

TEXTOS

PRIMERA SECCIÓN

LA RELIGIÓN SUPRAESTRUCTURAL

1. G.W. F. HEGEL (1770-1831)

LA RELIGION REVELADA*

§ 564

En el concepto de la verdadera religión, esto es, de aquella cuyo contenido es el Espíritu absoluto, es necesario esencialmente que sea revelada, y revelada por Dios. Puesto que siendo el saber (el principio mediante el cual la sustancia es Espíritu) como forma infinita y estante por sí, lo que se determina por sí, es absolutamente manifestación; el Espíritu es solamente Espíritu, en cuanto es para el Espíritu; y en la religión absoluta el Espíritu absoluto no manifiesta ya más momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo.

(A la antigua visión de la Némesis, en que lo divino y su eficacia en el mundo es comprendido por el intelecto aun abstracto como nada más que la fuerza igualadora que destruye lo alto y lo grande, Platón y Aristóteles contrapusieron la otra visión de que Dios no es envidioso. Se puede contraponer la misma respuesta a las nuevas aserciones de que el hombre no puede conocer a Dios. Aserciones que (pues no son otra cosa) resultan tanto más inconsecuentes cuanto son hechas en la región de una religión que expresamente se dice re-

*Tomado de la *Encyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817).

velada; mientras que según aquellas aserciones, sería más bien la religión en la cual no se revelaría nada de Dios, en la cual no sería revelado, y sus secuaces serían “los paganos que no saben nada de Dios”. Cuando en la religión se toma en serio la palabra de Dios, aun por el que es el contenido y principio de la religión, puede y debe comenzar la determinación del pensamiento; y si a Dios se le niega la revelación, no quedaría otro contenido que atribuirle que la envidia. Pero si la palabra Espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí. Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como Espíritu —conocimiento que no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual—, casi no es de maravillarse que, tantos, especialmente los teólogos, como aquellos que más estrictamente son invitados a ocuparse de estas ideas, hayan tratado de forjarsele fácilmente y hayan aceptado voluntariamente lo que se les ofrecía a este fin. Lo más fácil de todo es el resultado que indicamos: el hombre no sabe nada de Dios. Para comprender exacta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como Espíritu, se exige una sólida especulación. Primeramente aquí están contenidas las proposiciones: Dios es Dios, en cuanto se sabe a sí mismo; su saberse a sí mismo es además su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios que progresa hasta el saberse del hombre en Dios. Véase la sólida ilustración de estas proposiciones en la obra de que han sido tomadas: *Aforismos sobre el saber y no saber*, etcétera, de Carl Friedrich Göschel, Berlín, 1829.)

§ 565

El Espíritu absoluto, una vez superada la inmediatez y la sensibilidad de la figura y del saber, es res-

pecto al contenido, el Espíritu en sí y por sí de la naturaleza y del Espíritu; respecto a la forma, está primeramente por el saber subjetivo de la representación. Por una parte, ésta da, a los momentos de su contenido, la independencia, y les hace recíprocamente presuposiciones y apariciones, que siguen la una a la otra, y una conexión del acaecer según determinaciones de reflexiones finitas; por otra parte, también tal forma de representación finita es superada en la fe en el único Espíritu y en la adoración del culto.

§ 566

En esta separación, la forma se separa del contenido; y en la forma, los momentos distintos del concepto se dividen en esferas particulares o en elementos, en cada uno de los cuales el contenido absoluto se representa: *a)* como contenido eterno que permanece en posesión de sí en su manifestación; *b)* como distinción de la esencia eterna de su manifestación, la cual, mediante esta distinción, se hace el mundo de la apariencia, en el cual entra el contenido; *c)* como infinito retorno y conciliación del mundo alienado con la esencia eterna, como el tornar de ésta de la aparición a la unidad de su plenitud.

§ 567

a) En el momento de la universalidad (*Allgemeinheit*) —en la esfera del pensar puro, o en el elemento abstracto de la esencia—, el Espíritu absoluto es, pues, primeramente lo que es presupuesto, pero que no permanece cerrado, sino que como potencia social es en la determinación reflexiva de la causalidad, creador del cielo y de la tierra, pero en esta esfera eterna produce más bien solamente a sí mismo como su Hijo, con el cual, distinto de él, permanece en identidad originaria; así como la determinación, por la cual es distinto de la

esencia universal, se supera eternamente, y, con esta mediación de la mediación que se supera, la primera sustancia es esencialmente individualidad concreta y subjetividad: es el Espíritu.

§ 568

b) Pero en el momento de la *particularidad* (*Besonderheit*) del juicio, esta esencia concreta y eterna es lo que es presupuesto; y su movimiento es la creación del mundo fenoménico, es el romperse del momento eterno de la mediación, del único Hijo en el contraste independiente, constituido, por un lado por el cielo y por la tierra, por la naturaleza elemental y concreta; y por el otro lado, por el Espíritu como lo que está en relación con tal naturaleza, y por consiguiente por el Espíritu finito. El cual, siendo el extremo de la negatividad que es en sí, se hace independiente como maldad; y es una tal extremidad en virtud de su relación con una naturaleza que está frente a él mediante su propia naturalidad, puesta de este modo. En esta naturaleza él está a la vez como pensamiento vuelto al Eterno, pero que se encuentra en relación externa con el Eterno.

§ 569

c) En el momento de la individualidad (*Einzelheit*) como tal, esto es, de la subjetividad y del concepto mismo —momento en que el contraste de la universalidad y particularidad es vuelto a su fundamento idéntico—, se representa: 1. Como presupuesto, la sustancia universal que se ha realizado saliendo de su abstracción y haciéndose autoconciencia individual. Esta que es inmediatamente idéntica con la esencia, es el Hijo de la esfera eterna, transportado a la temporalidad; y en ella el mal es superado en sí. Pero, además, esta existencia inmediata, y por consiguiente sensible de lo absoluta-

mente concreto, se pone en el juicio y muere en el dolor de la negatividad, en la cual, como subjetividad infinita, el Espíritu es idéntico a sí; y de ella, como retorno absoluto y unidad universal de la esencialidad universal e individual, ha llegado a ser por sí: es la idea del Espíritu eterno, pero viva y presente en el mundo.

§ 570

2. Esta totalidad objetiva es el supuesto implícito para la inmediatidad finita del sujeto singular. Pero tal sujeto por esto es primeramente un otro y un algo de contemplado; pero es la contemplación de la verdad que es en sí, mediante el cual testimonio del Espíritu en él, el sujeto con ocasión de su naturaleza inmediata se determina primeramente por sí como la nada y el mal. Luego, según el ejemplo de su verdad, por medio de la fe en la unidad de la esencialidad universal e individual, es también el movimiento del andarse despojando de su determinación natural inmediata y del propio querer y unirse con aquel ejemplo y con su sí en el dolor de la negatividad, y así conocerse como unido con la esencia. La cual, 3., en virtud de esta mediación se actúa como incidente en la autoconciencia, y es la presencialidad efectiva del Espíritu en sí y por sí de lo universal.

§ 571

Estos tres silogismos, que constituyen el único silogismo de la mediación del Espíritu por sí mismo, son la revelación del mismo Espíritu, que desarrolla su vida en el círculo de las figuras concretas del pensamiento representativo, de su dividirse y de su hacerse temporal y externo; el desarrollo de la mediación se recoge en su resultado —en el conjugamiento del Espíritu con sí mismo—, no sólo llevándose a la simplicidad de la fe y a la devoción del sentimiento, sino también al pensamiento.

En la simplicidad immanente del pensar, el desarrollo tiene además su expansión; pero sabida como una conexión inseparable del Espíritu universal simple y eterno en sí mismo. En esta forma de la verdad, la verdad es el objeto de la filosofía.

(Si el resultado, el espíritu que es por sí, en el cual toda mediación se ha suprimido y tomado en sentido solamente formal y privado de contenido, de modo que el Espíritu no es sabido a la vez como aquello que es en sí y que se desarrolla objetivamente, aquella subjetividad infinita es la autoconciencia solamente formal, que se sabe en sí absolutamente, la ironía. Ironía que sabe reducir a nada, a algo de vano, todo contenido objetivo; y, por consiguiente, es ella misma la vacuidad y la vanidad, que se da de sí, como determinación, un contenido, y por tanto accidental y caprichoso, queda dueña de este contenido, no es ligada por él, y por el aseguramiento de estar en la más alta cumbre de la religión y de la filosofía, cae por el contrario en el vacío arbitrario. Sólo¹ en cuanto la pura forma infinita, la automanifestación que es presente así, depona la unilateralidad de la subjetividad de que es la vanidad del pensamiento, es el pensamiento libre; el cual tiene su determinación infinita a la vez como contenido absoluto que es en sí y por sí, y lo tiene como objeto, en el cual es además libre. El pensar es por esto solamente el lado formal del contenido absoluto.)

¹ Desde aquí hasta el final del párrafo fue un añadido que aparece en la tercera edición.

2. LUDWIG FEUERBACH (1804-1872)

LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

*Aplicación final**

En la contradicción desarrollada entre la fe y el amor, poseemos el motivo necesario, práctico y evidente para superar el cristianismo y la esencia propia de la religión en general. Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana. Pero la religión no tiene conciencia de la naturaleza humana, de su contenido; se contrapone, más bien, a lo humano, o, por lo menos, no confiesa que su contenido es humano. El necesario momento crítico de la historia es esta confesión y declaración pública de que la conciencia de Dios es la conciencia del género, de que el hombre debe y puede elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes que son determinaciones de la esencia de su género, de que el hombre sólo puede pensar, presentar, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar la esencia absoluta y divina como esencia humana¹.

* Capítulo 28 de *Das Wesen des Christentums* (1841).

¹ Incluyendo la naturaleza, porque lo mismo que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza —lo que va contra el materialismo vulgar— también la naturaleza pertenece a la esencia del hombre —esto contra el idealismo subjetivo—, que es

Nuestra relación a la religión no es, por consiguiente, únicamente negativa, sino crítica; separamos sólo lo verdadero de lo falso —aunque ciertamente la verdad separada de la falsedad es una verdad nueva esencialmente diferente de la antigua. La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Las religiones son santas porque son tradiciones de la primera conciencia. Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del hombre que se objetiva, y lo que para ella es lo segundo, el hombre, debe, por tanto, ser puesto y expresado como lo primero. El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. En general, la vida es en sus relaciones esenciales de naturaleza totalmente divina. Su consagración religiosa no la recibe solamente mediante la bendición del sacerdote. La religión quiere santificar un objeto mediante su acción exterior sobre él; de ahí que ella se manifieste como siendo el único poder sagrado. Sólo conoce fuera de sí misma relaciones mundanas, no divinas; precisamente por eso ella interviene para santificarnos, consagrarnos.

el secreto de nuestra filosofía «absoluta», por lo menos en su relación con la naturaleza. Sólo por la unión del hombre y de la naturaleza podemos triunfar del egoísmo sobrenaturalista del cristianismo.

Pero el matrimonio —naturalmente, como libre unión del amor²— es por sí mismo santo, dada la naturaleza de la unión que en este caso se contrae. Sólo el matrimonio religioso es un matrimonio verdadero que comprende la esencia del matrimonio y del amor. Lo mismo sucede con todas las relaciones morales. Son sólo relaciones morales, cultivadas con sentido moral, allí donde son consideradas, por sí mismas, como religiosas. Amistad verdadera existe sólo allí donde las fronteras de la amistad son conservadas con conciencia religiosa, con la misma conciencia con la que el creyente defiende la dignidad de Dios. Sagrada es y debe ser para ti la amistad, la propiedad, el matrimonio, el bienestar de cada hombre, pero sagrado en y por sí mismo.

