

<sup>43</sup> Ed. cast., p. 184; MEW 3, p. 146.

<sup>44</sup> Estas expresiones alemanas son de Romanos 9, 16.

<sup>45</sup> *La ideología alemana*, ed. cast., p. 36 (texto corregido); MEW 3, p. 34.

<sup>46</sup> *La ideología alemana*, p. 184; p. 146.

ses, actitud que a ellos, naturalmente, no se les ocurre adoptar y que en modo alguno depende de que *uno quiera o se afane (Wollen oder Laufen)*»<sup>47</sup>.

De nuevo, y como en el ejemplo anterior, las estructuras sociales (aquí negativas, porque son capitalistas) se refieren a la «gracia» de Dios (pero, en concreto, serían las estructuras del capital, es decir, del demonio: se produce entonces nuevamente una inversión: donde la Biblia habla de Dios, Marx habla del demonio, que es el «dios» *real y cotidiano* de los cristianos burgueses). De nuevo:

«[...] Creando con ello la apariencia de que la posición de los individuos ante el poder del dinero es asunto que depende puramente de lo que *uno quiera o se afane (Wollen oder Laufen)*»<sup>48</sup>.

La cuestión tradicional de la predestinación luterana y calvinista es colocada entonces en la línea crítica contra el puritanismo, con respecto a la determinación, siempre relativa y nunca absoluta, de las estructuras socio-económicas con respecto a la conciencia, aunque esto pudo ser, en buena parte, la posición de Engels. Dios (*b* del esquema 5.4) se transforma en Satán (*b'*), el fetiche, el capital.

Hay un texto bíblico, el Salmo 115, al que nos hemos ya referido en otro lugar, que atraviesa, como Mateo 6,19, toda la producción de Marx sobre la cuestión del fetichismo. El Salmo 115,4-7 expresa:

«Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, *hechos de la mano* de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven,

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 20; p. 164.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 42; p. 381.

orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan, no tiene voz su garganta»<sup>49</sup>.

Al que se refiere Marx, por ejemplo, cuando escribe:

«La provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los *fetiches*, que se trata de dioses salidos de *sus manos*»<sup>50</sup>.

Se sabe que «hecho» (de *factum* en latín, *fetiço* en portugués) *de la mano* es lo propio de un «producto» humano (como el «Dios» de Feuerbach), y de ahí el término fetichismo. Eso «hecho» de la mano, el ídolo, puede ser de madera, como un leño. Se lee en Isaías 44,15:

«A la gente le sirve de *leña*, toman para calentarse y también para cocer el pan. Peor, *él* hace un dios y lo adora, produce, fabrica una imagen y se postra ante ella».

A lo que no puede dejarse de referir Marx cuando escribe, por ejemplo:

«Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los *ídolos de leña* triunfarán, *ofreciéndose en sacrificio a ellos a los hombres (Menschenopfer)*»<sup>51</sup>.

Este tipo de «metáforas» se encuentra en toda la obra de Marx, especialmente en *El Capital*.

Otra obra bíblica de especial predilección en Marx es el Apocalipsis, como lo hemos indicado repetidamente. Por ejemplo, en los *Grundrisse* anota:

«Nominalmente, el oro no puede despreciarse [...], y sí un

<sup>49</sup> Las mismas expresiones pueden leerse en Isaías 40,18-29; 44,9-20; Exodo 32,31, etcétera.

<sup>50</sup> «Los debates de la IV Dieta renana» (OF, I, p. 224; MEW I, p.40).

<sup>51</sup> OF, I, p. 260; MEW I, p. 111.

cierto cuanto determinado de su propia materia: lleva *en la frente* su propio carácter determinado cuantitativo»<sup>52</sup>.

Los esclavos, como ya hemos indicado en otro lugar, tienen «en su frente» la señal de su Señor. Son marcados en signo de posesión del Anti-cristo<sup>53</sup>. Marx no ignora el texto de Lucas 20,24, pero tampoco los del Apocalipsis 7,2 («marquemos en la frente con el sello a los siervos [esclavos] de nuestro Dios»), y 13,17 explícitamente citado en *El Capital*, I, cap. 2 (1873) («hizo que los marcaran en la mano derecha o en la frente») <sup>54</sup>.

Sería de no acabar estudiar todas las referencias de Marx a los textos bíblicos<sup>55</sup>. Puede concluirse entonces

<sup>52</sup> Ed. cast., I, p. 58; ed. alem., p. 53.

<sup>53</sup> Se expresa: «¿De quién son la *imagen* y la leyenda que lleva? Le contestaron: del César. Les replicó: pues entonces lo que es del César devolvedlo al César y lo que es de Dios a Dios» (Lucas 20,24-25).

<sup>54</sup> Marx cita en su obra el Apocalipsis en los siguientes versículos, al menos: 1,4 (véase la tesis de Buchbinder, p. 243); 2,10 (pp. 162 ss.); 3,5 (p. 261); 3,11 (p. 261); 4,5 (p. 243); cap. 5-6 (p. 242); 5,2 (p. 275); 5,6 (p. 243); 5,9 (p. 162); 6,3/5/7/8 y 9 (p. 242); 7,9/10/11 y 17 (p. 381); 8,7 (p. 126); 8,13 (pp. 242 y 275); 9,11 (p. 242); 10,2/8-10 (pp. 275ss.); 12,5 (p. 93); 12,7 (p. 242); 13,7 (p. 278); 13,15/16 (p. 342); 13,17 (pp. 341-344); 13,18 (p. 89); 14,1 (p. 113); 16,14 (p. 279); 17 (p. 302); 17,3 (p. 299); 17,5 (p. 242); 17,6 (p. 299); 17,8 (pp. 279ss.); 17,12 (p. 342); 17,13 (pp. 341ss.); 20,2 (p. 261); 20,7-9 (p. 89); 22,15 (p. 283); 22,17 (p. 122)

<sup>55</sup> En la tesis de Buchbinder se indican al menos, y no es de ninguna manera una lista completa (por ejemplo no incluye Juan 15, que fue objeto de su examen de bachillerato, quizá el texto más explícito de toda su vida y que Buchbinder no trata), el siguiente número de textos (ellos mismos referidos o citados frecuentemente) por libros de la Biblia a los que Marx hace referencia en su obra: del Génesis (15 textos), del Exodo (21 textos, que pueden ser un versículo como dos capítulos completos), Números (2), Deuteronomio (3), 1 Samuel (3), 1 Reyes (3), 1 Crónicas (1), 2 Macabeos (1), Job (2), Salmos (15), Sabiduría (2), Ben Sira (3), Isaías (1), Jeremías (15), Ezequiel (14), Daniel (3), Joel (1), Miqueas (1), Mateo (41), Marcos (1), Lucas (1), Juan (19), Hechos

que había una permanente referencia «metafórica» al texto de la Biblia, que era usada dentro de la *lógica* de mostrar al cristiano su contradicción con el «evangelio», y para ello frecuentemente lo transforma metafóricamente su Dios en el fetiche.

