

## 7. TEOLOGÍA «HABERMASIANA» Y ECONOMÍA<sup>1</sup>

«Tomad y comed, este es mi cuerpo» (Mateo 26,26).  
 «Wein und Brot sind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menschenprodukte [...]. Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls [...]. Das Essen und Trinken, weil sie gewöhnliche, alltägliche Acte sind [...] religiöse Acte nenne» (Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cap. 28).

Con razón la teología europeo-norteamericana ha comenzado a dar importancia al «paradigma del lenguaje», a la teoría de la acción comunicativa<sup>2</sup>. Así como a fines de la década del 60, la Teología de la Liberación

<sup>1</sup> Escrito en 1989.

<sup>2</sup> Véase la obra de Helmut Peuckert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*, Patmos, Frankfurt, 1976; también Edouard Arens, *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1989 (especialmente H. Peuckert, «Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung [...]», pp. 39-64; Francis Schüssler Fiorenza, «Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft», pp. 115-144; y Matthew Lamb, «Kommunikative Praxis und Theologie», pp. 241-270). Recientemente, Paul Lake-land, *Theology and Critical Theory*, Abingdon Press, Nashville, 1990; E. Arens-O. John-P. Rottlander, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*. Patmos, Düsseldorf, 1991.

tuvo que «demarcarse»<sup>3</sup> de la Teología de la Esperanza (que se inspiraba en Ernst Bloch) o de la Teología Política (que partía de la Teoría Crítica de Frankfurt), hoy debería nuevamente emprender dicha tarea de «demarcación» con respecto a la que pudiera llamarse una Teología de la Acción Comunicativa. Tarea tanto más urgente por cuanto significa, al mismo tiempo, para la Teología de la Liberación, una toma de conciencia de una necesaria profundización en su propio desarrollo, y un como pasaje del tema originario de «fe y política» al más actual y pertinente en América Latina de «praxis y economía».

La Teología de la Acción Comunicativa (como la filosofía que la inspira)<sup>4</sup>, al basarse en el paradigma del lenguaje y la comunicación racional, tiene enormes recursos y ventajas, pero, al mismo tiempo, tiene limitaciones. Si es verdad que, como lo expone J. L. Austin, hay maneras de «hacer cosas con palabras»<sup>5</sup>, sin embargo esas «cosas» (tales como contratos, promesas, etcétera) nunca serán un pedazo de «pan», un «arado» o instrumentos *materiales* productos de un trabajo. Hay «cosas» que las palabras no pueden «hacer», aunque cuando alguien «ordena» a su siervo, a un dominado, entonces sí

<sup>3</sup> Esta tarea la realizó especialmente Hugo Assmann, en su obra *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973 (con su trabajo sobre «Confrontaciones y similitudes», pp. 76-89).

<sup>4</sup> Sobre Jürgen Habermas, creemos que las obras más importantes para nuestros fines son: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968; *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983. Véase R. J. Siebert, *The Critical Theory of Religion*, New York, 1985.

<sup>5</sup> Nos referimos a la obra *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

puede producir «cosas» materiales, pero por mediación del «trabajo» de dicho dominado.

En naciones *capitalistas* periféricas, explotadas, pobres, cuyas masas miserables (como en Argentina o Venezuela, países hasta hace poco de los más «ricos» del Tercer Mundo, para no referirnos a la India o a otros del África) roban alimentos («pan») para no morir de hambre, para «comer», en ellas, una mera Teología inspirada en la Teoría de la Acción Comunicativa, del lenguaje dialógico, de las palabras, de discursos, de textos, de conversaciones [...] no es suficiente.

### 7.1. PARADIGMA DEL LENGUAJE. TEOLOGÍA Y COMUNICACIÓN

En América Latina, gracias a una larga experiencia de organización popular, surgió a fines de la década del 60, primeramente en Brasil (y desde el Movimiento de Educación de Bases, inspirado en parte en la filosofía pedagógica de Paulo Freire)<sup>6</sup>, un movimiento llamado de las Comunidades de Base<sup>7</sup>, donde el simple pueblo, hasta analfabeto a veces, puede superar la situación de solipismo abstracto producido por el régimen de capital en la marginalidad urbana, o por la destrucción de la experiencia de comunidad rural, en una organización donde, gracias al diálogo, la discusión, la reflexión crítica (a partir del «texto» bíblico, es decir, una auténtica hermenéutica popular y política), dichos individuos aislados logran constituir una «Comunidad», llegan a un «acuerdo (*Verständigung*)» a partir de argumentos propios. Es

<sup>6</sup> Véase mi obra *La pedagogía latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980.

<sup>7</sup> Véase mi artículo «La base en la teología de la liberación. Perspectiva latinoamericana», en *Concilium* 104 (1975), pp. 76-89 (véase allí bibliografía).

una experiencia única, ya que los miembros de dichas Comunidades de Base se encuentran en la «Exterioridad» de todas las «comunidades de comunicación»<sup>8</sup> hegemónicas, en las cuales no han tenido ningún derecho en expresar su propia palabra. De esta manera, en efecto, la Teología de la Liberación, desde su origen, ha comprendido a la Iglesia como «comunidad de interpretación» (para usar la expresión de Francis Schüssler F.), en especial a dichas Comunidades de Base como la expresión más esencial de la Iglesia de los Pobres. Se podría así aplicar todo el horizonte categorial de la Teología de la Acción Comunicativa a una eclesiología, cristología, exégesis, etcétera, de una Teología de la Liberación latinoamericana. El «tomar la *palabra*» del Pueblo ha sido una experiencia de nuestro continente, al ampliar a lo marginal, al mundo obrero, campesino, etcétera, el horizonte de la racionalidad argumentativa crítica, hecho que se ha denominado con toda precisión: «concientización» (toma de conciencia argumentativa de las condiciones políticas de posibilidad de una acción organizativa popular que toca las instituciones y su reproducción, en su esencia misma y con propósito de cambio estructural).