En el cristianismo las leyes morales son concebidas como mandamientos de Dios. La moralidad misma se convierte en criterio de la religiosidad; pero la moral posee, sin embargo, un significado subordinado, no tiene por sí misma el significado de la religión. Este recae sólo sobre la fe. Dios planea sobre la moral como un ser separado del hombre y al que pertenece lo mejor, mientras que al hombre sólo le corresponden los desechos. Todas las disposiciones que deben ser asignadas al hombre, a la vida, todas sus mejores fuerzas las desperdicia el hombre al servicio del ser sin necesidades. La causa real se convierte en una causa impersonal, una causa sólo representada, imaginada, se convierte en una causa real y verdadera. El hombre da gracias a Dios por los beneficios que otro le ha proporcionado para el servicio de su vida misma. Las gracias que él expresa a su benefactor no son más que aparentes, no son para él sino para Dios. Es

² Sí, sólo como libre alianza del amor; porque un matrimonio cuyo lazo no es más que un límite exterior y no la auto-limitación del amor voluntario y satisfecho en sí mismo, en una palabra, un matrimonio que no es el fruto de una decisión propia, de una voluntad propia, que no se basta a sí mismo, no es un verdadero matrimonio, y, por consiguiente, no es verdaderamente moral.

agradecido para con Dios, pero ingrato para con los hombres.³ De este modo se pierde el sentido moral en la religión. El hombre sacrifica el hombre en favor de Dios. El sangriento sacrificio del hombre no es, de hecho, más que una burda expresión sensible del misterio más íntimo de la religión. Allí donde se ofrecen a Dios sangrientos sacrificios humanos, se consideran estos sacrificios como lo supremo, la vida sensible como el bien supremo. Por esta razón se sacrifica la vida a Dios, y, por cierto, en casos extraordinarios; se cree rendirle con esto los honores supremos. Si el cristianismo no ofrece a Dios más sacrificios sangrientos, al menos en nuestra época, es únicamente, prescindiendo de otras razones, porque ya no se considera a la vida sensible como el bien supremo. En su lugar se sacrifica a Dios el alma, la interioridad, porque se consideran superiores. Pero lo corriente es que el hombre sacrifique en la religión su obligación para con los demás hombres —como, por ejemplo, respetar la vida de otro, ser agradecido— a un compromiso religioso; la relación para con el hombre, a la relación para con Dios. Los cristianos han eliminado, mediante el concepto de un Dios sin necesidades, que sería objeto de adoración pura, muchas representaciones perversas. Pero esta carencia de necesidades es sólo un concepto abstracto y metafísico que no constituye en absoluto la esencia propia de la religión. La necesidad de adoración transferida sólo a uno de sus aspectos, el aspecto subjetivo, deja, como toda unilateralidad, indiferente al sentimiento religioso. Debe, pues, ser puesta en Dios una determinación correspondiente a la necesidad subjetiva, si no expresamente

³ «Porque Dios hace el bien mediante la autoridad, los señores, y las creaturas, el pueblo se dirige a las creaturas, no al creador, sin dirigirse al creador mediante las creaturas. De ahí proviene el que los paganos hayan divinizado sus reyes ... Porque no se quiere observar que la obra o el beneficio vienen de Dios y no en línea recta de las creaturas, aunque sean un medio mediante el que Dios actúa, nos ayuda y nos da lo que necesitamos»: Lutero, t, IV, pág. 237.

con palabras, sí con hechos, a fin de producir la reciprocidad. Todas las determinaciones reales de la religión se apoyan en la reciprocidad (*Gegenseitigkeit*).⁴ El hombre religioso piensa en Dios porque Dios piensa en él, ama a Dios porque Dios ya lo amó primero, etc. Dios es celoso respecto del hombre como la religión lo es respecto de la moral⁵; ella le absorbe sus mejores fuerzas; da al hombre lo que es del hombre y a Dios lo que es de Dios. Pero de Dios es la subjetividad auténtica y calurosa, el corazón.

Si en los tiempos en que la religión era sagrada, fueron respetados el matrimonio, la propiedad, las leyes del estado, esto no se debe a la religión, sino a la conciencia primitiva, naturalmente moral y justa, que consideraba las relaciones justas y morales como sagradas en cuanto tales. Si el derecho no es sagrado por sí mismo, se convierte en sagrado ahora y para siempre mediante la religión. La propiedad no se convirtió en sagrada porque fuera representada como una institución divina, sino porque por sí misma y para sí misma pasaba por sagrada, fue considerada como institución divina. El amor no es santo porque sea un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios porque es divino por y para sí mismo. Los paganos no veneran la luz ni la fuente porque sean un don de Dios, sino porque se mostraban por sí mismas

⁴ «A quien me honra, yo también lo honro; pero quien me desprecia debe a su vez ser también despreciado»: 1 *Samuel* 2, 30. «Buen padre: hasta el gusano más bajo y digno del odio eterno tiene la confianza de ser amado por ti, porque siente que ama, o más bien, presente que es amado: de tal manera que no tiene vergüenza de amar a su vez. Por consiguiente, nadie que ama duda de ser amado»: Bernardo, *Ad Thomam*, epist. 107. Fórmula bella e importante. Si yo no estoy por Dios, Dios no está por mí; si no amo, no soy amado. El pasivo es el activo seguro de sí mismo, el objeto es el sujeto seguro de sí mismo. Amar es ser hombre, ser amado es ser Dios. Soy amado, dice Dios; amo, dice el hombre. Esto se invierte sólo más tarde, y el pasivo se convierte en activo, y viceversa.

⁵ «El Señor dijo a Gedeón: el pueblo que está contigo es demasiado numeroso para que entregue a Madián entre sus ma-

como algo beneficioso para el hombre, porque alivian al que sufre; por esta cualidad excelente le atribuyen honores divinos.

Donde la moral se funda sobre la teología, y el derecho sobre la institución divina, se pueden fundamentar y justificar las cosas más inmorales, injustas e infames. Puedo fundar la moral en la teología, cuando ya he determinado mediante la moral la esencia divina. De lo contrario no poseo ningún criterio de lo moral y de lo inmoral, sino una base inmoral y arbitraria, de la cual puedo derivar todo lo posible. Debo, pues, poner a la moral en Dios, si quiero fundarla mediante Dios, es decir, puedo fundar la moral, el derecho, en una palabra, todas las relaciones esenciales sólo por sí mismas, y sólo las puedo fundar verdaderamente, como lo dispone la verdad, cuando las fundo por sí mismas. Poner algo en Dios o derivarlo de él significa sustraer algo a la razón que examina o declarar algo como indudable, invulnerable y santo sin dar cuenta de ello. Ofuscación de sí mismo, cuando no maldad e insidiosa intención, sirven de base a todas las fundamentaciones de la moral y del derecho por la teología. Cuando se toma en serio el derecho no se necesita ningún estímulo ni apoyo de arriba. No necesitamos ningún derecho de estado cristiano: necesitamos un derecho de estado racional, justo y humano. Lo justo, verdadero y bueno tiene, en general, su causa de santificación en sí mismo, en su

nos; Israel podría gloriarse a mis expensas y decir: es mi mano la que me ha liberado», es decir: *ne Israel se tributa, quae mihi debentur*: *Jueces* 7, 2. «Así habla el Señor: desgraciado el hombre que se apoya sobre los hombres. Bendito el hombre que se apoya en el Señor y pone su confianza en él»: *Jeremías* 17. 5. «Dios no quiere nuestro dinero; nuestro bien, nuestro cuerpo, los ha dado a César (representante del mundo, del estado), y a nosotros, mediante él. Pero se ha reservado el corazón que es lo mejor y más grande en el hombre. Es él quien debe ofrecer su corazón a Dios, a fin de creer en él»: Lutero. t. XVI, pág.505.

cualidad ...Cuando se toma en serio la moral, se considera en y por sí misma como un poder divino. No posee la moral ningún fundamento en sí misma, tampoco posee una necesidad interior; la moral está, pues, abandonada a la arbitrariedad infundada de la religión. En la relación de la razón consciente de sí misma con la religión se trata de la destrucción de una ilusión; pero de una ilusión, de ningún modo indiferente, sino que actúa de un modo fundamentalmente pernicioso sobre la humanidad y sobre los hombres, y que los priva de la fuerza de la vida real, del sentido de la verdad y de la virtud; pues hasta el amor, el sentimiento más verdadero e íntimo, se convierte mediante la religiosidad en algo aparente e ilusorio, mientras que el amor religioso a los hombres por amor de Dios, sólo en apariencia ama a los hombres, ama en realidad a Dios.

Nosotros podemos, como hemos demostrado, invertir las relaciones religiosas; lo que la religión establece como medio, lo concebimos como fin, lo que para ella es algo subordinado, secundario, condición, lo elevamos al rango de lo principal y causal, de este modo destruimos la ilusión y restablecemos la luz transparente de la verdad ante nuestros ojos. Los sacramentos del bautismo y de la comunión que constituyen los símbolos característicos y esenciales de la religión cristiana, pueden confirmarnos e ilustrarnos esta verdad.

El agua del bautismo es para la religión sólo el medio por el que el espíritu santo se comunica al hombre. Ahora bien, por esta determinación se pone en contradicción con la razón, con la verdad de la naturaleza de las cosas. Por un lado, hay algo en la cualidad natural del agua, por otro lado no hay nada, es un mero instrumento arbitrario de poder y de la gracia divina. Nos liberamos de éstas y otras insoportables contradicciones cuando concedemos un significado verdadero al bautismo, considerándolo como un signo del significado del agua misma. El bautismo debe representarnos el maravilloso y, al mismo tiempo,

natural efecto del agua sobre los hombres. El agua posee, de hecho, no sólo efectos físicos, sino también morales e intelectuales sobre los hombres. El agua no sólo purifica de la suciedad del cuerpo; por el agua también se le caen a los hombres las escamas de los ojos; ve y piensa más claramente, se siente más libre; el agua apaga el ardor de la concupiscencia. ¡Cuántos santos se refugiaron en esta cualidad natural del agua para vencer las tentaciones del diablo! Lo que te negaba la gracia, te lo concedía la naturaleza. El agua pertenece no sólo a la dialéctica, sino también a la pedagogía. Limpiarse, bañarse, es la primera virtud, aunque sea la más ínfima.⁶ A la vista del agua se apaga el ardor del egoísmo. El agua es el medio primero y más próximo para familiarizarse con la naturaleza. El baño de agua es, en cierto modo, un proceso químico, en el que nuestra mismidad se disuelve en la esencia objetiva de la naturaleza. El hombre que sale del agua se siente un hombre nuevo y renacido. La doctrina de que la moral no puede ser nada sin la mediación de la gracia, tiene un sentido justo, si en lugar de la imaginada mediación sobrenatural de la gracia, establecemos mediaciones naturales. La moral no puede nada sin la naturaleza, debe enlazar con los medios más simples de la naturaleza. Los

⁶ El bautismo cristiano por el agua no es más que un vestigio de las antiguas religiones naturales, donde, como en los persas, el agua era un medio religioso de purificación. *Cfr.* Rhode, *Die heilige Sage*, t. 30, págs. 426 ss. En este último caso, sin embargo, el bautismo mediante el agua tenía un sentido más verdadero, por consiguiente más profundo que para los cristianos, porque se apoyaba en la fuerza y en la significación naturales del agua. Ciertamente, nuestro sobrenaturalismo tanto especulativo como teológico, no escucha las representaciones simples de la naturaleza de las antiguas religiones. Por consiguiente, cuando los persas, los hindúes, los egipcios, los hebreos convertían la limpieza corporal en un deber religioso, eran mucho más razonables que los santos cristianos que afirmaban el principio sobrenaturalista de su religión por su suciedad corporal. Lo que es sobrenatural en la teoría, se convierte en la práctica en contra-natural. Uno de ellos no es más que eufemismo respecto del otro.

misterios más profundos residen en la vida corriente y trivial que ignoran la religión y la especulación sobrenatural, que sacrifican los misterios reales a los misterios ilusorios, por ejemplo, en este caso, la fuerza prodigiosa del agua a una fuerza milagrosa imaginaria. El agua es el medio más simple de la gracia o de la medicina tanto contra las enfermedades del alma como contra las del cuerpo. Pero el agua actúa solamente si se usa frecuente y regularmente. El bautismo como acto único es, o carente totalmente de utilidad y significado, o, si se enlazan con él efectos reales, una institución supersticiosa. Por el contrario, es una institución razonable y digna de honra, si en ella se celebra y se hace sensible la fuerza de curación moral y física del agua, de la naturaleza en general.