#### 5.4. LA LÓGICA «SACRIFICIAL» DE *EL CAPITAL*

Como hemos dicho más arriba, *El Capital* tiene una estructura tal, desde el nivel «metafórico» en el que nos hemos situado, que podríamos denominarlo *sacrificial, cultural, litúrgico*. Con ello queremos indicar, simplemente, que «metafóricamente» habla Marx continuamente de un «sacrificio», de un acto por el que se «sacrifica» (se ofrenda «litúrgicamente») al trabajador, al obrero (en su «carne» y su «sangre», eucarísticamente, como la Biblia y Feuerbach lo expresaban) al fetiche, al ídolo, a Moloch (como los niños pobres sacrificados al dios fenicio), a la Bestia: el demonio corporal y visible. Pretendemos que esta estructura «simbólica», «metafórica», es totalmente simultánea, paralela, coherente, a la estructura «lógica», filosófica-económica, científica<sup>56</sup>, que Marx expone en *El Capital*.

Obsérvense las «metáforas» en los momentos esen-

---

(12), Romanos (2), 1 Corintios (19), 2 Corintios (5), Gálatas (11), Efesios (2), Filipenses (1), Colosenses (1), 1 Tesalonicenses (3), 1 Timoteo (5), 2 Timoteo (4), Tito (1), Hebreos (1), 1 Pedro (2), 2 Pedro (2), 1 Juan (3), Judas (5). Como puede observarse en la lista (donde se incluye igualmente a Engels), podría decirse que casi no hay libro bíblico al que Marx no haya hecho referencia en su obra. Sería de interés, pero sobrepasa el objeto de esta obra, estudiar detalladamente todas las referencias para poder conocer la «lógica» del uso bíblico por parte de Marx, en su conjunto. La obra de Buchbinder no llega a los resultados que desearíamos.

<sup>56</sup> Véase el cap. 14 de mi obra *Hacia un Marx desconocido*, sobre el sentido que Marx da a «ciencia».

ciales. Por ejemplo, en el capítulo inicial de la «Transformación del Dinero en Capital», al terminar, escribe:

«Abandonemos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie [...] para dirigirnos a la oculta sede de la producción en cuyo dintel se lee: No admittance except on business<sup>57</sup> [...]. El uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan»<sup>58</sup>.

Es el «cordero del sacrificio» (*Ecce homo*), al que se le puede curtir su piel, su cuero; es un esquilmarlo o matarlo como sacrificio al dios de turno. El Infierno donde el obrero será «torturado» es la misma fábrica, el «proceso de trabajo». Allí «vive» el *monstruo*:

«Al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad *muerta* de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un *monstruo* animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor»<sup>59</sup>.

Es sabido que el «monstruo» se *anima* con la vida humana, aunque no por ello deja de estar *muerto*:

«El capital es trabajo *muerto* que sólo se *reanima*, a la manera del vampiro [otra metáfora], al chupar [la *sangre* se puede chupar] trabajo *vivo*, y que *vive* más cuanto más trabajo *vivo* chupa»<sup>60</sup>.

Este proceso de trabajo es un sacrificio ritual que «devora» hombres:

«Hasta aquí hemos considerado el afán de prolongar la

<sup>57</sup> Clara referencia a la entrada del Infierno en la *Divina Comedia* de Dante, que tanto apreciaba y citaba Marx.

<sup>58</sup> *El Capital*, I, cap. 4 (1873) (I/1, pp. 213-214; MEGA, II, 6, pp. 191-192).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 236; p. 208.

<sup>60</sup> *Ibid.*, cap. 8 (I/1, pp. 279-280; MEGA, II, 6, p. 239).

jornada laboral, la *voracidad canina* del plustrabajo»<sup>61</sup>. «Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su *voracidad canina* de plustrabajo, el capital [...]»<sup>62</sup>. «Al reclamo contra la atrofia física y *espiritual*, contra la *muerte* prematura y el *tormento* del trabajo excesivo, responde el capital: ¿Habría de atormentarnos ese tormento, cuando acreciente nuestro placer (la ganancia)?»<sup>63</sup>. «El proceso de producción aparece a la vez como *martirologio* de los productores [...], un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*»<sup>64</sup>. «Se las atormentaba hasta la muerte con el exceso de trabajo... se las azotaba, encadenaba y torturaba con los más exquisitos refinamientos de crueldad; en muchos casos, esqueléticas a fuerza de privaciones, el látigo las mantenía en su lugar de trabajo... ¡Y hasta en algunos casos se las empujaba al suicidio!»<sup>65</sup>.

Es evidente que el capitalista, que funge como sacerdote del sacrificio y el mayordomo responsable de las torturas, debe igualmente ser moralmente un asceta de esta religión satánica, el puritanismo:

«Baste decir que el mundo vive únicamente de la *mortificación* que se inflige este moderno penitente de Visnú, el capitalista. No sólo la acumulación; la simple ‘conservación de un capital exige un esfuerzo constante para resistir a la *tentación* de consumirlo’. El *humanismo* [¿habrá leído este texto Althusser?] más elemental exige, evidentemente, que redimamos al capitalista de este *martirio* y de esa *tentación* [...]»<sup>66</sup>.