Lo que acontece es que, de hecho, dicha «comunidad de comunicación» en la Base se encuentra en un «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)» que pretende ser colonizada por el sistema económico y por el Estado de una manera completamente diferente que en el capitalismo tardío (*Spät-*), central, desarrollado, dominador; y, por ello, todo el análisis debe efectuarse de otra manera a como lo desarrolla Habermas<sup>9</sup>. En realidad, el «mun-

---

<sup>8</sup> Como las llamaría Karl Otto Apel en su *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-II.

<sup>9</sup> Se cuenta que, de su reciente viaje por América Latina en 1989, Jürgen Habermas habría expresado su desconcierto ante la

do de la vida cotidiana» sufre tal tipo de contradicciones que el Estado semi-burocratizado no tiene ningún control de la desarticulación que produce sobre dicho «mundo» el «sistema» económico de *dependencia*. Además, no hay ninguna compensación económica (que pudiera hacer cómplices a los ciudadanos de un sistema de dominación encubierto, pero soportable). Muy por el contrario, las condiciones de pobreza, de horrible miseria (de no distribución de la riqueza) son tales, que la conciencia de los miembros explotados del pueblo tienen recursos propios para «concientizarse» (es decir, para no ser «colonizados» tan absoluta u obviamente). Sobre esa «fisura» se instala la Comunidad de Base –como comunidad crítica de acción comunicativa–, y una «conciencia revolucionaria» (al menos de profunda insatisfacción ante un régimen de explotación sin contrapartida de ningún tipo) no es imposible *a priori*.

La «Modernidad», por otra parte, no ha sido vivida desde 1492 en América Latina como realización, sino como «des-realización»<sup>10</sup>, como la «Otra-cara» de la Modernidad (como el mundo y sistema que «paga» el desarrollo de la Modernidad europea). Todas las categorías habermasianas deberían recibir una reconstrucción esencial (dentro de un «sistema-mundo», para hablar como I. Wallerstein, y donde el «capitalismo tardío (*Spät-*)» sería «parte» de un sistema que lo comprende y *dentro del cual cumple una función de centro desarrollado de explotación* de la periferia). Esa reconstrucción categorial no afectaría accidentalmente a las categorías, si-

---

realidad de este continente. ¡No es para menos! Sus categorías han sido pensadas para el «capitalismo tardío (*Spätkapitalismus*)», pero no para un capitalismo explotado y periférico como el nuestro.

<sup>10</sup> Véase mi trabajo «Comentario a la *Introducción* de la *Transformación de la Filosofía* de K. O. Apel desde América Latina», en *Ethik und Befreiung*, Augustinus V., Aachen, 1990.

no «esencialmente», ya que se las redefiniría en su función *real* (no sólo en el *centro*, sino en todo el *planeta*, que es la totalidad concreta *real*).

Con esto deseamos indicar la «utilidad» de una tal Teología de la Acción Comunicativa (o que usa las categorías habermasianas), pero, desde ya (y es un primer límite), todas ellas deben ser reconstruidas, no sólo para ser útiles al Tercer Mundo, sino para que aun en el mundo desarrollado central cobren otro sentido. Es decir, el «sistema» económico puede «compensar» en el «centro» económicamente al obrero asalariado, lo que le hace «soportable» el «mundo de la vida cotidiana», porque es cómplice de la extracción de valor del salario del obrero periférico (a través de una tasa inmensa de explotación del plusvalor, y de transferencia internacional del mismo). En México, las llamadas «maquiladoras» (en Santo Domingo se les denominan «zonas francas») pagan 80 dólares de salario mensual (por lo que anualmente las transnacionales transfieren de la periferia al centro 20.000 millones de dólares, en este solo concepto, únicamente de México; es decir, en solo cuatro años este país pagaría íntegramente su deuda externa si se contabilizara esta transferencia de valor, contabilización imposible para la «economía capitalista»).

De ahí la dificultad de afirmar lo siguiente en países periféricos:

«Ante la pacificación del conflicto de clases operada por el Estado social y la anonimización de las estructuras de clase, la teoría de la conciencia de clase pierde sus referencias empíricas»<sup>11</sup>, «En vez de andar ansiosamente tras las evanescentes huellas de una conciencia revolucionaria, su objetivo sería averiguar las condiciones que permitieran la reconexión de la

<sup>11</sup> *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, p. 517; ed. cast. Taurus, Madrid, 1987, t. II, p. 497,

cultura racionalizada con una comunicación cotidiana que ha menester de tradiciones vivas que la nutran»<sup>12</sup>.

En el capitalismo periférico, subdesarrollado porque explotado, el 75% de la población mundial bajo régimen de capitalismo en el mundo (y de ahí se puede diagnosticar el fracaso del capitalismo para desarrollar dichos países), la sociedad exige otro tipo de categorías analíticas, y lo que en el capitalismo tardío es considerado un mero «sistema» yuxtapuesto, deviene el momento pertinente originario de la existencia humana: lo económico (en un sentido antropológico, ético y aun ontológico).

## 7.2. PARADIGMA DE LA «CORPORALIDAD VIVIENTE». TEOLOGÍA Y ECONOMÍA

El paradigma de la conciencia («yo pienso») fue subsumido en un paradigma del lenguaje («Yo hablo»), que posteriormente fue situado en una «comunidad de comunicación» (K. O. Apel) como su condición *a priori* de posibilidad. La persona, como la definía Aristóteles, es un «viviente (*zóon*) que tiene habla (*lógon*)». El «lenguaje» subsume todas las funciones racionales de la «conciencia» y las supera, ya que –como bien lo ha mostrado Paul Ricoeur– no es lo mismo un concepto que una palabra, que un discurso, y aun éste tiene un estatuto totalmente diferente al del «texto»<sup>13</sup>. Sobre este campo, la filosofía del lenguaje ha efectuado inmensos avances –y la teología no puede– dejar de asumirlos; de ahí la importancia y pertinencia de la indicada Teología de la Acción Comunicativa, a la que nos venimos refiriendo, sobre todo si se tiene en cuenta que la Biblia es un «tex-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 522; p. 502.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, «Qu'est-ce qu'un texte?», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris, 1986, pp. 137 ss.

to», y la «hermenéutica» es parte esencial constitutiva de la teología, como ya bien lo definió Schleiermacher—.