Pero el sacramento del agua necesita un complemento. El agua, como elemento universal de la vida, nos recuerda nuestra procedencia de la naturaleza, que poseemos en común con las plantas y los animales. En el bautismo del agua nos inclinamos bajo el poder de la pura fuerza de la naturaleza; el agua es la materia de la igualdad y libertad natural, el espejo de la edad de oro. Pero nosotros, hombres, nos diferenciamos también del mundo de las plantas y de los animales, que concebimos al lado del reino inorgánico bajo la común denominación de naturaleza; nos diferenciamos de la naturaleza. Debemos celebrar también, por tanto, nuestra distinción, nuestra diferencia esencial. Los símbolos de esta nuestra diferencia son el vino y el pan. Estos son, en razón de su materia, productos de la naturaleza, y en razón de su forma, productos del hombre. Si nosotros decíamos con ocasión del agua: el hombre no puede nada sin la naturaleza, para el pan y el vino decimos: la naturaleza no puede nada, por lo menos espiritual, sin los hombres; la naturaleza necesita del hombre, tanto como el hombre necesita de la naturaleza. En el agua se destruye la actividad humana y espiritual; en el vino y en el pan conquista el disfrute de sí misma. Vino y pan son productos sobrenaturales, en el

único sentido válido y verdadero que no contradice a la razón y a la naturaleza. Si en el agua adoramos la pura fuerza natural, así también en el vino y en el pan adoramos la fuerza sobrenatural del espíritu, de la conciencia y del hombre. Por eso esta fiesta es sólo para los hombres que han llegado a edad madura, mientras que el bautismo se imparte a los niños. Pero en este caso celebramos también la verdadera relación del espíritu a la naturaleza: la naturaleza da la materia, el espíritu la forma. La celebración del bautismo del agua nos inspira agradecimiento hacia la naturaleza; la celebración del vino y del pan agradecimiento hacia el hombre. El vino y el pan pertenecen a las invenciones más antiguas. El vino y el pan nos actualizan y hacen sensible (*versinnlichen*) la verdad de que el hombre es el Dios y el salvador del hombre.

Beber y comer es el misterio de la comunión; beber y comer es de hecho, en y por sí mismo, un acto religioso; debe serlo por lo menos.⁷ Piensa en cada bocado de pan que te libra del sufrimiento del hambre, o en cada trago de vino que alegra tu corazón, da gracias a Dios que te ha dispensado sus dones benéficos, da gracias al hombre. Pero que el agradecimiento hacia los hombres, no te haga olvidar el agradecimiento hacia la naturaleza. No olvides que el vino es la sangre y la harina la carne de las plantas que son sacrificadas al bienestar de tu existencia. No olvides que las plantas simbolizan la esencia de la naturaleza, que se entregan sin egoísmo para placer tuyo. No olvides los favores que debes a las cualidades natura-

⁷ «Comer y beber es la cosa más fácil, porque a los hombres no les gusta ninguna cosa más que ésta: sí, en el mundo no hay acción más alegre que la de comer y beber, de modo que se dice ordinariamente: 'no hay baile sin comida' y también 'estómago lleno, cabeza alegre'. En suma, comer y beber representan una agradable necesidad, que se ha aprendido y enseñado pronto a la gente. Es esta misma acción necesaria y agradable de la que se apodera nuestro Señor Jesucristo cuando dice: he preparado una comida dulce, alegre y agradable, no quiero imponeros una obra dura y difícil ... instituiré una cena, etc.» Lutero, t. XVI, pág. 222.

les del pan y del vino. Te burlas de que llame al comer y al beber actos religiosos, porque son actos de la vida corriente y trivial y son realizados por innumerables hombres sin espíritu y sin sentimiento; ahora bien, piensa que también la comunión es un acto para muchos carente de espíritu y sentimiento, porque se hace frecuentemente; y para comprender el significado religioso del placer del pan y del vino, ponte en la situación en la que este acto trivial es interrumpido de modo innatural y por la fuerza. El hambre y la sed no destruyen solamente las fuerzas físicas del hombre, sino también las morales y espirituales; privan a la humanidad del entendimiento y de la conciencia. Cuando experimentes tales carencias y desgracias, bendecirás y ponderarás la cualidad natural del pan y del vino, que te ha devuelto tu humanidad, tu entendimiento. Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas, para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general. Por eso, santo sea el pan, santo el vino, pero también sea santa el agua. Amén.

3. KARL MARX (1818-1883)

3.1 MANUSCRITO III (1844)*

Un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi vida, es la *fuentes* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación. La *creación* es, por ello, una representación muy difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre le resulta inconcebible porque contradice todos los *hechos tangibles* de la vida práctica.

La *creación de la tierra* ha recibido un potente golpe por parte de la Geognosia, es decir, de la ciencia que explica la constitución de la tierra, su desarrollo, como un proceso, como autogénesis. *La generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Ahora bien, es realmente fácil decirle al individuo aislado la que ya Aristóteles dice: Has sido engendrado por tu padre y tu madre, es decir, ha sido el coito de dos seres humanos, un acto genérico de los hombres, lo que en ti ha producido al hombre. Ves, pues, que incluso

* Algunos textos tomados de los manuscritos mencionados.

físicamente el hombre debe al hombre su existencia. Por esto no debes fijarte tan sólo en *un* aspecto, el progreso *infinito*; y preguntar sucesivamente: ¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién engendró a su abuelo?, etc. Debes fijarte también en el *movimiento circular*, sensiblemente visible en aquel progreso, en el cual el hombre se repite a sí mismo en la procreación, es decir, el *hombre* se mantiene siempre como sujeto. Tú contestarás, sin embargo: le concedo este movimiento circular, concédeme tú el progreso que me empuja cada vez más lejos, hasta que pregunto: ¿quién ha engendrado el primer hombre y la naturaleza en general? Sólo puedo responder: tu pregunta misma es un, producto de la abstracción. Pregúntate cómo has llegado a esa pregunta: pregúntate si tu pregunta no proviene de un punto de vista al que no puedo responder porque es absurdo. Pregúntate si ese progreso existe como tal para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes*. Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como *no existente* piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* del ser de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que supones todo como nada y quieres ser sólo tú?

Puedes replicarme: no supongo la nada de la naturaleza, etc.: te pregunto por su *acto de nacimiento*, como pregunto al anatomista por la formación de los huesos, etc.

Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la

naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza^a; al haberse evidenciado, práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo*, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación de Dios* y afirma, mediante esta negación, la *existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*. Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la Religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana [...].

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana*, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de se-

^a MEGA, Dietz y Thier dicen *des Menschen und der Natur* (del hombre y de la naturaleza); Hillman, *in der Natur*, que es la versión que seguimos.

paración? Es la verdadera *moneda divisoria*, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad.

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1. Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades;

2. Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.

La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.

Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*. Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia *sensible, real*; de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la *verdadera* fuerza *creadora*.

3.2 CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL* (1844)¹

Para Alemania la *crítica de la religión* está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado desacreditada después que se rechazó su *celestial* «oratio pro aris et focis»². El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo encontró en él el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre (*Unmensch*), allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre *es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.

* Introducción a la citada obra.

¹ Escrito entre finales de 1843 y enero de 1844. Apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)* (1ª y 2ª entregas), París, 1844. Publicado posteriormente en K. Marx-F. Engels, *Werke* I, Berlín, 1958, págs. 378 a 391.

² «Oración por los altares y los hogares», es decir, alegato en su propia defensa.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es *la exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por tanto en torno de su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste —una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana— en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho* y la *crítica de la teología en la crítica de la política*.

3.3 TESIS SOBRE FEUERBACH (1845)*

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe la cosa (*Gegenstand*), la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de *contemplación* (*Anschauung*), pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva* (*gegenständliche*). Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica» [...]

III

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así por ejemplo en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstan-

* Algunos textos tomados de la obra mencionada.

cias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, verbigracia, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla [...]

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso (*Gemüt*) y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica [...]

3.4 EL SECRETO DE LA ACUMULACION ORIGINARIA*

Hemos visto cómo se convierte el dinero en capital, cómo sale de éste la plusvalía y cómo la plusvalía engendra nuevo capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista y ésta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que sólo podemos salir dando por supuesta una acumulación “*originaria*” anterior a la *acumulación capitalista* (“*previous accumulation*”, la denomina Adam Smith); una acumulación que no es *resultado*, sino *punto de partida* del régimen capitalista de producción.

Esta *acumulación originaria* viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad.

Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico no nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros *acumulaban riqueza*, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo. De este pecado original arranca *la pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no

* Textos tomados de los §§ 1 y 6 del capítulo XXIV de *Das Kapital*, t. I.

tienen nada que vender más que sus personas, y *la riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar. Estas niñerías insustanciales son las que M. Thiers, por ejemplo, sirve todavía con el empaque y la seriedad de un hombre de Estado, a los franceses, en otro tiempo tan ingeniosos, en defensa de la *propriété*. Tan pronto como se plantea el problema de la propiedad, se convierte en un deber sacrosanto abrazar el punto de vista de la cartilla infantil, como el único que caudra a todas las edades ya todos los períodos. Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra [...]

En las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como en las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles. Pero tampoco en las verdaderas colonias se desmentía el carácter cristiano de la *acumulación originaria*. Aquellos hombres, virtuosos intachables del protestantismo, los puritanos de la Nueva Inglaterra, otorgaron en 1703, por acuerdo de *su Assembly*, un premio de 40 libras esterlinas por cada escalpo de indio y por cada piel roja apresado; en 1720, el premio era de 100 libras por escalpo; en 1744, después de declarar en rebeldía a la rama de Massachusetts-Bay, los premios eran los siguientes: por los escalpos de varón, desde doce años para arriba, 100 libras esterlinas de nuevo cuño; por cada hombre apresado, 105 libras; por cada mujer y cada niño, 55 libras; *¡por cada escalpo de mujer o niño, 50 libras!* Algunos decenios más tarde, el sistema colonial inglés había de vengarse en los descendientes rebeldes de los devotos *pilgrim fathers* que cayeron *tomahawkeados* bajo la dirección y a sueldo de Inglaterra. El parlamento británico declaró que la caza

de hombres y el escalar eran “recursos que Dios y la naturaleza habían puesto en sus manos”.