Para demostrar Marx el cinismo de muchos cristianos, cita un texto de Townsend, «este *delicado cura*»<sup>67</sup> anglicano, cuando escribe:

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 292; p. 249.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 318; p. 268.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 325; p. 273.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 612; p. 477. De nuevo la «metáfora» del cordero del sacrificio.

<sup>65</sup> *Ibid.*, cap. 24 (I/3, p. 948; MEGA, II, 6, pp. 678-679).

<sup>66</sup> *Ibid.*, cap. 22 (I/2, p. 738; p. 548).

<sup>67</sup> *Ibid.*, cap. 23 (I/3, p. 807, nota 90; MEGA, II, 6, p. 589).

«Parece ser una ley natural –decía Townsend– que los pobres [...] desempeñen los oficios más serviles, sórdidos e innobles de la comunidad. De esta suerte se aumenta el fondo de felicidad humana, los seres más delicados se ven libres de trabajos enfadosos y pueden cultivar sin molestias vocaciones superiores. La *ley de los pobres* –que estaba por promulgarse– tiende a destruir la armonía y la belleza, la simetría y el orden: *ese sistema establecido por Dios y la naturaleza*»<sup>68</sup>.

Marx resalta esta contradicción de los cristianos contra el evangelio, como por ejemplo cuando escribe:

«Tampoco en las colonias se desmentía el carácter *cristiano* de la acumulación originaria. Esos austeros *virtuosos* del protestantismo, los puritanos, establecieron en 1703, por acuerdo de su *assembly*, un premio de 40 libras por cada cuero cabelludo de indio [...]. El sistema colonial arrojó de un solo golpe todos los *viejos ídolos* por la borda»<sup>69</sup>. «El capital lo hace chorreando *sangre* y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies»<sup>70</sup>.

Pero volviendo al tema central de nuestra exposición, para Marx el movimiento esencial del capital es un proceso «sacrificial»:

«Este *sacrificio de vidas humanas (Menschenopfer)*<sup>71</sup> se debe, en su mayor parte, a la sórdida avaricia [...]. Una dilapi-

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 806; p. 589. Esta repugnante propuesta (que concuerda con Aristóteles y Ginés de Sepúlveda) atribuye a la ley natural la existencia de los pobres. Contra este fetichismo, Marx, «metafóricamente», levanta una *teología positiva del demonio*. Ese «Dios» que establece un tal sistema es exactamente, para Marx, el «Demonio», y para toda buena teología cristiana contemporánea.

<sup>69</sup> *Ibid.*, cap. 24; I/3, p. 942-943; p. 676-677.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 950; p. 680.

<sup>71</sup> Hemos ya visto esta expresión en el artículo de «Los debates de la VI Dieta renana» de 1842 (texto citado, OF, I, p. 250; MEW I, p. 111).

dadora de seres humanos, de *trabajo vivo*, una derrochadora no sólo de *carne y sangre*,<sup>72</sup> sino también de nervios y cerebro [...]. ¿De qué manera puede evitarse mejor este *sacrificio de vidas infantiles?*»<sup>73</sup>.

La lógica del movimiento dialéctico del concepto de capital es «sacrificial»: el trabajo vivo, subsumido en el capital y «ofrecido» como el cordero del sacrificio, objetiva su vida en el valor del producto (y da su «sangre» en la creación del plusvalor que se acumula en el capital como negación del ser, como muerte, del obrero). La acumulación<sup>74</sup> es el momento en que el sacrificio se consume, en que la vida objetivada pasa a ser, irreversiblemente, vida del capital (vida *muerta* del obrero). Para repetir lo dicho en un texto de los *Grundrisse*:

«El dinero es como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es *sacrificado (geopfert)* [...] El dinero figura efectivamente como el Moloch en cuyo altar es *sacrificada (geopfert)* la riqueza real»<sup>75</sup>.

Para Marx, esta religión «mundana», secular (que no es la «teología de la secularización» norteamericana, sino su contrario, porque es la afirmación religiosa de la aparente secularidad del capital: es la conversión, en «campo

<sup>72</sup> Hemos insistido en que esta expresión «carne» y «sangre» son los componentes hebreo-cristianos de la persona humana («carne» = persona; «sangre» = vida), y no como para los griegos «cuerpo» y «alma» (principios dualistas).

<sup>73</sup> *Ibid.*, III, cap. 5 (III/6, p. 107; MEW 25, pp. 98-99). Obsérvese, una vez más, la manera de describir a la persona humana por sus «miembros» materio-funcionales (como los describe la Biblia hebrea, y no a través de funciones, como lo hace la antropología griega): manos, ojos, nervios, cerebro, estómago, etcétera.

<sup>74</sup> «Esta ley [de la acumulación] produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital» (*Ibid.*, I, cap. 23; 1/3, p. 805; MEGA, II, 6, p. 588)

<sup>75</sup> Ed. cast., I, p. 133; ed. alem., p. 113.

religioso)» de lo antes decretado como no-religioso, secular), tiene sus adoradores, su culto y holocaustos, circulación vivificante del fetiche gracias a la sangre humana. Ahora aparece nuevamente Moloch:

«En su carácter de capital [...] le corresponde al capital toda la riqueza que pueda ser absolutamente producida, y todo cuanto ha recibido hasta el presente es sólo pago a cuenta de su apetito *all-engrossing*. Según las leyes innatas, le corresponde todo el plustrabajo que jamás pueda producir el género humano. Es el *Moloch*»<sup>76</sup>.

Moloch es el fetiche al que se ofrece sangre de las víctimas humanas (como un Huitzilopochtli fenicio). Marx se representaba el capital bajo esta figura, que comienza a reinar en el panteón de los dioses *falsos* —¿es que sugiere con ello que puede haberlo verdadero?—:

«Fue el ‘dios extranjero’ que se entronizó sobre el altar junto a los viejos dioses falsos —*ídolos* de los cuales hablaba en su carta de 1837— de Europa, y un buen día, de un empujón, los echó a todos a rodar. Proclamó la producción de plusvalor como único y último fin de la humanidad»<sup>77</sup>.