Pero de lo que se trata ahora, y por una exigencia que nos viene impuesta desde la *realidad latinoamericana* (igualmente del Asia y el África), es de que la persona humana no es sólo «lenguaje (*lógon*)», sino que esencialmente y ante todo es un «viviente (*zóon*)», pero no meramente como «animal» irracional, sino como «viviente» *siempre humano*. La «lógica» de la *vida* se hace presente en todos los momentos del ser humano. Su propia racionalidad, lengua, espiritualidad, etcétera, son momentos de su propia *vida humana*. La racionalidad, lengua, etcétera, son funciones «de» la *vida*. Por ello, al mismo tiempo que la persona es parte de una «comunidad de comunicación» (y sujeto de la misma acción comunicativa), es siempre y *a priori* miembro de una «comunidad de vida»; y por ser parte de ella, hay una «comunidad de comunicación» (fundada y como función de la «comunidad de vida»). Es a este nivel fundamental humano al que denominaremos «lo económico», pero no ya como un «sistema» a lo Habermas (como una *Wirtschaftswissenschaft*), sino como el momento relacional práctico y constitutivo esencial de la vida humana (donde se establecen las «relaciones» prácticas primeras, la producción de los objetos de la vida, su distribución, intercambio y consumo *para la vida* humana).

El sistema capitalista es mundial. Hay una estructura de circulación del valor en todo el mundo. En los análisis de la Teoría de la Acción Comunicativa no se considera este doble aspecto: se toma la «parte» (capitalismo central, llamado «tardío» ideológicamente) por el «todo» (el sistema mundial), con lo que se oculta, primero, la función de dominación del «centro» capitalista, y, segundo, no puede explicarse de ninguna manera la pobreza, miseria del capitalismo «periférico» (*que debería ser*

*ahora* comprendido como «explotado»). Pareciera que es una cuestión secundaria, pero produce la implantación ideológica de toda la estructura categorial, y por ello invalida tanto el «sentido» de lo analizado en el «centro» como en la «periferia» (es decir, en todas partes). A esto hemos llamado la «falacia del desarrollismo (*Felschluss der Entwicklungsideologie*)», aspecto del «eurocentrismo» (que invalida en parte la filosofía habermasiana y la teología que usa sus categorías).

La relación humana práctica primera es la de «persona-persona»<sup>14</sup>, y es el momento «económico» por excelencia<sup>15</sup>. Lo económico no es sólo una cuestión de mercado o dinero, sino que tiene esencialmente que ver con la «corporalidad»: la «relación» práctica de los cuerpos (el señor domina al esclavo o al siervo, el capitalista al asalariado), y en vista al «consumo» o reproducción material de la vida (la «circulación menor» o *kat'exokhén*, como decía Marx)<sup>16</sup>. El «hambre» como necesidad (*Bedürfnis*) es el punto de partida de la económica (*Oekonomie*), en cuanto es la esencia del mercado (en el capitalismo, el «hambre» sin dinero no es mercado, porque no es «solvente», y en esto estriba el problema: ¿cómo

<sup>14</sup> Véase mi *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, caps. 1, 4 y 5.

<sup>15</sup> Para Marx, el capital es esencialmente una «relación social», cuestión práctica fundamental que han olvidado los que le critican su pretendido «paradigma productivista» (Véase mi obra *El Marx definitivo [1863-1882]. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, caps. 9 y 10). Es decir, «lo práctico» es el constitutivo esencial de «lo económico» (que no puede por ello ser relegado a un mero «sistema» que se conecta por el «dinero» con el «mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*]), como opina Habermas repetidamente).

<sup>16</sup> Véase *Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1974, p. 570: «La pequeña circulación entre el capital y la capacidad de trabajo [...] La parte del capital que entra en esta circulación –los medios de subsistencia– es el capital circulante *kat'exokhén*».

dar de comer a los «hambrientos» que no tienen «dinero»? –ya que el sistema no les permite trabajar y por ello ganar un salario–). Y el sistema del capitalismo periférico, porque es un sistema explotado por el capitalismo central (es decir, «transfiere» estructuralmente valor)<sup>17</sup>, al no poder acumular suficiente valor, es un capital «débil» (es decir, no puede absorber la totalidad de la población como asalariada, y como consecuencia sobreexplota<sup>18</sup> a la fuerza de trabajo con bajísimos salarios, que no crean mercado nacional suficiente): economía capitalista de miseria, donde las categorías habermasianas no pueden aplicarse (ya que el «mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*]») y los «sistemas», responden a una lógica, ya una crisis, completamente distintas de las del capitalismo central, llamado «tardío» eufemísticamente).

La segunda relación de lo económico, y no la primera, es la de la «persona-naturaleza» por medio del trabajo. En este caso, el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)» es subsumido (*subsumiert*) en la Totalidad<sup>19</sup> institucionalizada del capital<sup>20</sup>, y sólo en este caso el trabajador pue-

<sup>17</sup> Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido (1861-1863). Comentario a la segunda redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1988, capítulo 15 sobre el «Concepto de Dependencia» (con amplia bibliografía y debate).

<sup>18</sup> Tesis de Mauro Marini en *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1973.

<sup>19</sup> Habría aquí mucho que corregir a la tesis, tan bien expuesta, de Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1982.

<sup>20</sup> La subsunción desde la Exterioridad del capital del trabajo vivo parte de un contrato. Este contrato lo establecen dos partes en una situación de violencia (por parte del trabajo vivo) y de dominación (por parte del propietario del capital). John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, parte de una situación abstracta y formal, pero nunca desciende al nivel real del capitalismo, donde *esencialmente* los contratantes están en posiciones de inequidad. esto Marx lo indicó expresamente, aun en *El Capital*,

de trabajar (porque le han sido expropiadas sus posibilidades de ejercer ese derecho propio). El «proceso de *trabajo*» es el momento segundo de transformación (cambio de forma) de la naturaleza como «pro-ducto» (el «pan» al que nos referiremos posteriormente).