Bajo el sistema colonial, prosperaban como planta en estufa el comercio y la navegación. Las “Sociedades Monopolia” (Lutero) eran poderosas palancas de concentración de capitales. Las colonias brindaban a las nuevas manufacturas que brotaban por todas partes mercado para sus productos y una acumulación de capital intensificada gracias al régimen de monopolio. El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza, refluía a la metrópoli para convertirse aquí en *capital*. Holanda, primer país en que se desarrolló plenamente el sistema colonial, había llegado ya en 1648 al apogeo de su grandeza mercantil. Se hallaba “en posesión casi exclusiva del comercio de las Indias Orientales y del tráfico entre el suroeste y el nordeste de Europa. Sus pesquerías, su marina, sus manufacturas, sobrepujaban a los de todos los demás países. Los capitales de esta república superaban tal vez a los del resto de Europa junto”. Gülich se olvida de añadir que la masa del pueblo holandés se hallaba ya en 1648 más agotada por el trabajo, más empobrecida y más brutalmente oprimida que la del resto de Europa junto.

Hoy, la supremacía industrial lleva consigo la supremacía comercial. En el verdadero período manufacturero sucedía lo contrario: era la supremacía comercial la que daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el “dios extranjero” que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad.

El sistema del crédito público, es decir, de la deuda del estado, cuyos orígenes descubríamos ya en Génova y en Venecia en la Edad Media, se adueñó de toda Eu-

ropa durante el período manufacturero. El sistema colonial, con su comercio marítimo y sus guerras comerciales, le sirvió de acicate. Por eso fue Holanda el primer país en que arraigó. La deuda pública, o sea, la enajenación del estado —absoluto, constitucional o republicano—, imprime su sello a la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que entra real y verdaderamente en posesión colectiva de los pueblos modernos es... la deuda pública¹ Por eso es perfectamente consecuente esa teoría moderna, según la cual un pueblo es tanto más rico cuanto más se carga de deudas. El crédito público se convierte en credo del capitalista. Y al surgir las deudas del estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública.

¹ William Cobbett observa que en Inglaterra todos los establecimientos públicos se denominan “*reales*”. En justa compensación, tenemos la *deuda “nacional”* (national debt).

3.5 EL CARACTER FETICHISTA DE LA MERCANCIA Y SU SECRETO*

[...] Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como *ante mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma *de cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. En los modos de producción paleoasiático, antiguo, etc., la transformación de los productos en mercancía y por tanto la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia. Verdaderos pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad. El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para

* Parágrafo 4 del capítulo I, tomo I de *Das Kapital* (1867). Sería conveniente leer íntegramente este parágrafo.

los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.

Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa *en el valor*, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la *magnitud del valor* alcanzada por el producto del trabajo. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo. De ahí que, poco más o menos, trate a las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas.

4. FRIEDRICH ENGELS (1820-1895)

DIALECTICA DE LA NATURALEZA (1873-1886)*

En todo caso, es indudable que hubo un tiempo en que la materia de nuestra isla cósmica convertía en calor una cantidad tan enorme de movimiento —hasta hoy no sabemos de qué género—, que de él pudieron desarrollarse los sistemas solares pertenecientes (según Mädler) por lo menos a veinte millones de estrellas y cuya extinción gradual es igualmente indudable. ¿Cómo se operó esta transformación? De ello sabemos tan poco como sabe el padre Secchi si el futuro *caput mortuum* de nuestro sistema solar se convertirá de nuevo, alguna vez, en materia prima para nuevos sistemas solares. Pero aquí nos vemos obligados a recurrir a la ayuda del creador o a concluir que la materia prima incandescente que dio origen a los sistemas solares de nuestra isla cósmica se produjo de forma natural, por transformaciones del movimiento que son *inherentes por naturaleza* a la materia en movimiento y cuyas condiciones deben, por consiguiente, ser reproducidas por la materia, aunque sea después de miles de millones de años, más o menos accidentalmente, pero con la necesidad que es también inherente a la casualidad.

Ahora se admite cada vez más la posibilidad de semejante transformación. Se llega a la convicción de que el

* Texto de *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlín, 1971, págs. 26 a 28.

destino final de los cuerpos celestes es caer unos en otros y se calcula incluso la cantidad de calor que debe desarrollarse en tales colisiones. La aparición repentina de nuevas estrellas y el no menos repentino aumento del brillo de estrellas hace mucho conocidas —de lo cual nos informa la astronomía—, pueden ser fácilmente explicados por semejantes colisiones. Además, debe tenerse en cuenta que no sólo nuestros planetas giran alrededor del sol y que no sólo nuestro sol se mueve dentro de nuestra isla cósmica, sino que toda esta última se mueve en el espacio cósmico, hallándose en equilibrio temporal relativo con las otras islas cósmicas, pues incluso el equilibrio relativo de los cuerpos que flotan libremente puede existir únicamente allí donde el movimiento está recíprocamente condicionado; además, algunos admiten que la temperatura en el espacio cósmico no es en todas partes la misma. Finalmente, sabemos que, excepción hecha de una porción infinitesimal, el calor de los innumerables soles de nuestra isla cósmica desaparece en el espacio cósmico, tratando en vano de elevar su temperatura aunque sea nada más que en una millonésima de grado centígrado. ¿Qué se hace de toda esa enorme cantidad de calor? ¿Se pierde para siempre en su intento de calentar el espacio cósmico, cesa de existir prácticamente y continúa existiendo sólo teóricamente en el hecho de que el espacio cósmico se ha calentado en una fracción decimal de grado, que comienza con diez o más ceros? Esta suposición niega la indestructibilidad del movimiento; admite la posibilidad de que por la caída sucesiva de los cuerpos celestes unos sobre otros, todo el movimiento mecánico existente se convertirá en calor irradiado al espacio cósmico, merced a lo cual, a despecho de toda la «indestructibilidad de toda la fuerza», cesaría, en general, todo movimiento. (Por cierto, aquí se ve cuán poco acertada es la expresión indestructibilidad de la fuerza en lugar de indestructibilidad del movimiento). Llegamos así a la conclusión de que el calor irradiado al espacio cósmico debe, de un

modo u otro —llegará un tiempo en que las ciencias naturales se impongan la tarea de averiguarlo—, convertirse en otra forma del movimiento en la que tenga la posibilidad de concentrarse una vez más y funcionar activamente. Con ello desaparece el principal obstáculo que hoy existe para el conocimiento de la reconversión de los soles extintos en nebulosas incandescentes.

Además, la sucesión eternamente reiterada de los mundos en el tiempo infinito es únicamente un complemento lógico a la coexistencia de innumerables mundos en el espacio infinito. Este es un principio cuya necesidad indiscutible se ha visto forzado a reconocer incluso el cerebro antiteórico del yanqui Draper.¹

Este es el ciclo eterno en que se mueve la materia, un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que nuestro año terrestre no puede servir de unidad de medida, un ciclo en el cual el tiempo de máximo desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y el tiempo de la vida de los seres concientes de sí mismos y de la naturaleza es tan parcamente medido como el espacio en que existen la vida y la autoconciencia; un ciclo en el que cada forma finita de existencia de la materia —lo mismo si es un sol que una nebulosa, un individuo animal o una especie de animales, la combinación química o la disociación— es igualmente pasajera y en el que no hay nada eterno, de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma. Pero por más frecuente e inflexible que este ciclo se opere en el tiempo y en el espacio, por más millones de soles y tierras que nazcan y mueran, por más que puedan tardar en crearse en un sistema solar e incluso en un solo planeta las condiciones para la

¹ «La multiplicidad de los mundos en el espacio infinito lleva a la concepción de una sucesión de muchos en el tiempo infinito»: J. W. Draper, *History of the Intellectual Development of Europe (Historia del desarrollo intelectual de Europa)*, t. II, pág. 325 (*Nota de Engels*).

vida orgánica, por más innumerables que sean los seres orgánicos, que deban surgir y perecer antes de que se desarrollen de su medio animales con un cerebro capaz de pensar y que encuentren por un breve plazo condiciones favorables para su vida, para ser luego también aniquilados sin piedad, tenemos la certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio.

5. ROSA LUXEMBURGO (1870-1919)

IGLESIA Y SOCIALISMO*

Uno de los reproches más duros que hace el clero a los socialdemócratas consiste en decir que éstos quieren introducir el *comunismo*, es decir, la propiedad común de todos los bienes de la tierra. Tiene un interés primordial el comprobar, a este respecto, que cuando los actuales sacerdotes lanzan pestes contra el *comunismo*, las lanzan en realidad contra los primeros apóstoles de la cristiandad. Efectivamente, éstos fueron los más fervorosos comunistas.

Como es sabido, la religión cristiana surgió en la antigua Roma, en el momento de la mayor decadencia de este imperio, que fue poderoso y fuerte en el pasado y que abarcaba entonces todo lo que es hoy Italia, España, parte de Francia, parte de Turquía, Palestina y otros muchos países. La situación imperante en Roma al nacer Cristo era muy similar a la de la Rusia actual. Había, por una parte, un puñado de ricos que, en su ociosidad, disfrutaban de un lujo y de una abundancia sin medida. Por otra, se hallaba la gran masa que perecía en una miseria espantosa. Y, por encima de todo, había un gobierno de déspotas que, apoyado en la fuerza y la corrupción, ejercía una opresión indecible y extraía del

* Tomado de *Internationalismus und Klassenkampf*. Luchterhand, Neuwid-Berlín, 1971, págs. 48 ss.

pueblo todo cuanto éste poseyera. La descomposición se extendía por todo el reino; los enemigos exteriores amenazaban al estado desde distintos lugares; la soldadesca trataba al pobre pueblo con una arrogancia feroz; había pueblos incultos y abandonados, con un suelo cada vez más árido. Pero la ciudad, es decir, Roma capital, se hallaba repleta de gente extenuada agitándose llena de odio ante los palacios de los ricos, de gente sin pan, sin casa, sin vestido, sin esperanza de poder salir de alguna forma de la miseria.

Sólo hay un aspecto en el que se diferencian notablemente la Roma decadente y el imperio actual de los zares: en Roma no había *capitalismo*, es decir, no había una industria fabril que produjera mercancías destinadas a la venta mediante el trabajo asalariado. Por entonces dominaba en Roma la esclavitud. Tanto las familias nobles como los ricos y financieros satisfacían todas sus necesidades por medio del trabajo de los esclavos traídos de la guerra. Estos ricos fueron acaparando poco a poco casi todo el suelo de Italia a base de arrebatar la tierra a los campesinos romanos. Dado que los cereales se obtenían gratis como tributo de las provincias sometidas, transformaron sus propias tierras en plantaciones gigantescas, en huertas, viñedos, prados, jardines de recreo, y todo ello atendido por un gran ejército de esclavos que eran empujados al trabajo por el palo del guarda. La población campesina, privada de tierra y de pan, acudía en masa a Roma desde toda la provincia, pero no encontraba trabajo alguno, ya que los esclavos ocupaban también los oficios en su totalidad. De esta forma se fue concentrando en Roma una enorme masa de gente sin la menor posesión, un *proletariado* que, sin embargo, ni siquiera podía vender su fuerza de trabajo, ya que nadie la necesitaba. Al contrario de lo que hoy ocurre, ese proletariado venido del campo no fue absorbido por la industria fabril de las ciudades, sino que se vio obligado a permanecer, sin esperanza, en la miseria y la mendicidad. Ante el cons-

tante peligro que representaba para el gobierno y para los ricos dominantes esta masa de gente que, sin pan ni techo donde guarecerse, llenaba los suburbios, las calles y las plazas de Roma, el estado tenía que mitigar de alguna forma la miseria de dichas masas. Por ello se les entregaba de cuando en cuando trigo de los graneros del estado o alimentos, a fin de aplacar por algún tiempo sus amenazadoras quejas. Igualmente se organizaban juegos gratuitos en el circo para distraer el pensamiento y los sentimientos del pueblo irritado. En realidad todo el ingente proletariado romano vivía, pues, de la limosna. No como ahora, que es el proletariado el que sostiene con su trabajo a toda la sociedad. En la Roma de entonces todo el trabajo recaía sobre las espaldas de los desventurados esclavos, que eran tratados como animales de tiro. Y en ese mar de miseria y humillación humana había un reducido número de magnates romanos que celebraban salvajes orgías de lujo y de vicio.