Tenemos pues, ya, el «altar» del sacrificio. Y sobre él al nuevo «dios». Un dios que tiene vida, pero vida prestada, ofrecida, acumulada:

«Si el dinero, como dice Augier, ‘viene al mundo con manchas de sangre en la mejilla’, el *capital* lo hace chorreando de sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies»<sup>78</sup>. «La inmortalidad del valor se establece en el capital [...] la inmortalidad que pasa —proceso— vida. Pero esta capacidad la obtiene el capital sólo absorbiendo incesantemente

<sup>76</sup> *Ibid.*, III, cap. 24 (III/7, pp. 506-507; III, p. 397; XXV, p. 410).

<sup>77</sup> *Ibid.*, I, cap. 24 (I/3, p. 943; I, p. 706; XXIII, p. 782). Véase en la Biblia el tema del «dios extranjero» (Génesis 35,2; Exodo 20,3; etc.).

<sup>78</sup> *Ibid.*, I, cap. 24,6 (I/3, p. 950; I, pp. 711-712; XXIII, p. 788).

cual vampiro trabajo vivo a título de sustancia que lo anima»<sup>79</sup>.

Para Marx, el capital es el fetiche que acumula *sangre* (valor) humana. En el capital circula la sangre humana, el valor.

Y «así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las *obras de su propia mano*»<sup>80</sup>. Si objetivamente existe ese «dios *hecho* por la mano de los hombres» al que se sacrifica el trabajo vivo, el fetiche exige como culto el holocausto del mismo capitalista, tal como ya lo hemos citado:

«El *culto del dinero* tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la prudencia, el desprecio de los placeres mundanos [...]. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia de acumular dinero»<sup>81</sup>. «De ahí que el acaudalado *sacrifique* al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia»<sup>82</sup>.

Puede verse que subjetivamente, como moral, Marx tiene en vista el modo burgués del cristianismo —ya que de ninguna manera, por ejemplo, el cristianismo primitivo o medieval podría tener aprecio por el «hombre abstracto», individualista, tan frecuente en nuestros días en los fundamentalismos, sectas, movimientos carismáticos—, donde la relación *individuo-dios* ha sido separado de la *comunidad*. También este cristiano recibe su socialidad del mercado, como los puritanos campesinos en

<sup>79</sup> *Grundrisse* (II, p. 162; p. 646; p. 539).

<sup>80</sup> *Ibid.*, cap. 24 (I/3, p. 771; I, p. 258; XXIII, p. 649).

<sup>81</sup> *Grundrisse* (I, p. 168; p. 232, p. 143).

<sup>82</sup> *El Capital*, I, cap. 3 (I/1, p. 163; I, p. 133; XIII, p. 147).

Véase sobre la usura el libro III, cap. 36.

Nueva Inglaterra que efectivizaban su ser «social» en el momento de la colecta del dinero en el templo –y que agradecían como bendición divina la riqueza que iban amasando, el «don» del fetiche<sup>83</sup>. Es evidente que para una religión de liberación la crítica que realiza Marx de este cristianismo que justifica al capitalismo no sólo no es contradictorio, sino intrínsecamente utilizable, porque descubre los mecanismos reales del pecado, ya que, como hemos visto:

«Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología [...] 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 [...] En la historia real, el gran papel lo desempeñan [...] la conquista, la opresión, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia»<sup>84</sup>.

Este es el idílico origen del fetiche. Para Marx, entonces, la «materia» del «sacrificio» que se ofrece al capital (el fetiche, el demonio) es el trabajador mismo, su «carne» (su personalidad que se define como corporalidad torturada y martirial) y su «sangre» (la vida objetivada como valor). Sería, según hemos visto en el párrafo 5.1, el «pan» de la ofrenda al ídolo, que es como «sacrificar al hijo delante de su padre» (Eclesiástico 34, 20), según la «lógica» simbólica (y teológica) de la tradición hebreo-cristiana: «Piensa el necio: No hay Dios [...]. Pero ¿no aprenderán los injustos que *comen a mi pueblo* como se come el *pan*?» (Salmo 14,1-4).

En efecto, el sacrificio idolátrico tal como lo entendían los profetas de Israel consistía en el inmolar hom-

<sup>83</sup> Expresión de esta teología es la obra de Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, N. York, 1982.

<sup>84</sup> *El Capital*, I, cap. 24 (I/3, p. 892; I, p. 667; XXIII, p. 741).

bres y mujeres a los ídolos, a los *baales*; el culto fetichista para Marx consiste, por su parte, en un sacrificar trabajadores al capital, al nuevo fetiche, a la Bestia del Apocalipsis, al demonio corpóreo y visible. El cristiano, capitalista, se encontraría entonces en «contradicción»: o es cristiano, y no puede adorar al demonio bajo la forma de capital, o es adorador capitalista del demonio, y debe dejar de ser cristiano.

Querriamos terminar con una referencia teológica latinoamericana. Es sabido que Franz Hinkelammert ha expuesto el sentido sacrificial de la economía neoliberal y conservadora actual<sup>85</sup>. Hay otra versión, por cierto no vulgar, que da un sentido particular a la cultura latinoamericana como «acto ritual» que se juega en un «sacrificio festivo» del todo opuesto al sacrificio como «ahorro ascético». Inspirándose en parte en Alfred Sohn-Rathel<sup>86</sup>, Pedro Morandé indica que lo propio de la cultura latinoamericana podría comenzar a describirse de la siguiente manera:

«La destrucción festiva y comunitaria del excedente económico tenía justamente este sentido de realización efectiva de la reciprocidad. Ni el culto más sanguinario ni la divinidad más arbitraria podían impedir su realización»<sup>87</sup>.

En este caso no hay acumulación. Entre los guara-

---

<sup>85</sup> En su obra *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, DEI, San José, 1977 (con traducción inglesa en Orbis, New York, y alemana en Exodus, Freiburg/Suiza).

<sup>86</sup> «Geistige und körperliche Arbeit», Frankfurt, 1970, y obras tales como las de Georges Bataille, *La parte maldita*, Barcelona, 1974, o su Teoría de la religión, Madrid, 1975, y también un Peter Berger o un Octavio Paz (en *Posdata*, México, 1970). Del mismo Pedro Morandé, *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*, München, 1982, pp. 45ss..