El estatuto económico del producto puede describirse de muchas maneras. En primer lugar, por medio del mismo proceso de producción (que subsume igualmente tecnología, que en la «competencia» entre capitales determina la obsolescencia de las peores y deja en pie sólo las más productivas, y de ahí la permanente revolución tecnológica del capitalismo), el «trabajo vivo» materializa parte de su vida (el «valor» es vida *objetivada*) en el producto, propiedad del capital. En segundo lugar, por la «competencia» indicada, y también entre naciones, puede (y de hecho se realiza) producirse una «transferencia» de valor. Este fenómeno de empobrecimiento del capital nacional global periférico es de la mayor importancia (y sólo si se tiene la categoría marxista de «valor» puede descubrirse este fenómeno tan esencial para el mundo subdesarrollado). Es aquí donde una Teología de la Acción Comunicativa queda limitada a los solos países «centrales», y la totalidad de sus conclusiones se limitan a la región llamada Estados Unidos y Europa, incluyendo la Europa oriental emancipada del estalinismo (un 13% de la población mundial actual). Una Teología de la Liberación, que pretende situar el hecho de la dominación en el horizonte mundial, no puede circunscribirse *solamente* (y no por ello negará mérito a esta Teología progresista y de mucha importancia) al para-

---

cuando escribe: «Un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad! [...]» (ed. 1873, cap. 4; MEGA, II, 6, p. 191 ).

digma de la acción comunicativa (o al hecho de la comunicación en general).

### 7.3. TRABAJO VIVO, VALOR Y PRECIO

Este debe ser un aspecto central en la teología contemporánea. La cuestión de la «teoría del valor»<sup>21</sup> no es sólo un problema teórico: es un problema ético; es la mediación categorial necesaria para unir el «mercado» capitalista –que se ha manifestado de una gran «eficacia», lo que no indica su eticidad– con la vida humana, con la dignidad de la persona. En efecto, el «mercado» es el lugar donde los «productos» se transforman en «mercancías» y adquieren «precio» (que sería la transformación del «valor» en «dinero», para una doctrina antropológica y ética como la de Marx<sup>22</sup>, aunque para

<sup>21</sup> Véase cómo trata la cuestión J. Habermas, en *op. cit.*, t. II, pp. 496 ss.; pp. 477 ss. En realidad, Habermas tiene sólo un interés «sociológico», y nunca propiamente económico, por ello no puede entrar en la reflexión que ahora introducimos. Lo mismo acontecerá con la teología postmarxista de los que siguen sus pasos.

<sup>22</sup> Al desconectarse el «valor» y el «precio», se destruye toda la «intención» científica del trabajo teórico de Marx. Piero Sraffa, con su *Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960 (véase igualmente de Ian Steedman, *Marx Alter Sraffa*, Verso, London, 1981; y la polémica de Ian Steedman-Paur Sweezy-Anwar Shaikh y otros, *The Value Controversy*, Verso, London, 1981, en especial del último de los nombrados, «The poverty of Algebra»), intenta justamente esta desconexión. Franz Hinkelammert responde en su obra inédita *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*, San José, 1988, en especial en el capítulo 12 sobre «Las posiciones ideológicas de Sraffa». Véase, además: Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso, London, 1986 (cap. 3: «La ilusión positivista. Esbozo sobre una ideología filosófica del trabajo»), pp.

los marginalistas, desde William Jevons, Karl Menger o Leon Waldras, sería simplemente lo «estimado» según la cantidad de «deseo» o necesidad [aunque esta «necesidad» no es la del productor] del comprador). Para una teoría donde la persona humana es el absoluto (y transformarla o usarla como «cosa» o «mercancía» es considerado como la inversión fetichista; y teológicamente en esto consiste el pecado)<sup>23</sup>, es de importancia religar el mercado, el precio de las mercancías, al sujeto humano (el «trabajo vivo»). La única manera de articular dicho sujeto del trabajo al «precio» de la mercancía es por mediación del «valor». El «valor» es en el producto (y en la mercancía, y por ello en el precio) la *misma vida humana objetivada (Vergegenständliche)*. La cuestión central en la intención –y esta es mi interpretación– del autor de *El Capital* (economista que, al mismo tiempo y como hemos probado en esta obra, desarrolló una teología negativa o una «teología metafórica» en su sentido fuerte, como diría Ricoeur) fue el poder articular sin saltos (fundando cada categoría o momento del método en otro anterior, y todos, por último, en el «trabajo vivo») la circulación o las cuestiones del mercado con la producción o las cuestiones de la subjetividad del productor, del obrero. En el concepto del «valor» (valor «en general», que Marx distingue por primera vez del concepto de valor «de cambio» sólo en 1872, al preparar la segunda edición de *El Capital*), lo esencial no es la dis-

---

224 ss.); o George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivism*, Kluwer Academic Publ., Boston, 1987. De Raúl Rojas, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' «Kapital»*, Argument, Hamburg, 1989, donde se estudia la cuestión de «Das Wert-Preis-Transformation-Problem», pp. 208 ss.

<sup>23</sup> Véase mi *Ética comunitaria* citada, caps. 2 y 3, y en especial el caps. 12, el capital como «relación social» estructural, institucional e histórica de pecado.

tinción entre trabajo concreto y abstracto, sino entre trabajo vivo y objetivado (muerto). El «trabajo vivo» no tiene valor porque es la «fuente creadora de valor desde la nada» del capital (posición creacionista, schellingiana)<sup>24</sup>, mientras que la «fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*)» sí tiene valor, porque asume los medios de subsistencia que consume el obrero para la reproducción de su «capacidad de trabajo (*Arbeitsvermogen*)». «Valor» es entonces *vida*, pero *vida objetivada*, no la vida misma como subjetividad, actividad –que, sin embargo, se encuentra en la «pobreza absoluta (*absolute Armut*)».

En una visión antropológica (más que «humanista») de la posición de Marx puede descubrirse que, en realidad, éste analizó la totalidad de los momentos de la economía como un desplegarse (*entfalten*) del ser humano. El «capital» (en la visión antropológica y ética de Marx) es el fruto de la acumulación, cuyo «Ser» es el «No-ser» del obrero; cuya realización cósmica (*sachlich*) es des-realización humana, muerte, perversión, injusticia «ética» (no meramente «moral»):

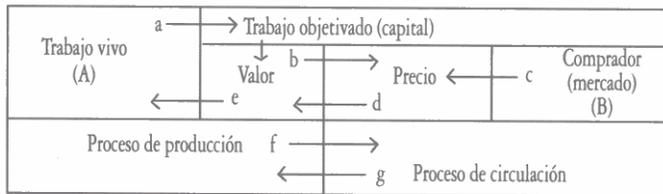
«Este proceso de realización [del capital] es a la par el proceso de desrealización (*Entwirklichungs-*) del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio No-ser o como el Ser de su No-ser: el capital»<sup>25</sup>.