No había modo de salir de estas monstruosas relaciones sociales. Aunque el proletariado se quejaba y amenazaba de vez en cuando con rebelarse, la clase mendiga, que no trabajaba y vivía de los huesos que se le echaban desde las mesas de los ricos y del estado, era incapaz de crear un nuevo orden social. Por otra parte, los esclavos —la clase que sostenía con su trabajo a toda la sociedad— estaban demasiado degradados, demasiado derrotados, demasiado uncidos al yugo; estaban excesivamente *fuera de la sociedad*, separados de ésta al modo de los actuales animales de tiro, como para poder llevar a cabo una reforma de toda la sociedad. Aunque los esclavos intentaron de tiempo en tiempo liberarse del yugo con todos los medios a su alcance, el ejército romano reprimía al fin sus rebeliones y los crucificaba en masa o los pasaba a cuchillo.

Bajo estas espantosas condiciones de la sociedad decadente, condiciones que no dejaban vislumbrar a las ingentes masas del pueblo ninguna salida, ninguna espe-

ranza de mejor suerte *en la tierra*, los desventurados comenzaron a buscar esa esperanza *en el cielo*. La religión cristiana fue para los despreciados y miserables una tabla de salvación, un consuelo y un alivio, y se convirtió, desde el primer momento, en *la religión del proletariado romano*. En consonancia con la situación material de esta clase popular, los primeros cristianos comenzaron a pregonar la exigencia de la propiedad en común, *el comunismo*. Naturalmente, el pueblo no tenía medios de vida, sino que perecía en la miseria. De ahí que la religión defendida por él invitara a los ricos a compartir sus bienes con los pobres, a que las riquezas pertenecieran a *todos* y no a un puñado de privilegiados, a que reinara la igualdad entre los hombres. No se trataba, sin embargo, de lo que exigen hoy los socialdemócratas, es decir, que los instrumentos y *medios de producción* en general pertenezcan a todos por igual, a fin de que todos puedan trabajar en común y vivir del trabajo de sus manos. El proletariado de aquel entonces no vivía de su trabajo, según hemos visto, sino de las limosnas del gobierno. Por ello los cristianos no exigían la propiedad común de *los medios de producción*, sino la de los *medios de vida*, es decir, no exigían que las propiedades rurales, los talleres, los instrumentos de trabajo en general, pertenecieran a todos en común, sino que todos compartieran la casa, el vestido, la comida y demás *artículos de uso ya elaborados*. A los cristianos no les importaba de dónde procedían tales riquezas. El trabajo seguía siendo cosa de los esclavos. El pueblo cristiano sólo exigía que quienes tuvieran riquezas las entregaran, al ingresar en la religión cristiana, a la propiedad común y que todos vivieran de ésta en igualdad fraternal.

La riqueza —escribe un autor de la época— no significa nada. Aprecian mucho, en cambio, la propiedad común y ninguno de entre ellos se distingue por su mayor riqueza. Se atiende al principio de que los que quieren entrar en su comunidad, han de entregar sus bienes a la posesión común de todos. Por eso no hay entre ellos ni miseria ni excesiva abundancia, sino que todos son comunitariamente propietarios de todo... No

viven apartados en una ciudad especial, sino que tienen sus casas en cada una y, cuando les visitan gentes pertenecientes a su religión, comparten con éstas sus bienes. Los visitantes pueden disponer de tales bienes como propios. Estas gentes se consideran invitadas entre sí, aunque jamás se hayan visto antes, y se tratan mutuamente como si hubiesen sido amigos toda la vida. Cuando viajan por el país no toman más equipaje que armas contra los ladrones. En cada ciudad tienen un mayordomo que reparte vestidos y alimentos a los recién llegados. No comercian entre sí, sino que, cuando uno da a otro algo que éste necesita, el donante recibe, a su vez, lo que precisa. Incluso en el caso de que alguien no pueda ofrecer nada a cambio, puede, no obstante, pedir libremente a cualquiera lo que le haga falta.

En los *Hechos de los apóstoles* leemos una descripción similar de la primera comunidad cristiana en Jerusalén:

Nadie decía que sus bienes eran propios, sino que lo tenían todo en común. Ninguno entre ellos padecía necesidad, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el dinero obtenido y lo depositaban a los pies de los apóstoles. Y a cada uno se le daba según su necesidad (*Hech.* 4, 32.34.35) .

Un historiador alemán, Vogel, escribe igualmente en 1780 sobre los primeros cristianos:

De acuerdo con el vínculo fraternal, todo cristiano tenía derecho a los bienes de todos los miembros de la comunidad entera. En caso de indigencia podía exigir que los miembros acomodados le suministraran de las riquezas poseídas lo que su necesidad requería. Todo cristiano podía servirse de los bienes de sus hermanos y los cristianos que poseían algo no podían negar a sus hermanos necesitados que lo aprovecharan y utilizaran. Por ejemplo, un cristiano que no tenía casa podía pedir a otro cristiano poseedor de dos o tres casas que le diera una, a pesar de lo cual el propietario seguía siendo el dueño de la casa. Pero, dada la comunidad de uso, una de las casas debía ser dejada al otro para que la habitara.

Los bienes muebles y el dinero se reunían en una caja común y un empleado especialmente elegido entre la comunidad cristiana distribuía los bienes entre todos.

Pero esto no era todo. La comunidad de uso se llevó tan lejos, que en las primeras comunidades cristianas se comía, normalmente, en mesas comunes, según describen los *Hechos de los apóstoles*. Con ello quedó realmente destruida la vida familiar de los primeros cristianos y las distintas familias de una ciudad vivían como una gran familia. Finalmente, hay que añadir todavía que lo que algunos curas, por estupidez o por malicia, pretenden atribuir a los socialdemócratas, a saber, el deseo de introducir la comunidad de mujeres (cosa que, naturalmente, no se les ocurre a los socialdemócratas ni en sueños, y que consideran tal comunidad como una vergonzosa y animal perversión de las relaciones matrimoniales) se practicó de hecho, en parte, entre los primeros cristianos. La idea de la propiedad común, del *comunismo*, tan escandalosa y repugnante para el clero actual, era tan querida entre los primeros cristianos, que algunas sectas, por ejemplo los gnósticos, conocidos bajo el nombre de *adamicos*, pregonaban en el siglo segundo después de Cristo que todos los hombres y mujeres debían unirse entre sí en comunidad, sin diferencia, y vivían de acuerdo con esta doctrina.

Así, pues, en los siglos primero y segundo después de Cristo los cristianos eran apasionados partidarios del comunismo. Pero este comunismo en el *uso* de productos elaborados, no basado en el comunismo del *trabajo*, era totalmente incapaz de corregir la situación social de entonces. No podía eliminar la desigualdad entre los hombres ni el abismo entre el pueblo rico y el pobre. Al seguir siendo propiedad privada los medios de producción, especialmente el suelo; al continuar basándose en la esclavitud el trabajo en favor de la sociedad, las riquezas obtenidas de ese trabajo siguieron yendo a parar a las manos de unos pocos propietarios. El pueblo quedaba privado de los medios de vida, medios que, como pueblo mendigo, recibía de la misericordia de los ricos.

Cuando los unos —un puñado relativamente pequeño de personas, por cierto— poseen como propiedad privada

exclusiva todo el campo, los bosques, los pastos, todos los rebaños y los edificios de explotación, todos los talleres, instrumentos y materiales de producción, mientras los otros —la gran mayoría del pueblo— no poseen absolutamente nada con que trabajar para sí mismos, es imposible que surja la igualdad entre ellos. Mientras sostengan tales relaciones, tiene que haber ricos y pobres, exceso y miseria. Supongamos que esos ricos propietarios, movidos por las enseñanzas cristianas, entregan hoy, para uso común del pueblo y para ser distribuido entre todos los necesitados, todo su dinero y todos los bienes muebles que poseen en trigo, fruta, vestidos, reses. ¿Qué se sigue de este hecho? Simplemente que desaparece por algún tiempo la miseria y el pueblo, mal que bien, se alimenta y se viste. Pero esos medios se consumen rápidamente. Tras brevísimo tiempo, el pueblo habrá agotado las riquezas distribuidas y se habrá quedado de nuevo con las manos vacías. Por el contrario, los propietarios del campo y de los instrumentos de trabajo, podrán seguir produciendo cuanto deseen con ayuda de los trabajadores, que entonces eran los esclavos. Todo sigue, pues, igual que estaba antes. Precisamente por ello, los socialdemócratas se plantean la cuestión de modo distinto que los comunistas cristianos. Los primeros dicen: no queremos ni misericordia ni limosna, ya que no eliminan la desigualdad entre los hombres. No queremos que los ricos compartan con los pobres. Queremos que no haya ni ricos ni pobres. Pero esto sólo será posible si la fuente de toda riqueza —la tierra y todos los demás medios de trabajo— pertenecen en común al pueblo que trabaja, el cual producirá por sí mismo los bienes que hacen falta, de acuerdo con las necesidades de todos. Los primeros cristianos querían cubrir el déficit de un inmenso proletariado que no trabajaba mediante la distribución permanente de unas riquezas que eran entregadas por los ricos. Pero esto es como sacar agua con un cedazo.

Sin embargo, hay más todavía. El comunismo cristiano

no sólo no era capaz de modificar las relaciones sociales, sino que ni siquiera podía sostenerse a sí mismo por mucho tiempo. Mientras fueron pocos, inicialmente, los creyentes del nuevo evangelio y formaron sólo una pequeña secta de entusiastas dentro de la sociedad romana, fue posible aportar la posesión para distribuirla en común, celebrar las comidas juntos e incluso vivir a menudo bajo el mismo techo.

Pero al incorporarse al cristianismo cada vez más personas, al extenderse las comunidades por todo el imperio, los creyentes tuvieron cada vez más dificultades para vivir en común. Pronto desapareció por completo la costumbre de comer juntos todos los días, a la vez que la entrega de los bienes propios cobraba un carácter nuevo. Como ahora los cristianos ya no vivían en común en el seno de una familia, sino que cada uno tenía que preocuparse por sí mismo de los suyos, tampoco se entregó ya cuanto se poseía para ser usado en común, sino lo que sobraba, una vez cubiertas las necesidades de la propia familia. Lo que daban ahora los pudientes a la comunidad cristiana no era ya una colaboración a la convivencia comunista, sino una ofrenda destinada a otros hermanos no pudientes: era *beneficencia*, limosna. Ahora bien, cuando los mismos ricos dejaron de emplear la propiedad común y dieron sólo una parte para otros, esta parte ofrecida para los hermanos pobres resultó ser mayor o menor, según la voluntad o el carácter de cada creyente. De esta forma fue surgiendo en el seno de la comunidad cristiana una diferencia entre rico y pobre igual a la existente en la sociedad romana circundante, una diferencia contra la cual habían luchado los primeros cristianos. Sólo los cristianos pobres, los proletarios, mantenían las comidas en común. Los ricos, por su parte, mantenían las distancias respecto de esas comidas y ofrecían para ellas una parte de sus obras. Se repetían, pues, entre los cristianos, las mismas relaciones que dominaban en la sociedad romana: el pueblo vivía de limosnas, que eran repartidas

por una minoría de ricos. Los padres de la iglesia siguieron luchando durante muchos años, con palabras inflamadas, contra este arraigamiento de la desigualdad social dentro de la comunidad cristiana, fustigando a los ricos e instándoles constantemente a volver al comienzo de los primeros apóstoles.