<sup>87</sup> *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, p. 97.

níes del Chaco (entre Brasil, Paraguay y Argentina), esta festiva celebración del excedente, «reciprocidad» comunitaria, era abundante. Los franciscanos y jesuitas sólo la institucionalizaron en las famosas Reducciones de los siglos XVII y XVIII. De todos modos, era un ethos precapitalista. Este «despilfarro *ritual* y festivo» sería lo propio para Morandé de la cultura latinoamericana, cultura popular de la religiosidad tradicional, barroca<sup>88</sup>. En síntesis, lo esencial de la cultura latinoamericana debe situarse «en el plano del *ritual religioso*, de la legitimación cúllica del trabajo y de la dilapidación festiva de los recursos económicos»<sup>89</sup>. De todas maneras, en el «rito festivo» de Morandé *no se come nada*. Quiero decir: todos son símbolos, lenguaje, cultura, hasta producto de trabajo despilfarrado, pero no hay en realidad *economía* en el sentido que hemos descubierto en Marx. Hay una eucaristía con liturgia de la palabra, pero no hay pan, ni comida, ni objetivación de vida, ni victimación del trabajador (del indio, negro esclavo, campesino explotado, obrero asalariado, marginal excluido, mujer objeto sexual, niños ideológicamente alienados...). No hay transubstanciación, porque no hay sustancia a convertir. ¡Es sólo *rito* festivo! Como el del pensamiento alemán contemporáneo –incluyendo Jürgen Habermas<sup>90</sup>–: es só-

<sup>88</sup> Morandé habla aquí, como el Documento final de Puebla (en parte de la pluma de Alberto Methol Ferré), de un «sustrato católico» de dicha cultura. Debo indicar que, en mis obras, desde el 1967, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, y en otras muchas obras (como, por ejemplo, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en Ponencias, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, pp. 63-108), he tratado repetidamente este tema, que Morandé pareciera ignorar.

<sup>89</sup> *Op. cit.*, p. 149. La tesis es por demás fecunda y digna de ser continuada y profundizada.

<sup>90</sup> Véase el cap. 7 de esta obra.

lo una sociología o una filosofía del lenguaje, una pragmática, de la cultura, sin *económica*: sin corporalidad sacrificada en su vida al Ídolo del rito (del ahorro desarrrollista y capitalista, o al festival del consumo del excedente que, aunque mucho *menos explotador*, no deja por ello de serlo en alguna medida), sin miseria y muerte como su natural consecuencia. Marx habla igualmente del sentido «ritual», como lo hemos expuesto en este capítulo, y «festivo» (así, por ejemplo, explica lo que es el *pauper* en sus dos variantes: *ante festum* y *post festum*; «antes de la fiesta» orgiástica del capital, cuando lo englute como el «cordero degollado», el pobre es inmolido en el altar de la producción del plusvalor, en el sistema de trabajo asalariado; «después de la fiesta» de Moloch, cuando lo expulsa como cuando escupimos el carozo de la fruta ya devorada, el pobre retorna a la miseria del desempleo en la marginalidad y como el ejército laboral de reserva). Hay «fiestas» y «fiestas». Nuestras fiestas latinoamericanas de la cultura popular, ritos del consumo del excedente, son ciertamente lo mejor que tenemos, pero debieran serlo de un excedente *económico* que, como en los Hechos de los apóstoles 2,44-45, se festejaban *después* de que todos los miserables (que son hoy nuestras inmensas mayorías) hayan consumido en justicia «según sus necesidades» –y, una vez más, el famoso texto de Marx de la *Crítica del Programa de Gotha*<sup>91</sup>, ciertamente debió ser extraído de los indicados versículos de los Hechos de los apóstoles–.

<sup>91</sup> Marx propone, de manera utópica, en sentido positivo, que «¡Dé cada cual según sus capacidades [en cuanto a trabajo que desempeñe]; a cada cual según sus necesidades [en cuanto al consumo]!» (*ed. cit.*, p. 19; MEW 19, p. 21). Esta no es sino un momento de la «comunidad ética ideal de reproducción de la vida humana» (aplicando la definición pragmática de Karl Otto Apel, pero a una «económica» en él ausente, como en Morandé). La vida como un «ritual», donde se simboliza la destrucción del excedente económico, es exactamente, de una manera mucho más

## 5.5. HACIA UNA «TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ECOLÓGICA»

Para terminar, una última reflexión. La Teología de la liberación del próximo futuro deberá atacar un tema esencial: la cuestión ecológica; pero lo hará a *su manera*. Una vez más, Marx vendrá en su ayuda. Tomemos este tema como un ejemplo final y desarrollemos el tema como un modelo.

Paradójicamente –ya que algunos atribuyen a Marx una posición a tal punto antropocéntrica que de ello se derivaría un desprecio por la naturaleza–, Marx ha situado el problema ecológico de tal manera que tiene una pertinencia latinoamericana (pero igualmente europeo-norteamericana) sorprendente. En general, los movimientos ecológicos tienen poca conciencia «económica». Marx puede ayudar a *situar* la problemática dentro de

---

profunda que en la formulación de Morandé, aquello que es necesario festejar, pero después de haber superado a la sociedad capitalista en «lo económico, en *lo moral (sittlich)*, en *lo espiritual (geistig)*» (Ibíd., p. 17; p. 20), para alcanzar la «fraternidad (*genossenschaftlichen*)», basada en el «bien comunitario (*Gemeingut*)», donde, sin el rodeo del capital, los productores «inmediatamente (*unmittelbar*)» accedan a la mutua comunicación ya sus productos sociales. Una utopía que bien podría formularse como una comunidad ritual y festiva, absoluta, Reino de la Libertad sin tiempo de trabajo, total tiempo libre, «cuando el trabajo *no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital (Lebensbedürfnis)*; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y fluyan a chorro [el verbo *fließen*, usado aquí por Marx, es el mismo que indica el cómo *fluye* la «leche y miel» de la Tierra Prometida a Moisés en el Exodo 3,8] las riquezas comunitarias (*genossenschaftlichen*)» (Ibíd., p. 19; MEW 19, p. 21). Esta utopía cultural, espiritual, ritual, de Marx, es igualmente corporal, económica, eucarística. Es lo que falta al ritualismo abstracto de Morandé, a la simbólica sin hambre de Paul Ricoeur, al acto comunicativo de Jürgen Habermas. ¡Marx tiene todavía mucho que sugerir!

una visión más *concreta y crítica* –y permitiría un desarrollo inesperado de la teología ecológica, sacramental-eucarística (en el sentido del capítulo 5.1, *supra*), en nuestro caso una Teología de la liberación ecológica, más allá de la ingenuidad de algunos ecologistas que, con toda buena voluntad, «hacen el juego al capital»–.