Para mayor claridad de lo que expondremos a continuación, valga el siguiente esquema.

<sup>24</sup> Hemos demostrado, en la obra citada, que el colocar el «trabajo vivo» como «fuente (*Quelle*)» (no como «fundamento [*Grund*]») creadora (*schäfferische*) del valor «desde la nada (*aus Nichts*)» es una posición de Schelling definitivo de la *Philosophie der Offenbarung del 1841* –cuestión que, pienso, hubiera dado a Habermas otra interpretación completamente distinta de Marx–.

<sup>25</sup> *Grundrisse*, pp. 357, 45-358, 11.

Esquema 7.1  
MOVIMIENTOS ANTAGÓNICOS DE FUNDAMENTACIÓN



*Aclaraciones al esquema:* flecha a: objetivación de vida (= valor); b: transformación del valor en precio; c: deseo del comprador o compra; d: el precio determina el valor; e: el precio determina el valor del trabajo. La dirección de las flechas indica la de la fundamentación.

En 1871 publicaba w. Jevons (1835-1882) su *The Theory of Political Economy*<sup>26</sup> –sólo cuatro años después de la aparición de *El Capital*, I de Karl Marx–. En dicha obra se produce el comienzo de la «inversión» que está a la base de toda la economía capitalista contemporánea (del «marginalismo», y de las teologías que siguen sus pasos). Nos dice nuestro autor:

«The science of Political Economy rests upon a few notions of an apparently simple character. Utility, wealth, value, commodity, labour, land, capital are the elements of the subject [...] The value depends entirely upon utility. Prevailing opinions make labour rather than utility the origin of value; and there are even those who distinctly assert that labour is the cause of value [...]»<sup>27</sup>.

La determinación del valor tiene como fundamento el «placer o pena (*pleasure or pain*)»<sup>28</sup>, el «sentir (*feeling*)»<sup>29</sup> del comprador de la mercancía; a más placer o mayor «sentimiento» (o «necesidad», pero en un sentido

<sup>26</sup> Citaremos de la 5ª. edición de Kelly y Millman, New York, 1957.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29.

y ligado al «mercado», la «moda», etcétera), la mercancía tiene mayor «utilidad», es decir, «valor» (para mí, para nosotros, ahora y aquí). Si hay variación del «sentimiento (*feeling*)», aquélla determina una cierta variación del valor (determinado, por su parte, por la «oferta y demanda» y por la «abundancia y escasez» de la mercancía). Por ello, «pleasure and pain are undoubtedly the ultimate objects of the Calculus of Economics»<sup>30</sup>, y el «degree of utility» determina el del valor (en especial el «grado final o último de utilidad»)<sup>31</sup>. Por todo ello, opina Jevons, se equivoca A. Smith cuando piensa que «labour was the first price, the original purchase-money, that was paid for all things»<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>31</sup> Este «final degree of utility» (*Ibid.*, p. 52) es el punto de partida del futuro «marginalismo».

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 167, donde Jevons cita a Smith, en *The Wealth of Nations*, libro I, cap. 5. Evidentemente, Marx no acepta tampoco la definición de Smith, porque el trabajo (como «trabajo vivo») ni es precio ni tiene precio; como «fuerza de trabajo» tiene precio, pero no fijo, ya que cambia; de todas maneras, antes que el «precio» el trabajo determina el «valor», y éste es el que determina el «precio» (en el esquema es necesario pasar por el movimiento de la flecha *a* al de la flecha *b*, y no directamente del «trabajo» al «precio»). Esta crítica se encuentra repetidamente en Marx (véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, caps. 1, 2 y 6). Escribe Marx: «A. Smith [...] unas veces confunde y otras veces desplaza la determinación (*Bestimmung*) del valor de las mercancías por la cantidad del trabajo necesario [y la confunde...] con la cantidad de mercancía por la que puede comprarse una determinada cantidad de trabajo vivo» (*Teorías del plusvalor*, ed. cast., FCE, México, t. I, 1980; MEGA, II, 3, 2, pp. 364-365). El valor producido en el «tiempo necesario» es parte del valor de la mercancía (porque habría que añadirle el plusvalor); la «cantidad de mercancía» que se compra con el salario (= valor de la capacidad de trabajo) incluye plusvalor que ahora «paga» el trabajador con su salario. Es decir, el valor que se produce en el «tiempo necesario» es menor que el valor de la mercancía; el dinero, que se obtiene por el salario, es igual al precio = valor de la mercancía (de otra manera: con el valor de su salario puede comprar menos valor que el que produjo para

Se ha producido entonces una inversión completa: del «trabajo vivo» y la «persona» como punto de partida (*A* del esquema) se pasa ahora al «mercado» o al «capital» (*B*) como dicho fundamento. Esta «inversión» fetichista (teológicamente es la «idolatría» y el ateísmo del Dios Vivo y de su creatura: la persona humana como el criterio absoluto de toda economía) se consume cuando se piensa que aun hablar de «valor» es complicar innecesariamente las cosas. Con Marshall, Hayek y Friedman, sólo es necesario referirse al «precio»; la fetichización es completa. Nos dice el último de los nombrados en el capítulo «El poder del mercado», de la obra *Libertad de elegir*:

«Los precios desempeñan tres funciones en la organización de la actividad económica: primero, transmiten información; segundo, aportan estímulo para adoptar los métodos de producción menos costosos [...]; tercero, determinan quién obtiene las distintas cantidades del producto –la llamada distribución de la renta–»<sup>33</sup>.

Ahora, todo el discurso (y también los discursos teológicos que dependen de este tipo de análisis)<sup>34</sup> parte de su único fundamento: el mercado, el capital. La «cien-

---

obtener dicho salario). En esto estriba la cuestión «teológica» por excelencia. Si la persona humana no es la «sustancia» (causa efectiva) o el fundamento de la «determinación» del valor, toda la economía se fetichiza, es decir, se funda «en» el capital, y no en la persona humana.