En el siglo IV después de Cristo, san Basilio, por ejemplo, amenazaba así a los ricos:

Vosotros, miserables, ¿cómo queréis justificaros ante el juez celestial? Me responderéis: ¿qué culpa recae sobre nosotros si sólo guardamos lo que nos pertenece? Pero yo os pregunto: ¿a qué llamáis vuestra pertenencia? ¿De quién lo habéis recibido? ...¿Cómo se enriquecen los ricos si no es acaparando lo que pertenece a todos? Si nadie tuviera para sí más de lo que necesita para el mantenimiento propio y diera el resto a los demás, no habría ricos ni pobres.

San Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, nacido en Antioquía el año 347 y muerto el año 407 en el destierro, en Armenia, fue quien más instó a los cristianos a volver al comunismo de los orígenes, el de los apóstoles. En su undécimo sermón sobre los *Hechos de los apóstoles* decía este célebre predicador:

Gran misericordia había entre ellos (los apóstoles) y no había ninguno de los que dependían de ellos que hubiese pasado necesidad. Esto deriva de que nadie decía que su propiedad le perteneciera, sino que entre ellos todo pertenecía a todos en común. Había misericordia entre los miembros del grupo porque nadie padecía necesidad, es decir, porque daban con tal solicitud, que nadie era ya pobre. Pues no entregaban sólo una parte y se reservaban la otra, ni consideraban lo que daban como propiedad suya. Suprimieron la desigualdad y vivieron magníficamente y lo hicieron de la forma más honrosa. No se atrevían a poner la ofrenda en manos de los necesitados ni la regalaban por una deferencia arrogante, sino que la depositaban a los pies de los apóstoles y les hacían dueños y distribuidores de sus dones. Se tomaba de las provisiones de la comunidad y de la propiedad privada de los particulares lo que se necesitaba. De este modo se consiguió evitar que los donantes sucumbieran al orgullo.

Si nosotros obráramos hoy así, viviríamos mucho más felices, tanto los ricos como los pobres. Los pobres no ganarían con ello más dicha que los ricos, ya que no sólo los mismos donantes no serían pobres, sino que harían ricos a éstos últimos.

Imaginémonos lo siguiente: todos dan lo que tienen a la propiedad común. Nadie, ni rico ni pobre, puede inquietarse. ¿Cuánto dinero creéis que se reuniría de este modo? Creo —pues no se puede comprobar con seguridad— que si cada uno entregara todo su dinero, toda su tierra, su ganado, sus casas (no hablaré de los esclavos, pues los primeros cristianos seguramente no tenían ninguno, ya que es probable que los dejaran libres), se reuniría, con seguridad, un millón de libras de oro en total y seguramente incluso dos o tres veces más. Y si no, decidme: ¿Cuántos habitantes hay en nuestra ciudad (Constantinopla)? ¿Cuántos cristianos? ¿No serán cien mil? ¡Y muchos son paganos y judíos! ¡Cuántos miles de libras de oro se reunirían! y ¿cuántos pobres tenemos? No creo que pasen de cincuenta mil. ¿Cuánto exigiría el alimentarlos diariamente? Si comen en mesa común no serán grandes los costos. ¿Qué hacemos, pues, con nuestro gigantesco tesoro? ¿Creéis acaso que podría agotarse alguna vez? ¿Y no se derrama sobre nosotros, mil veces más rica, la bendición divina? ¿No convertiremos la tierra en un paraíso? Si ello quedó tan maravillosamente probado con los cuatro o cinco mil (primeros cristianos) y ninguno de ellos pasaba necesidad, ¿cuánto más no se habrá de conseguir con tan gran número de personas? ¿Acaso no aportará algo cada uno de los que vayan ingresando?

La dispersión de las riquezas ocasiona más gastos y, por ello mismo, pobreza. Veamos, por ejemplo, una casa con marido y mujer y diez hijos. La mujer se ocupa de tejer. El marido busca su sustento en el mercado. ¿Necesitarán más si viven juntos en una casa o si viven cada uno por su lado? Si viven separados, naturalmente. Cuando los diez hijos se van en direcciones distintas, necesitan diez casas, diez mesas, diez criados y todo lo demás aumentado en la misma proporción. Pero, ¿qué ocurre con el número de esclavos? ¿No se les da de comer a todos en una mesa para ahorrar gastos? La parcelación conlleva normalmente despilfarro, la concentración, en cambio, ahorra fortuna y bienes. Así se vive hoy en los conventos y así vivían aquellos creyentes. ¿Quién moría de hambre entonces? ¿Quién no quedaba holgadamente satisfecho? y, sin embargo, los hombres temen semejante orden más que saltar al mar abierto. Hagamos, pues, una prueba y pongamos manos a la obra con audacia.. ¡Qué grande sería entonces la ben-

dición! Pues si en aquel tiempo, cuando el número de creyentes era tan reducido —apenas de tres a cinco mil—, si entonces, cuando el mundo entero nos era hostil, cuando no había consuelo en ninguna parte, nuestros predecesores mantuvieron tan firmemente esa forma de vida, ¿cuánta mayor seguridad deberíamos tener nosotros habiendo, gracias a Dios, creyentes en todas partes? ¿Quién hubiese querido seguir siendo pagano en aquel tiempo? Supongo que nadie. Hubiésemos atraído a todos y los hubiésemos ganado para nuestra causa.

Las insistentes exhortaciones y los inflamados sermones de san Juan Crisóstomo no tuvieron éxito. No se hizo ningún ensayo para introducir en Constantinopla o en otro sitio el comunismo. Con la expansión del cristianismo, que ya a principios del siglo IV era la religión dominante en Roma, los creyentes no volvieron al ejemplo de los primeros apóstoles, a la propiedad común, sino que se alejaron cada vez más de aquel ejemplo. La desigualdad entre ricos y pobres dentro de la comunidad de los creyentes fue creciendo progresivamente.

Todavía en el siglo VI, es decir, 500 años después del nacimiento de Cristo, oímos el llamamiento de Gregorio Magno:

No basta no quitar a otros su propiedad. No estáis libres de culpa si conserváis para vosotros unos bienes que Dios ha creado para todos. El que no da a otros lo que posee es un ladrón y un asesino, ya que, al guardar para sí lo que serviría de sustento a los pobres, puede decirse que mata cada día un número de personas igual al que podría vivir de su exuberancia. Cuando repartimos lo nuestro con los que padecen necesidad, no les damos lo que nos pertenece, sino lo que les pertenece. No es una acción compasiva, sino el pago de una deuda.

Pero tales llamamientos fueron vanos debido a la dureza de corazón de los cristianos de entonces, que eran seguramente más sensibles que los de hoy a las predicaciones de los padres de la iglesia. De todos modos, no era la primera vez que se ponía de manifiesto en la historia de la humanidad que las condiciones económicas eran

más fuertes que los sermones más hermosos. Aquel comunismo, aquella comunidad de uso pregonada por los primeros cristianos, no podía sostenerse sin el trabajo común de toda la población en un campo común y en talleres comunes. Pero no era posible introducir entonces semejante trabajo común con medios de producción comunes, ya que, como se ha dicho, el trabajo no era cosa de hombres libres, sino de esclavos que estaban fuera de la sociedad. El cristianismo no emprendió nada, ni podía hacerlo, para abolir la desigualdad en el trabajo y en la posesión de los medios de producción. Por ello eran desesperados sus esfuerzos por eliminar la desigual distribución de las riquezas. Por ello las voces de los padres de la iglesia que instaban a la vuelta al comunismo tuvieron que quedarse en llamadas del que predica en el desierto. Pero no duraron mucho. Incluso esas voces se hicieron cada vez menos frecuentes, hasta enmudecer totalmente. Los mismos padres de la iglesia dejaron de llamar a la comunidad y al reparto de riquezas, pues, al crecer la sociedad de los creyentes, se modificó también fundamentalmente la misma iglesia.

EL SOCIALISMO Y LA RELIGION*

Toda la sociedad moderna se asienta en la explotación de masas inmensas de la clase obrera por una minoría insignificante de la población, perteneciente a las clases de los propietarios agrícolas y de los capitalistas. Es una sociedad esclavista, pues los obreros «libres», que trabajan toda su vida para los capitalistas, «tienen derecho» únicamente a los medios de existencia indispensables para mantener a los esclavos que producen ganancias, para asegurar y perpetuar la esclavitud capitalista.

La opresión económica de los obreros suscita y engendra inevitablemente todo género de opresión política, de humillación social, de embrutecimiento y embotamiento de la vida espiritual y moral de las masas. Los obreros pueden conseguir una mayor o menor libertad política para luchar por su emancipación económica, pero ninguna libertad les emancipará de la miseria, el paro forzoso y la opresión mientras no sea derrocado el poder del capital. La religión es uno de los tipos de opresión espiritual que cae en todas partes sobre las masas populares, aplastadas por el trabajo eterno para otros, por la pobreza y la soledad. La impotencia de las clases explotadas en la lucha contra los explotadores engendra inevitable-

* Artículo aparecido en *Nóvaya Zhizn* 28, 3 de diciembre de 1905.

mente la fe en una mejor vida de ultratumba, del mismo modo que la impotencia de los salvajes en la lucha contra la naturaleza hace nacer la fe en los dioses, demonios, etc. La religión enseña resignación y paciencia en la vida terrenal a quienes trabajan y pasan necesidades toda la vida consolándoles con la esperanza de recibir la recompensa en el cielo. Y a quienes viven del trabajo ajeno, les enseña caridad en la vida terrenal, ofreciéndoles una absolución muy barata de su existencia de explotadores y vendiéndoles a precios módicos pasajes al bienestar celestial. La religión es el opio del pueblo. La religión es una especie de aguardiente espiritual de mala calidad, en el que los esclavos del capital ahogan su figura humana, hunden sus reivindicaciones de una vida digna del hombre.

Pero el esclavo que adquiere conciencia de su esclavitud y se alza a la lucha por su manumisión ya no es más que semiesclavo. El obrero consciente de nuestros días, educado por la gran industria fabril e instruido por la vida urbana, se sacude con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo a los curas y mojigatos burgueses y lucha por conquistar para sí una vida mejor aquí, en la tierra. El proletariado moderno se coloca al lado del socialismo, que incorpora la ciencia a la lucha contra la niebla religiosa y libera al obrero de la fe en la vida de ultratumba al unirlo para la verdadera lucha por una vida mejor en la tierra.

La religión debe ser declarada asunto privado: es costumbre expresar corrientemente con estas palabras la actitud de los socialistas ante la religión. Pero hay que determinar con exactitud el significado de estas palabras para que no puedan dar origen a ninguna confusión. Reclamamos que la religión sea un asunto privado con respecto al estado, mas no podemos considerar en modo alguno la religión un asunto privado con respecto a nuestro propio partido. El estado no debe tener nada que ver con la religión, las asociaciones religiosas no deben

estar vinculadas al poder del estado. Toda persona debe tener plena libertad de profesar la religión que prefiera o de no reconocer ninguna, es decir, de ser ateo, como lo es habitualmente todo socialista. Es intolerable en absoluto cualquier diferencia de derechos entre los ciudadanos en dependencia de sus creencias religiosas. En los documentos oficiales debe ser suprimida por completo incluso la menor alusión a una u otra religión de los ciudadanos. No debe existir ningún pago del estado a la iglesia, ninguna entrega de sumas del estado a las asociaciones eclesiásticas y religiosas, las cuales han de ser asociaciones completamente libres, independientes del poder, de ciudadanos unidos por la comunidad de creencias. Únicamente la satisfacción íntegra de estas reivindicaciones puede poner fin al vergonzoso y maldito pasado, cuando la iglesia se encontraba en dependencia feudal del estado, y los ciudadanos rusos se hallaban en dependencia feudal de la iglesia oficial; cuando existían y se aplicaban leyes medievales, inquisitoriales (existentes hasta ahora en nuestros códigos y reglamentos penales), que perseguían por sustentar determinadas creencias o por no tener ninguna, violentaban la conciencia del hombre y vinculaban los puestecillos oficiales y los ingresos fiscales al reparto de una u otra adormidera eclesiástico-estatal. Separación completa de la iglesia y del estado: tal es la reivindicación que presenta el proletariado socialista al estado contemporáneo y a la iglesia contemporánea.