Partamos de un texto tardío (del 1875) de Marx:

«Primera parte del párrafo [del Programa de Gotha]: *El trabajo es la fuente (Quelle) de toda riqueza y de toda cultura*. El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza –comienza a explicar Marx–. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre [...] En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como *propietario frente a la naturaleza*, primera fuente (*sic*) de todos los medios y objetos del trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora supernatural*; precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre *que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo* tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo»<sup>92</sup>.

En este largo texto puede verse claramente lo siguiente: en primer lugar, que el trabajo no es fuente de «toda» riqueza (sino de algunas); en segundo lugar, que la naturaleza es la fuente de todas las riquezas *naturales*, que son las condiciones (como medios y objetos) de toda producción posible; en tercer lugar, que el capitalismo ha distorsionado la relación persona-naturaleza, al

<sup>92</sup> *Crítica al programa de Gotha*, I (Ricardo Aguilera, Madrid, 1970, pp. 12-13; MEW 19, p. 15).

hacer de ésta la propiedad de aquélla, con lo que se pervierte una *relación* adecuada entre ellas.

Marx ha afirmado enfáticamente que todo valor «de cambio» tiene como única sustancia el trabajo vivo, el trabajo de la persona humana. De ello, algunos han deducido que Marx no da *ningún* «valor» a la naturaleza. Hay aquí una confusión conceptual y terminológica que debemos aclarar.

Para Marx, tanto la naturaleza (la tierra) como el trabajo vivo (la persona) no pueden tener ningún valor «de cambio» (valor propiamente «económico»), porque son la «fuente» tanto del valor «de uso» (la naturaleza y el trabajo vivo) como del valor «de cambio» (sólo la persona humana del trabajador). En esto estriba, desde ya, la posición ético-política y económica del «ecologismo» de Marx. Expliquémonos.

En la teoría de la renta, Marx clarifica admirablemente que la «tierra» no puede tener valor «de cambio», porque no es fruto de un trabajo humano (no puede tener valor «de cambio», porque no hay objetivación de vida humana en ella, en cuanto *naturaleza no trabajada*, en tanto no-cultura ni agri-cultura todavía):

«*La tierra* [...], en el estado originario en que proporciona al hombre víveres, medios de subsistencia ya listos para el consumo, existe *sin intervención de aquél*»<sup>93</sup>.

Marx compara a la tierra con el mismo trabajo vivo: ambos no son fruto del trabajo humano, y por ello no pueden tener valor «de cambio»:

«El *precio de trabajo* o el *precio de la tierra* y el suelo (o de las fuerzas naturales en general) son las únicas expresiones *irracionales (irrationellen)* de este tipo. El *precio de la tierra*

<sup>93</sup> *El Capital* I, cap. 5 (1873) (Siglo XXI, México, 1979, I/1, pp. 216-217; MEGA, II, 6, p. 193).

es irracional, ya que un precio adecuado es la expresión monetaria del valor, pero no puede haber valor [de cambio] cuando no hay trabajo materializado en dicha cosa [...] De la misma manera es irracional la expresión: *Precio del trabajo*<sup>94</sup>.

Sólo los productos del trabajo humano tienen valor «de cambio»<sup>95</sup>, porque gracias a dicho tipo de valor<sup>96</sup>

<sup>94</sup> *Manuscritos del 61-63*, folio 1335 (MEGA, II, 3, p. 2190, 5-15. Véase mi comentario *Hacia un Marx desconocido*, p. 172ss. Debo indicar, sinceramente, que esta doctrina de Marx se encuentra, exactamente, en la línea del principio clave de toda la llamada «Doctrina social de la Iglesia», en aquello de que la dignidad de la persona es el criterio absoluto de esa misma doctrina. Sin embargo, se habla en la doctrina social del «salario» (como precio del trabajo, y se pretende que deber ser «justo»), lo cual es una *contradictio terminorum*, o una contradicción performativa, diría Apel) como pudiendo no ser contradictorio a la dignidad de la persona, o de la propiedad privada como de derecho natural (no advirtiendo que se excluye a la mayoría de este derecho; es decir, porque los pobres no tienen propiedad deben venderse en el sistema de asalariados). Marx, por el contrario, *en una posición más coherente con el criterio católico* que la misma «Doctrina social», muestra que la tierra y el trabajo no tienen valor «de cambio», sino «dignidad» impagable, infinita (en realidad se encuentran en «otro orden»: en el orden de las *causas*, mientras que el valor «de cambio» o el precio se sitúan en el orden de los *efectos*). ¡Quién hubiera dicho que Marx era más consecuente con el evangelio (o con el principio de la prioridad absoluta de la persona humana) que la misma Doctrina social católica de los papas!

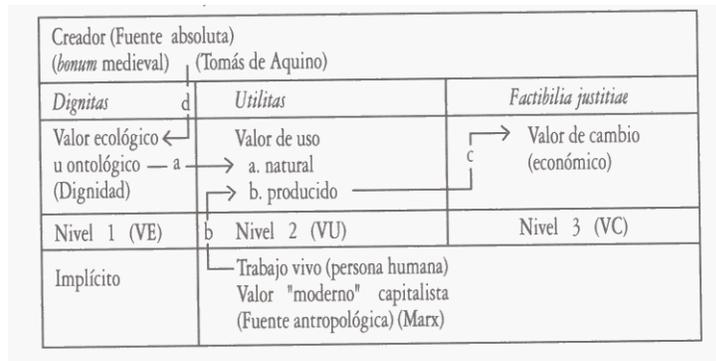
<sup>95</sup> Debo indicar que el «Marx tardío» –del 1872 a 1873– distinguirá «valor» de «valor de cambio», pero sería necesaria una explicación que nos alejaría del tema actual (Véase en mi obra *El último Marx [1863-1882]*, el capítulo 5 sobre la «Segunda edición» del 1873 de *El Capital*).