<sup>33</sup> Ed. cast., Grijalbo, Barcelona, 1979, p. 32; *Free to Choose*, Avon Books, New York, 1979, p. 6. Véase además, de Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, 1982; o de su maestro Friedrich Hayek, *The Road of Serfdom*, University of Chicago Press, 1976.

<sup>34</sup> Véase por ejemplo la obra de Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York, 1982, en especial cap. 2.(pp. 104 .ss.): «Theologically speaking, the free market and the liberal polity follow from liberty of conscience [...]. In this sense, a defense of the freemarket is, first, a defense of efficiency, productivity, inventiveness and prosperity. It is also a defense of the free conscience [...].» (p. 112). Véase la

cia» –que en Max Weber recibió absoluta independencia de la antropología, de la persona y de la «ética»<sup>35</sup> – parte del horizonte del «capital» y el «mercado» ya constituidos y como hechos «naturales», tanto en A. Smith<sup>36</sup> co-

---

obra de Hugo Assmann-Franz Hinkelammert, *Teología y Economía*, Vozes, Petrópolis, 1989.

<sup>35</sup> Véase la excelente crítica del pensamiento de Max Weber en Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1977, pp. 64 ss. Esto es tanto más importante, porque ciertamente Weber está debajo de los análisis de J. Habermas, y por tanto de la teología que se construye sobre su pensamiento. En efecto, en *Economía y Sociedad* (ed. cast., FCE, México, 1984) leemos: «Pretendemos hablar aquí de economía en otro sentido [...]. Tenemos de un lado una necesidad o un grupo de necesidades y, de otro, según apreciación del sujeto, un acervo escaso de medios [...]. Es necesario que entre en juego la actitud específica de lo económico: *escasez de medios* en relación con lo *que se apetece*» (pp. 273-274). Puede verse la coincidencia con Jevons: lo económico es la relación de la mercancía con el placer, sentimiento o «necesidad» del comprador en el mercado (no es la «necesidad» del trabajador o productor, que estaba al origen del «producir» lo que, por no existir, había que ponerlo en la existencia por medio del trabajo).

<sup>36</sup> Nos dice ingenuamente Smith: «In that early and rude state of society which precedes both the accumulation of stock [capital] and the appropriation of land, the proportion between the *quantities of labour* necessary for acquiring different objects seems to be *the only* circumstances which can afford any rule for exchanging them for one another [...] As *soon as stock* [capital] has accumulated in the hands of particular persons, *some of them* [¿por qué?] will naturally employ it in setting to work industrious people [...] in order to make a profit [...] by what their labour *adds* [¿de dónde?] to the value of the materials» (*The Wealth of Nations*, I, 6, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, pp. 150-151; ed. cast., FCE, México, 1984, pp. 47-48). La única cuestión que habría que plantearle a Smith sería: ¿Ese «as soon as stock...» es un estado de *naturalidad* o es un momento y producto de instituciones históricas? y si es una institución histórica, debería estudiarse el problema de si un «efecto» a posteriori no tiene alguna «causa», y no simplemente acertar dicho «efecto» como un *factum a priori* de la razón natural. En esto estriba todo el problema de una economía «crítica», el de la Teología de la Liberación, ya que ese *factum* «histórico» es un «pecado estructural»,

mo en J. Rawls, según vimos—. Para Friedman, la causa de las desigualdades (que para Marx era el problema más grave a resolver por la racionalidad de la economía, para determinar los fundamentos de la injusticia o del trabajo «impago») es ahora el simple azar (lo puramente «irracional» y contradictorio con toda «razón»):

«El azar determina nuestros genes [...]. El azar señala la clase de familia y el contexto cultural en que nacemos y, consecuentemente, *nuestras oportunidades para desarrollar nuestras capacidades* física y mental. El azar fija igualmente otros recursos que podemos heredar de nuestros padres u otros benefactores»<sup>37</sup>.

Como ya hemos expresado esto con respecto a J. Rawls, para Friedman, igualmente, es puro azar que alguien nazca como hijo de un millonario de Nueva York, y otra persona de un limosnero de Nueva Delhi. Teológicamente, existe una exigencia ética en cuanto a que se deba remediar posteriormente esa «diferencia inicial» histórica. El azar no *justifica* que deban éticamente mantenerse las diferencias (claro que el eliminarlas trae consigo nuevas dificultades, tales como el deber crear nuevos tipos de diferencias en la nueva organización social). Pero, de todas maneras, no debe confundirse «azar» con «naturaleza» (y, en ambos casos, opinarse que son inamovibles, incambiables, «intocables» como la institución de los «parias» en la India).

#### 7.4. EL «CULTO» AL FETICHE Y LA SACRAMENTALIDAD EUCARÍSTICA

Hemos tratado esta cuestión en otros trabajos<sup>38</sup>, por lo que no nos extenderemos aquí de manera especial.

---

histórico, originario (Véase mi obra *Ética comunitaria*, caps. 2.2-2.6 y 12.4-12.10). Pienso que es la cuestión esencial de la teología contemporánea.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 41; ed. inglesa, p. 13. «Chance (azar)» es el concepto que reemplaza a la «racionalidad» a la que aspiró Marx.

<sup>38</sup> Véase *Ética comunitaria*, caps. 1.6-1.8. 6.3-6.7, 11 y 12;

En efecto, Hegel escribe en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* que para que haya «culto (Kultus)» es necesario que «yo me encuentre separado de Dios»<sup>39</sup>, y en este nivel se cumple el «culto» imperfecto. Por el contrario, el «culto» perfecto es que «yo sea en Dios y Dios en mí (*mich in Gott und Gott in mich*)»<sup>40</sup>. Esta «unidad concreta» puede realizarse sólo con «la certeza (*Gewissheit*) de la Fe en la Verdad»<sup>41</sup>, recordando que la Verdad es Todo, y el Todo es Dios. La Fe, para Hegel, consiste en el acto por el que la «representación (*Vorstellung*)» –no como «pensar (*Wiessen*)»– afirma el «objeto creído» como la «Idea absoluta», es decir, como el Ser de Dios (no «especulativamente», sólo «representado objetualmente»). Este acto supremo de «creencia» (de que la «representación» es la «Idea») –muy superior al acto de la «estética», pero inferior al «*Absolute Wissen* (Saber Absoluto)»– es el «culto» perfecto:

«El culto (*Kultus*) es un acto que tiene el fin en sí mismo, y este acto es la Fe que es la Realidad (*Realitaet*) concreta de lo Divino y la conciencia en sí (*in sich*)»<sup>42</sup>.