La revolución rusa debe hacer realidad esta reivindicación como parte integrante e indispensable de la libertad política. En este terreno, la revolución rusa se halla en condiciones singularmente favorables, pues el repugnante burocratismo de la autocracia policíaco-feudal ha provocado el descontento, la efervescencia y la indignación incluso entre el clero. Por muy embrutecido que esté y muy ignorante que sea el clero ortodoxo ruso, incluso él ha sido despertado ahora por el trueno de la caída, del viejo régimen medieval en Rusia. Hasta él se

suma a la reclamación de libertad, protesta contra el burocratismo y la arbitrariedad de los funcionarios, contra la vigilancia policíaca impuesta a los «servidores de Dios». Nosotros, los socialistas, debemos apoyar este movimiento, llevando hasta el fin las reivindicaciones de los hombres honrados y sinceros que forman parte del clero, cogerles la palabra de libertad y exigirles que rompan resueltamente todos los vínculos entre la religión y la policía. Si son ustedes sinceros, deben propugnar que la iglesia y el estado, así como la escuela y la iglesia, se separen por completo, que la religión sea declarada de modo pleno y absoluto un asunto privado. Pero si no aceptan estas reivindicaciones consecuentes de la libertad, eso significará que siguen prisioneros de las tradiciones inquisitoriales, que continúan apegados a los puestecillos oficiales y a los ingresos fiscales; significará que no creen en la fuerza espiritual de su arma, que siguen dejándose sobornar por el poder del estado, y entonces, los obreros concientes de toda Rusia les declararán una guerra sin cuartel.

La religión no es un asunto privado con respecto al partido del proletariado socialista. Nuestro partido es la unión de luchadores conscientes y avanzados por la emancipación de la clase obrera. Esta unión no puede ni debe permanecer indiferente ante la inconsciencia, la ignorancia o el oscurantismo bajo la forma de creencias religiosas. Exigimos la completa separación de la iglesia y del estado para luchar contra la niebla religiosa con un arma puramente ideológica y solamente ideológica, con nuestra prensa y nuestra palabra. Pero hemos fundado nuestra unión, el POSDR, entre otras cosas, para sostener precisamente esa lucha contra todo embaucamiento religioso de los obreros. Para nosotros, la lucha ideológica no es un asunto privado, sino un asunto de todo el partido, de todo el proletariado.

Si esto es así, ¿por qué no declaramos en nuestro programa que somos ateos? ¿por qué no prohibimos a

los cristianos y creyentes que ingresen en nuestro partido?

La respuesta a estas preguntas debe aclarar una diferencia muy importante que existe entre el planteamiento democrático-burgués del problema religioso y el planteamiento socialdemócrata.

Nuestro programa se basa en una concepción científica del mundo, precisamente en la concepción materialista. Por eso, la explicación de nuestro programa comprende también, de modo necesario, la explicación de las verdaderas raíces históricas y económicas de la niebla religiosa. Nuestra propaganda incluye obligatoriamente la propaganda del ateísmo, y una de las ramas de nuestra labor de partido debe consistir hoy en editar las correspondientes publicaciones científicas que con tanto rigor ha prohibido y perseguido hasta ahora el poder autocrático-feudal del estado. Probablemente, deberemos seguir el consejo que dio Engels en cierta ocasión a los socialistas alemanes: traducir y difundir profusamente la literatura ilustrativa y ateísta francesa del siglo XVIII.

Pero, al hacer eso, no debemos caer de ninguna manera en el planteamiento abstracto, idealista, del problema religioso «a partir de la razón», al margen de la lucha de clases, como hacen con frecuencia los demócratas radicales pertenecientes a la burguesía. Sería absurdo pensar que en una sociedad basada en la opresión y el embrutecimiento infinitos de las masas obreras se pueda disipar los prejuicios religiosos por medio de la pura prédica. Sería estrechez burguesa olvidar que la opresión religiosa sobre el género humano no es más que producto y reflejo de la opresión económica en el seno de la sociedad. No hay libros ni prédicas capaces de ilustrar al proletariado si no le ilustra su propia lucha contra las tenebrosas fuerzas del capitalismo. La unidad de esta verdadera lucha revolucionaria de la clase oprimida por crear el paraíso en la tierra tiene para nosotros más importancia que la unidad de criterio de los proletarios acerca del paraíso en el cielo.

He ahí por qué no proclamamos ni debemos proclamar nuestro ateísmo en nuestro programa; he ahí por qué no prohibimos ni debemos prohibir el acercamiento a nuestro partido a los proletarios que conservan todavía unos u otros vestigios de los viejos prejuicios. Propagaremos siempre nuestra concepción científica del mundo, necesitamos luchar contra la inconsecuencia de unos u otros «cristianos»; pero esto no significa en modo alguno que debemos colocar el problema religioso en un primer plano, que no le corresponde, ni mucho menos, que debemos admitir la división de las fuerzas de la lucha verdaderamente revolucionaria, económica y política en aras de opiniones o desvaríos de tercer orden, que pierden rápidamente toda importancia política y son arrojados con no menos rapidez al desván de los trastos viejos por la propia marcha del desarrollo económico.

La burguesía reaccionaria se ha preocupado en todas partes, y empieza a preocuparse ahora en nuestro país, de atizar la enemistad religiosa para desviar en esa dirección la atención de las masas y apartarlas de los problemas económicos y políticos auténticamente importantes que está resolviendo ahora de modo práctico el proletariado de toda Rusia, uniéndose en su lucha revolucionaria. Esta política reaccionaria de desmembración de las fuerzas proletarias, que se manifiesta hoy, principalmente, en los *pogroms* de las centurias negras, puede llegar a concebir mañana otras reformas más sutiles. En todo caso, opondremos a ella la prédica de la solidaridad proletaria y de la concepción científica del mundo, una prédica serena, firme y paciente, ajena a todo atizamiento de divergencias secundarias.

El proletariado revolucionario conseguirá que la religión sea un asunto privado con respecto al estado. Y en este régimen político, limpio del moho medieval, el proletariado librerá una lucha amplia y abierta para suprimir la esclavitud económica, fuente auténtica del embaucamiento religioso de la humanidad. .

7. ANTONIO GRAMSCI (1891-1937)

7.1 FILOSOFIA DE LA PRAXIS Y LASTRE CULTURAL RELIGIOSO*

La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el renacimiento y la reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, cuya dialéctica es el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo reforma protestante más revolución francesa: es una filosofía que es también política y una política que es también filosofía. Está atravesando todavía su fase popular, folklórica: suscitar un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil, exige un largo proceso, con acciones y reacciones, con adhesiones y disoluciones y nuevas formaciones muy numerosas y complejas: es la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continuamente pero desorgánicamente, sin poder superar un cierto grado cualitativo que está siempre más acá de la posesión del estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre toda la sociedad, lo único que permite un cierto

* De *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península', Barcelona, 1972, págs. 114 a 117.

equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual. La filosofía de la praxis también se ha convertido en «prejuicio» y «superstición»: en su estado actual es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí misma un principio de superación de este historicismo. En la historia de la cultura, que es mucho más larga que la historia de la filosofía, cada vez que ha aflorado la cultura popular porque se pasaba por una fase de mutación y de la ganga popular se seleccionaba el metal de una nueva clase, ha habido un florecimiento del «materialismo» y, al contrario, en el mismo momento las clases tradicionales se aferraban al espiritualismo. Hegel, a caballo entre la revolución francesa y la restauración, dialectizó los dos momentos de la vida del pensamiento, el materialismo y el espiritualismo, pero la síntesis fue «un hombre que anda sobre su cabeza». Los continuadores de Hegel han destruido esta unidad y se ha vuelto a los sistemas materialistas, por un lado, y a los espiritualistas, por otro. La filosofía de la praxis ha revivido en su fundador toda esta experiencia de hegelianismo, feuerbachianismo, materialismo francés, para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: «El hombre que camina con los pies». El desgarramiento sufrido por el hegelianismo se ha repetido en la filosofía de la praxis, es decir, de la unidad dialéctica se ha vuelto por un lado al materialismo filosófico mientras la alta cultura idealista ha intentado asimilar los elementos de la filosofía de la praxis que le eran indispensables para encontrar algún nuevo elixir .

Desde el punto de vista «político», la concepción materialista está cerca del pueblo, del sentido común; está estrechamente ligada a muchas creencias y a muchos prejuicios, a casi todas las supersticiones populares (brujería, espíritus, etc.). Esto puede verse en el catolicismo popular y especialmente en la ortodoxia bizantina. La religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se

formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: en una ideología de grupos reducidos. Pero desde este punto de vista no se debe confundir la actitud de la filosofía de la praxis con la del catolicismo. Mientras aquélla mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente nuevos estratos de la masa a una vida cultural superior, el segundo tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior, basada especialmente en la liturgia y en el culto más llamativamente sugestivo para las grandes masas. Muchos intentos de herejía han sido manifestaciones de fuerzas populares para reformar la iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La iglesia ha reaccionado a menudo en forma violentísima, ha creado la compañía de Jesús, se ha acorazado con las decisiones del concilio de Trento, aunque haya organizado un maravilloso mecanismo de selección «democrática» de sus intelectuales, pero como individuos aislados, no como expresión representativa de grupos populares.

En la historia de los desarrollos culturales debe tenerse especialmente en cuenta la organización de la cultura y del personal en que esta organización toma forma concreta. En el volumen de G. de Ruggiero, *Rinascimento e riforma* se puede ver cuál ha sido la actitud de muchísimos intelectuales, encabezados por Erasmo: se doblegaron ante las persecuciones y las hogueras. Por esto el portador de la reforma fue el pueblo alemán en su conjunto, como pueblo indistinto, no los intelectuales. Esta deserción de los intelectuales ante el enemigo explica, precisamente, la «esterilidad» de la reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, hasta que del seno de la masa popular, que había permanecido fiel, surgió lentamente un nuevo grupo de intelectuales que culminó en la filosofía clásica.

Algo parecido ha ocurrido hasta ahora en la filosofía de la praxis; los grandes intelectuales formados en su te-

rreno, además de ser poco numerosos no estaban ligados al pueblo, no habían surgido de éste, sino que fueron la expresión de clases intermedias de tipo tradicional, a las cuales volvieron en los momentos de grandes «cambios» históricos; otros permanecieron fieles, pero para someter la nueva concepción a una revisión sistemática, no para procurar su desarrollo autónomo. La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, pese a ser un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y de la originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará al desarrollarse las relaciones sociales. Lo que existe cada vez es una combinación variable de lo viejo y lo nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del estado el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente. En cada caso, la actitud que precede a la formación estatal tiene que ser forzosamente crítico-polémica, nunca dogmática; tiene que ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que aspira conscientemente a su compuesta clasicidad.