<sup>96</sup> No hemos querido complicar desmedidamente las cosas, y sólo pedagógicamente hemos puesto entre comillas: valor «de cambio». Pero sabemos que Marx, al final de su vida, explicaba: «Con la misma razón hubiera podido decir que yo descarto el *valor de cambio*, por no ser más que una forma de manifestarse el valor, pero no e *valor* mismo, ya que para mí el valor de una mercancía no es ni valor de uso ni su valor de cambio» (K. Marx, «Notas marginales al *Tratado de Economía Política* de Adolph

los productos pueden intercambiarse por otros, igualmente producidos. Este valor hace del producto una «mercancía» (económica). Lo que se les ha pasado desapercibido a los críticos de Marx es que, justamente aquí, se encuentra el *principio ecológico por excelencia* de toda teología ecológica posible. Es decir, una «teología de la creación». Me explico.

Para efectuar una analogía, necesitamos las siguientes distinciones previas (que sintetizamos en el siguiente esquema):

Esquema 5.5  
VALOR ECOLOGICO, VALOR DE USO Y VALOR DE CAMBIO



Para entendernos, y para crear un lenguaje que permita entroncar dos muy diversos «juegos de lenguaje», podríamos decir que «valor *ecológico*» (o lo que tradicionalmente se denominaba «valor ontológico», el *bonum* trascendental de los escolásticos) sería, analógicamente al fruto del trabajo humano, el fruto del acto creador del Absoluto (del «Dios creador» medieval). Su «valor» (como cuasi-objetivación de la vida divina) sería

Wagner» [1879-1880], Siglo XXI, México, 1982, p. 49; MEW 19, p. 369).

absoluto. Esto es lo que, analógicamente (y sin ninguna conciencia o intención, pero ciertamente *sin contradicción*), afirma Marx con aquello de que la tierra y el trabajo vivo (realidades «naturales» con respecto al trabajo humano, pero «frutos» del «trabajo-creador» de Dios)<sup>97</sup> no tienen valor «de cambio», pero tienen «dignidad»<sup>98</sup>. Se podría así establecer la siguiente proporción analógica:

$$VE/VU \text{ a.} = VU \text{ b.}/VC$$

Es decir, el «valor ecológico» (o fruto del acto creador absoluto, nivel 1, VE) es al «valor de uso *natural*» (flecha *a* del nivel 1 hacia el nivel 2, VU a.), en igual proporción analógica que el «valor de uso *producido*» (VU b.) lo es con respecto al «valor de cambio» (flecha *c* del nivel 2 hacia el nivel 3, VC). Es decir, el «valor ecológico» u ontológico, la dignidad (de la tierra y el trabajo vivo) proceden de la acción creadora absoluta (flecha *d*), así como el valor de uso procede de su sustancia productora, el trabajo vivo (flecha *b*). El «valor de uso natural» no es sino el «valor ecológico» u «ontológico» en función de una posible necesidad humana (para la cual dicha cualidad o riqueza natural es «útil»). De la misma manera, el «valor de cambio» no es sino el «valor de uso producido» (como *valor*) en función de un posible acto de intercambio con otra mercancía (para la cual es equivalentemente «valiosa»)<sup>99</sup>. Marx nos daría una pista que abriría un nuevo sentido a una teología ecológica de la creación (una, del creador del cosmos, de la realidad de las cosas y personas, en su dignidad, en fun-

<sup>97</sup> En el Génesis 2,3 se nos dice que en el séptimo día «descansó Dios de todo su *trabajo* de crear».

<sup>98</sup> En nuestra obra *El último Marx (1863-1882)*, capítulo 10, hemos expuesto esto con algún detalle.

<sup>99</sup> Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 6.2, p. 126.

ción de utilidad o valor de uso; la otra, del creador del mundo económico o de la riqueza cultural o producida, en su valor de uso en función al valor de cambio).

Pero esto está lejos de ser lo más interesante que Marx sugiere a una Teología de la liberación ecológica. En efecto, lo esencial se encuentra en la tan conocida teoría del «plusvalor relativo»<sup>100</sup>. Para resumir la cuestión, desde un inicio, podría formularse de la siguiente manera la estrategia argumentativa de Marx: así como el trabajador desde el siglo XVIII destruía las máquinas, creyendo que ellas le quitaban sus lugares de trabajo, así los ecologistas del siglo xx enjuician negativamente a la tecnología, creyendo que ella es la causa del deterioro ecológico de la tierra. En ambos casos se opusieron al efecto y no a la causa. La causa no fue tocada ni atacada, sino que siguió inocente e invisible su curso triunfal y destructor de la naturaleza y de la persona humana de la mayoría de la humanidad. La *causa* es el capital, con respecto al cual tanto la máquina como la tecnología son determinaciones internas subsumidas según su criterio esencial: *aumento de la tasa de ganancia* (que supone aumento de plusvalor, fundamentalmente)<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> Sobre este tema, véanse mis obras: *La producción teórica de Marx*, caps. 8-9; *Hacia un Marx desconocido*, cap. 5; *El último Marx (1863-1882)*, cap. 5.