---

*Herrschaft und Befreiung*, Exodus, Freiburg/Sw., 1985; en especial «Arte Cristiano del oprimido en América Latina», en *Concilium* 152 (1980), pp. 215-231; y «Le pain de la célébration: signe communautaire de justice», en *Concilium* 172 (1982), pp. 89-101 (tema expuesto largamente en mi obra «Introducción» a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, t. I, pp. 6 ss., a partir del tema de la «conversión» de Bartolomé de las Casas). Igualmente en nuestra *Para una ética da Libertação Latino-americana*, Loyola, Sao Paulo, 1984, t. 5, pp. 87-99: «A economía arqueológica»; o en *Filosofía de la Liberación*, cap. 3.4.8: «Materialismo crítico y culto como economía» (idea que se inspira, por partes iguales, en Emmanuel Lévinas y Karl Marx, y, por supuesto, en el Nuevo Testamento).

<sup>39</sup> *Religionsphilosophie*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 6.16, p.202.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 203 (véase *Enzyklop.*, parágrafos 570-571).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 218.

Este culto perfecto, momento del Entendimiento (*Verstand*) que se aproxima a la Razón (*Vernunft*), es el momento central del «Reino del Hijo», cuya expresión suprema (y eurocéntrica) es la cultura germano-europea y la religión de la Cristiandad, la que es el «fundamento del Estado como una y la misma cosa»<sup>43</sup>. En este caso, el «culto» (la liturgia) es un acto «intelectual» (fe, entendimiento, representación, certeza, razón, saber... todos momentos del conocimiento).

Una vez que el «mercado» o el «capital» se ha desconectado del «trabajo vivo», la «ciencia económica (*Wirtschaftswissenschaft*) se ocupa sólo esencialmente de problemas fetichizados dentro del horizonte de dicho mercado (o exclusivamente desde el capital); en su fundamento, del cálculo de la tasa de ganancia (de la valorización del valor), sin relación alguna con la persona, el valor (como objetivación de vida) o la ética (como juicio sobre el trabajo «impago»). Independizada la economía del «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)», viene a yuxtaponerse como un «sistema»<sup>44</sup>. En ese caso, la cultura, la religión, constituyen momentos de dicha (*Lebenswelt*), y en relación con ésta la teología efectúa su reflexión. De todas maneras, no podrá evadirse del estrecho horizonte de la «comunidad de comunicación» donde se cumple la «acción comunicativa».

Muy por el contrario, nuestra intención es mostrar que el «culto» o la «liturgia» exige un momento *mate-*

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>44</sup> Para Habermas, lo económico, como el «dinero», como el «poder» en otro nivel, coloniza la *Lebenswelt* (Véase en la *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, pp. 229-294: «Entkopplung von System und Lebenswelt»; pp. 489-547: «Marx und die These der inneren Kolonisierung»; ed. cast., t. II, pp. 215-280 y 485-501 ).

*rial*, objetivo, un producto del trabajo como relación de la «carnalidad»; o «corporalidad (*Leiblichkeit*)» –la *basar* hebrea o la *sarx* griega, que no era el mero «cuerpo (soma)» griego opuesto a un alma–, cuyo estatuto es, en un sentido preciso, *económico*. Es decir, es una relación práctica (entre la comunidad celebrante y Dios: «relación persona-persona») y productiva («persona-naturaleza» a través del trabajo). La persona no es sólo miembro de una «comunidad de comunicación», sino previa y radicalmente es parte de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)»:

«Eran constantes en oír la enseñanza de los apóstoles y en la *comunidad (koinonía)*, en el partir el *pan* y en las oraciones [...]. Los creyentes vivían todos unidos y tenían todo en *común (koiná)*; vendían sus posesiones y bienes y los repartían según las *necesidades* de cada uno [...]. Partían el *pan* en las casas y *comían juntos*» (Hechos 2,42-45)<sup>45</sup>.

En esta descripción tenemos todos los elementos de una teología de la «comunidad *de vida*» (como subsunción de una «comunidad de comunicación»), comunidad donde «comían *juntos*». El «comer» no es un acto del lenguaje (no se «comen» *textos*, Ricoeur lo sabe; aunque se celebra el «comer» con hermosos «símbolos») o de la comunicación (no se «comen» *argumentos*, Habermas no puede negarlo; aunque todos los argumentos algo tienen que ver siempre con la vida, vida humana, y su re-

<sup>45</sup> Véase la manera cómo hemos tratado este texto en nuestra obra *Ética comunitaria*, cap. 1.1-10. Igualmente, para lo que sigue, téngase en cuenta el trabajo citado más arriba en nota 9, en especial el punto 4: «*La comunidad de vida y la interpelación del pobre. La praxis liberadora*» (y aún: «4.3. De la comunidad de comunicación del *lenguaje* a la comunidad de comunicación de la *vida*»), donde confrontamos la posición de K. O. Apel con la de Marx, reinterpretaando a este último desde sus «4 redacciones» desconocidas de *El Capital*.

producción). En este caso, la «religión» no es un mero momento de la *Lebenswelt* (con su intencionalidad propia), sino que debe situársela en un nivel aún más radical de la vida humana<sup>46</sup>; en un nivel propiamente «económico» (es decir, el de las relaciones prácticas, del trabajo, el «pan», el consumo, la satisfacción, en el que consiste el «Reino de Dios»)<sup>47</sup>. Por ello, el «culto» o la «liturgia» no son un acto «interior» de buena voluntad; es un acto objetivo que debe contar con una «ofrenda», una «materia» del sacrificio, producto del trabajo humano:

«Te ofrecemos este *Pan*, fruto del *Trabajo* y de la *Tierra*»  
—dice el celebrante en la oración del ofertorio de la misa católica—.