<sup>101</sup> En el socialismo estalinista se trató, en cambio, del criterio productivista del «aumento de la tasa de producción» (que puede ser tan fetichista y antiecológico, pero de manera esencialmente diferente, como el mismo capital). Véase la cuestión en Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón dialéctica*, DEI, San José, 1984, pp. 142: «El criterio de la maximización de las tasas de crecimiento económico»: «Cuanto más el horizonte infinito del desarrollo técnico valora el proceso de crecimiento económico como su vehículo real, tanto más confiere también un valor intrínseco e innato a la propia estructura socialista, que tiene en la tasa de crecimiento su pauta central de conducta» (p. 143). Sin embargo, por no tener el socialismo real un mecanismo de actualización tec-

El capital *subsume*<sup>102</sup> el trabajo vivo, las condiciones de trabajo, etcétera, y las constituye como sus propias «determinaciones», mediaciones. La *tecnología*<sup>103</sup> es un medio de trabajo, una condición de la producción, una mediación cuya finalidad es aumentar la productividad de la fuerza de trabajo; es decir, aumentar el plusvalor relativo (y su tasa). Pero, y aquí se encuentra el punto central, el *criterio* para subsumir una tecnología (el auto a explosión a gasolina y no el eléctrico) tiene que ser siempre el «aumento de la tasa de ganancia». Si una tecnología, descubrimiento, etcétera, da a un capital mayor tasa de ganancia que otro, será elegida. De manera que la tecnología, tal como hoy la conocemos, no es sino *una* tecnología *de las posibles* y cuyo criterio de realidad o existencia queda determinado por ser la que *mayor tasa de ganancia* produjo a corto plazo (y debe ser a corto

---

nológica (como la competencia capitalista en el mercado), se fue retrasando tecnológicamente a tal punto que se produjo la crisis total del sistema que todos conocemos. La tasa de producción era tendencialmente descendente (ley que nunca se había estudiado, pero que debía analógicamente cumplirse como en el caso del capital, pero por otras razones, que sería largo explicar aquí, y para lo cual debe mediar una crítica «marxista» del socialismo real).

<sup>102</sup> Este concepto esencial de la ontología de Marx, «subsunción», debe estudiarse profundamente (Véase lo que he dicho en *La producción teórica de Marx*, cap. 7.2, pp. 148 ss., y cap. 17.3, pp. 350ss.; *Hacia un Marx desconocido*, cap.13.1, pp. 266ss.; *El último Marx (1863-1882)*, cap. 1, sobre «El Capítulo 6 inédito». En *El Capital* definitivo, cuarta redacción de 1866, sólo nos quedarán unas pocas palabras al respecto (cap. 14; Siglo XXI, 1/2, pp. 615ss.; MEGA, II, 6, pp. 478ss.). Y fue así porque el tema debía tratarse en la última sección, posteriormente a la acumulación, sobre la «subsunción formal» y «material» (o real) del trabajo en el capital. Pero como en esta última sección se eliminó el tema de la «subsunción», no tuvo el lugar central que en realidad tenía en la «lógica» de *El Capital*

<sup>103</sup> Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1983 (y los *Cuadernos tecnológico-históricos* de Marx, de Londres en 1851, Universidad de Puebla, Puebla, 1983).

plazo, porque la «competencia» no permite largos plazos, ya que en ese lapso el capital habría sido destruido por dicha competencia por otros capitales más desarrollados, o tecnológicamente mejor implementados en cuanto a producir, por unidad de producto, menor valor y proporcionalmente más plusvalor).

Es decir, y esto es lo que se escapa a un cierto ecologismo, la tecnología no es *en sí perversa*, sino que lo es el «todo» que la usa y subsume para un fin perverso: el aumento cósico (y no humano ni ético) de plusvalor. En este caso no es la tecnología la antiecológica, sino la esencia del capital<sup>104</sup>: el capital constituye a la naturaleza y a la persona del trabajador como *mediaciones* para la «valorización del valor». Ha invertido el principio de toda ética: ha colocado a la persona como medio, ya las cosas (el plusvalor) como fin. La causa creadora: del plusvalor (el trabajo vivo) es ahora una mediación del aumento cósico del plusvalor (fundamento de la ganancia). La naturaleza, por su parte, es algo *apropiable, explotable, pura mediación* sin dignidad propia (creatura de Dios, diría un medieval; sin valor «de cambio», sin precio, diría Marx). Esta es la razón ontológica y ética de la destrucción ecológica de la tierra, y, lo peor, el capital *no tiene ninguna posibilidad de establecerse a sí mismo un límite* (toda limitación es su total aniquilación como capital). Colocar al capital un límite ecológico es destruir en su esencia su propia «lógica», que consiste en luchar mortalmente (*homo homini lupus*) en la «competencia» por contrarrestar el tendencial descenso de la tasa de ganancia.

Por otra parte, *liberar a la tecnología* de las garras

<sup>104</sup> Su esencia es «valorizar el valor» (Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7 y ss.).

del capital es el intento de los países periféricos que, necesitando la tecnología, no pueden adoptarla antiecológicamente. Dicha liberación ecológica de la tecnología es una tarea de conciencia económica y de organización política.

Marx nos da así el marco teórico para desarrollar el tan urgente capítulo de una *Teología de la liberación ecológica*. Es decir, siendo el capital el «demonio visible» en la historia presente, la tecnología se encuentra atrapada en una «relación social» (de pecado), cuyo «Destino» –para hablar como Heidegger, invirtiéndolo– puede cumplirse sólo «fuera» y «superando» la esencia del capital. La tecnología hoy es un «pan» que se sacrifica al Fetiche. Será necesario liberarla para que sirva a la persona como mediación para producir el «pan», *fruto de la tierra y del trabajo de los hombres* (como expresa el ofertorio de la misa católica): indicación económica, ecológica, eucarística. Lo que la Biblia y el ofertorio expresan «metafórica» o simbólicamente, Marx lo expresa «científicamente» (con una «cientificidad» que hemos definido en otro lugar)<sup>105</sup>. Por su parte, la Teología de la liberación, partiendo de la Biblia en la que subjetivamente se «cree», ejerce las mediaciones categoriales de Marx –entre otras– para alcanzar metódicamente un grado de claridad desconocido, en concreto, por otras teologías. La «tierra» es ahora objeto de la «teología», y es en ella donde debe realizarse el «Reino de Dios», comunidad ética absoluta, ideal, utópica, cuya facticidad es afirmada por el creyente, dándole a su praxis solidaria una firmeza propia.

---

<sup>105</sup> Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, pp, 285 ss.