El «Pan» sacramental —del que nos habla Feuerbach en el texto citado al comienzo de este capítulo, y que se puede «comer»— es «material», en el sentido de «*materia* de trabajo humano»<sup>48</sup>. El «culto» exige entonces un

<sup>46</sup> Hace años planteamos esta cuestión en nuestra obra *Religión*, Edicol, México, 1977, donde hablábamos de «religión como infraestructura». Al no poder atribuir a Marx mismo ese tipo de categorías (como «supra-» e «infraestructura», o al menos no fueron categorías fundamentales de su pensamiento, como lo hemos probado en nuestros comentarios a las «4 versiones» de *El Capital*), debemos ahora situar mejor la problemática en un nivel propiamente «económico» (pero como *Oekonomik*, antropológica, ética, ontológica, y no sólo como *Wirtschaftswissenschaft*).

<sup>47</sup> Véase el concepto de «Reino de Dios» como «satisfacción» (en su sentido carnal y espiritual, al mismo tiempo) en nuestra obra *Ética comunitaria*, cap. 1.7-1.10.

<sup>48</sup> Marx tiene de la «materia» un sentido productivo (el teólogo le llamaría «sacramental»); es decir, no interesa la materia «cósmica» de un pretendido «materialismo dialéctico» (al cual Marx nunca se refirió), sino a un constituir la «naturaleza» como «materia de trabajo» (Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 37 ss.): «Esta naturaleza (*Natur*) anterior (*vorhergehende*) a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no

«pro-ducto (*Her-stellt*)» del trabajo, por trans-formación (cambio de «forma») de la naturaleza. Ese trabajo objetiva la vida humana en el producto, y, por ello, dicho «Pan» es ya sagrado al inicio. Bíblicamente, la «vida objetivada» se la simbolizaba con la «sangre»<sup>49</sup> (lo que en «economía» antropológica y ética denominamos «valor»). Si la injusticia de un contrato tenido como «naturaleza» (según J. Rawls, como por ejemplo el de salario) se apropia de una parte del «valor» producido (como «plusvalor»), dicha ganancia obtenida de la «vida» del trabajador deberá ser juzgada como «pecado». La «pobreza» o miseria (como la que sufre en el presente América Latina, por transferencia de valor del capital periférico al central) es un «fruto del pecado»<sup>50</sup>. Pero este «pecado» es invisible al que no posee las categorías para descubrir dicha «relación social» de dominación (en la que consiste el capital como tal, y la relación de dependencia entre el capital global nacional periférico y central). En este caso, el «culto» a Dios es, como expresaba el profeta: «Misericordia quiero y no sacrificios». Negar la negación del pobre, que en su piel sufre el pecado ( en su frío, en su hambre, en su sed, en su no-casa, en su enfermedad... todo eso que padece el pueblo latinoamericano, africano y asiático bajo el capitalismo periférico), es el culto deseado por Dios —que tiene un estatuto «económico», objetivo, material, sacramental, como el

---

existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach» (*La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 48; MEW 3, p. 44). A Marx no le interesa «la aprioridad (*Prioritaet*) de la naturaleza exterior» (*Ibid.*). Nos dice: «Esta es la materia (*Stoff*) en que su trabajo se realiza, en la que obra, con la que y por la que produce» (*Manus.*, I, 44; MEW EB 1, p. 512).

<sup>49</sup> «Quien no paga el justo salario derrama *sangre*» (Ben-Sira / Eclesiástico 34,22).

<sup>50</sup> Véase mi *Ética comunitaria*, cap. 2.7-2.8, sobre el «pobre» y la «muerte».

pan, el vino, el aceite, la sal, el agua... «materia» de los sacramentos que reproducen la vida, carnal y espiritual—.

Por el contrario, el demonio, satán, el Anticristo, el fetiche, vive de la vida de los pobres y como «los príncipes de las naciones las dominan y los poderosos las oprimen» (Mateo 20,25), de la misma manera las estructuras económicas hacen con los pobres:

«Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia [...]. y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre» (Apocalipsis 17,13 y 13,17)<sup>51</sup>.

El saber situarse «económicamente» permite alcanzar un nivel de «realidad» suficiente, donde la «religión» deviene sacramental, corporal; donde las relaciones prácticas (como «gracia» o «pecado») determinan la relación entre personas y de producción con la naturaleza, y donde el «Pan» litúrgico puede ser «Pan de vida». y por ello, los que se sitúan en este nivel concreto, real, sufren la persecución y la muerte —como Ignacio Ellacuría y sus compañeros en noviembre de 1989, en el momento de la «caída del muro de Berlín»—:

«La hora viene en la que los que los asesinen a ustedes pensarán rendir culto (*latreían*) a Dios» (Juan 16,2).

<sup>51</sup> Es sabido que este texto del Apocalipsis lo cita Marx en el capítulo 2 del tomo I de *El Capital* (ed. cast., Siglo XXI, México, 1979, p. 106; MEGA, 11,6, pp. 115-116). Este, y otros cientos de textos bíblicos (véase Reinhard Buchbinder, *Bibelzitate, Bibelspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1976), muestran que para Marx el capital era el «anticristo», Mammón, Moloch, el Fetiche; es decir, el demonio. Hemos probado en este trabajo que esta «metáfora» abre, por el desconcierto semántico que produce, un «nuevo mundo» (diría Ricoeur) de insospechado «sentido» para la teología.

En efecto, el «culto» al fetiche, a satán, se consume por la acumulación de la «sangre» de los pobres (porque los pobres deben vender su cuerpo por un salario, y su vida objetivada, valor, se acumula como ganancia del capital) o de la «sangre» de los mártires que luchan objetivamente por liberarlos de la «relación social» (práctico-productiva, económica) que los domina. Esa «estructura de pecado» es histórica; en ella consiste la esencia del demonio, del Fetiche: el Anticristo. Pero es necesaria una «Teología de la Economía» –en su sentido fuerte– para poder efectuar una «hermenéutica» de este ser invisible que no se hace presente en el «mundo de las mercancías», en el «mercado», en el «capital» visto desde él mismo y no desde el «trabajo vivo».