8. SOBRE LA DOCTRINA DE LA “SEGURIDAD NACIONAL”*

INTRODUCCIÓN

Una nueva ideología se está proyectando cada vez más en el continente americano. Su nombre es progresivamente reconocido y aceptado: se trata de la doctrina de la Seguridad Nacional. Un autor brasileño, profesor en las Universidades de Campinas y Mackenzie de São Paulo, formado en la Escuela Superior de Guerra del Brasil, José Alfredo Amaral Gurgel publicó recientemente, en junio de 1975, un libro que es la primera exposición sintética de la doctrina de la seguridad nacional escrito en América Latina: *Segurança e Democracia*, José Olympio, Río de Janeiro, 1975, t. XII, 184 págs. {coleção: Brasil emquestão}.

No fue por casualidad que esa primera síntesis se publicó en Brasil. Desde hace 12 años, es decir, desde la Revolución de 1964, el gobierno brasileño afirma que su política se inspira directamente en la doctrina de seguridad nacional elaborada en la Escuela Superior de Guerra. La doctrina de seguridad nacional, es, por tanto, la ideología oficial del Brasil desde 1964. En Brasil centenares de estudios se han hecho alrededor del tema de la

* Trabajo de Joseph Comblin, publicado en el *Servicio de Documentación MIEC-JEC* (Lima), 1976, págs. 29 a 45.

seguridad nacional y los temas afines dentro del cuadro de la Escuela Superior de Guerra. El autor recogió el material abundante que tenía a su disposición, ya que en ningún otro país dicha doctrina ha alcanzado un estado de elaboración tan rico y diverso. Sin embargo, hay en la Argentina escritos muy valiosos al respecto, sobre todo por parte de militares que prepararon el gobierno del general Onganía (1966 *ss.*) o le proporcionaron su ideología.

La doctrina de la seguridad nacional ya se encontraba perfectamente elaborada cuando sus autores fueron llamados a proporcionar su ideología a la Revolución Militar de 1964, porque la Escuela Superior de Guerra, cuya misión fue precisamente la de crear una doctrina de la seguridad nacional, se fundó en 1949. Los fundadores de la escuela (a veces llamada popularmente la “Sorbonne” del ejército brasileño) no tuvieron que improvisar. Reconocieron abiertamente que ella imitaba al National War College, fundado en 1946 con una finalidad semejante. Los grandes temas de su doctrina, los generales brasileños, los encontraron en la doctrina de la seguridad nacional de los Estados Unidos.¹ Es significativo que los fundadores e inspiradores de la Escuela Superior de Guerra hayan participado en la guerra mundial dentro del V ejército norteamericano, particularmente en las operaciones de Italia, y después de la guerra hayan tenido la posibilidad de visitar detenidamente Estados Unidos: así lo aseguran los generales Juárez Távara, Cordeiro de Fariás, Augusto Fragoso, Golbery do Couto e Silva, es decir, los hombres que articularon la nueva institución.

La doctrina de la seguridad nacional se presenta como una síntesis total de todas las ciencias humanas, una síntesis dinámica capaz de proporcionar un programa com-

¹ José Alfredo Amaral Gurgel, *Seguranç e Democracia*, pág. 29.

pleto de acción en todas las áreas de la vida social: una síntesis entre política, economía, ciencias psicosociales, estrategia militar. Ella se propone determinar los criterios definitivos en todas las áreas de la acción desde el desarrollo económico hasta la educación o la religión. En el mundo moderno sólo el marxismo tuvo una pretensión semejante a la ciencia total y la conducción total de la sociedad.

Nuestra exposición versará sobre las doctrinas brasileñas² que son las más desarrolladas y permiten comprender mejor este tipo de enfoque.

En realidad, la doctrina de la seguridad nacional está ligada a dos disciplinas afines que conviene recordar. La primera es la geopolítica y la segunda la estrategia y particularmente la geoestrategia. En lo que se refiere a la teoría brasileña, la síntesis de Amaral Gurgel es demasiado formal: ella no deja aparecer suficientemente el alcance o el contenido material de los conceptos de la seguridad nacional: la política concreta que esos conceptos sustentan. Por eso un libro fundamental como la *Geopolítica do Brasil* del general Golbery do Couto e Silva constituye una introducción indispensable. El general Golbery es actualmente el principal asesor del presidente Geisel, y ha sido anteriormente asesor político del presidente Castello Branco y fundador del Servicio Nacional de Información, órgano de la Inteligencia e instrumento esencial de la política de seguridad nacional (1964). Toda doctrina de la seguridad nacional está integrada dentro de una visión geopolítica de la sociedad.³ Los conceptos fundamentales de dicha doctrina coinciden con los de la geopolítica y la geoestrategia.

Hasta 1967, la doctrina de la seguridad nacional atri-

² Cfr. una discusión crítica de la doctrina brasileña en Michel Scooyans, *Destin du Brasil*, Duculot, Gembloux (Bélgica), 1973.

³ Cfr. general Golbery do Couto e Silva, *Geopolítica de Brasil*, José Olympo, Río de Janeiro, 1967.

buía al Estado como finalidad única la seguridad. Desde entonces se dio otro paso: en la Escuela Superior de Guerra del Brasil el desarrollo entró a formar parte de la finalidad del Estado al lado de la seguridad. Desde entonces, seguridad y desarrollo están íntimamente ligados.⁴ La doctrina nuestra como seguridad y desarrollo se complementan y se engendran mutuamente.

Lo que aquí intervino fue la percepción de la enorme diferencia de Poder entre las naciones desarrolladas y las subdesarrolladas: en la lucha entre los Poderes, el subdesarrollo constituye un obstáculo inmenso. El desarrollo proporciona los elementos constitutivos del Poder Nacional. En un mundo que cambia, el que se queda atrás está condenado a perder su soberanía.

El desarrollo es un fenómeno global que afecta todos los factores del Poder: economía, educación, salud pública, ciencia, técnica, etc.⁵ Es interesante notar que la estrecha solidaridad entre seguridad y desarrollo hacer ver a éste en una óptica muy determinada: el desarrollo es un factor de potencia y supone una estrategia que no se puede separar de la estrategia que tiene por fin la seguridad. El desarrollo es un aspecto de la guerra total.⁶

EL CONCEPTO DE ESTADO⁷

La Nación es correlativa del Estado. La Nación es una sociedad ya sedimentada por una historia que acumuló tradiciones, costumbres, lengua, ideas, vocaciones, ligadas a una tierra, unida por la solidaridad de luchas y

⁴ Cfr, Amaral Gurgel, *op. cit.*, págs. 53 a 60 y 132 a 135.

⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 133,

⁶ *Ibidem*, págs, 55 ss, Ese punto de vista ha sido subrayado con fuerza por el argentino general Osiris Villegas en *Políticas y estrategias para el desarrollo y la seguridad nacional*, Pleamar, Buenos Aires, 1969, págs. 109 ss,

⁷ Cfr, Golbery do Couto e Silva, *op. cit.*, págs. 7 ss.

peligros comunes, y orientada hacia un porvenir común preservando los valores adquiridos y buscando la realización de los objetivos comunes.⁸ El Estado es la entidad de naturaleza política instituida en una Nación, sobre la que ejerce un control jurisdiccional, cuyos recursos ordena para promover la conquista y la manutención de los objetivos nacionales.⁹ Los fines del Estado son la seguridad, o sea, crear y mantener el orden político, económico y social, y el desarrollo, o sea, la promoción del bien común.¹⁰

Lo más notable en esa concepción es la ausencia total del concepto de pueblo que no interviene jamás en los escritos sobre la seguridad nacional. Existen ciudadanos dentro del Estado y subordinados al Estado. Pero nunca interviene la más leve alusión que haría pensar en una posible oposición entre los ciudadanos y el Estado. La noción de pueblo como realidad de los hombres frente al Estado, eventualmente luchando contra los excesos de un Estado o tratando de limitar su poder, es completamente ajena a la doctrina de seguridad nacional. Sin embargo, no hay duda que la idea de pueblo ha orientado toda la historia y la doctrina política del Occidente cristiano por lo menos desde el siglo XI. Estamos por tanto ante una innovación capital, un cambio radical en la historia de las ideas políticas que data al menos desde el siglo XIX. Se supone siempre la identificación entre los ciudadanos y el Estado como situación ideal. Esa es una posición que el marxismo ha definido desde su realización en los Estados comunistas; es también la posición fascista. Pero es ajena a la tradición cristiana y humanista del Occidente. La distinción entre el pueblo y el Estado es la gran novedad de la *Biblia*, y el Nuevo Testamento la define como una evidencia particular .

⁸ Cfr. Amaral Gurgel, *op. cit.*, pág. 65.

⁹ *Ibidem*, pág. 66.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 68.

LOS OBJETIVOS NACIONALES

El fin de la política, la razón de ser del Estado y lo que busca su actuación son los Objetivos Nacionales. Los Objetivos Nacionales son los deseos de la Nación, sus aspiraciones e intereses. Los Objetivos Nacionales Permanentes son las aspiraciones vitales permanentes. Los Objetivos Nacionales Actuales son la parte de los Objetivos Permanentes que el estado actual del Poder Nacional permite alcanzar.¹¹

Los Objetivos Nacionales son determinados esencialmente por las élites nacionales —particularmente por la élite dirigente— que interpretan las aspiraciones de los ciudadanos. Estos podrían difícilmente llegar por sí mismos a una concepción clara de sus objetivos.¹²

En la Escuela Superior de Guerra del Brasil se proponen como Objetivos Nacionales : 1. la integridad territorial de la nación; 2. la integración nacional; 3. la democracia; 4. el progreso; 5. la paz social; 6. la soberanía.¹³

La Política Nacional es el arte de establecer los Objetivos Nacionales mediante la interpretación de los intereses y aspiraciones nacionales y de orientar la conquista o la preservación de esos objetivos.¹⁴ Ella contiene dos partes: la Política de Seguridad y la Política de Desarrollo.

Esa Política Nacional encuentra obstáculos, oposiciones, presiones, por parte de la naturaleza y de los hombres, particularmente de otros Estados, y más particularmente del antagonista principal. Si la Política Nacional define los fines, se hace necesaria una Estrategia Nacional para definir los medios que hay que aplicar

¹¹ *Ibidem*, págs. 69 a 72.

¹² *Ibidem*, pág. 74.

¹³ *Ibidem*, págs. 75 ss.

¹⁴ *Ibidem*, págs. 75 a 80.

para hacer triunfar los fines a pesar de las resistencias. La Estrategia Nacional crea e impone una voluntad de acción común con el fin de aplicar los medios disponibles para alcanzar los fines.¹⁵

Fundamental es la determinación del Concepto Estratégico Nacional, que es la línea directora de la estrategia en un período determinado. El Concepto Estratégico Nacional depende radicalmente de la percepción de la Coyuntura nacional e internacional.¹⁶

Esta aplicación de conceptos derivados de la estrategia a la política es fuente de algunas importantes confusiones. En efecto, por el concepto de Objetivos Nacionales se introduce en la política una manera de entender la relación entre medios y fines que es más propia de la racionalidad militar. Cuando se trata de la guerra, la reflexión ética está principalmente referida a la esfera de los fines. Así uno se interrogará, por ejemplo, si la ocupación de un determinado territorio es justa o no. En cambio, la esfera de los medios tiende a ser vista predominantemente bajo el ángulo de la eficacia. Supuesto que la ocupación de un territorio es justa, la discusión sobre estrategia será sobre todo una discusión sobre si los medios conducen mejor o peor al fin que se persigue (sobre todo, aunque no exclusivamente, ya que hay medios bélicos que por sí mismos son éticamente censurables).

En la concepción brasileña de la seguridad nacional los valores son colocados entre los fines, y los medios se juzgan tan sólo por su valor de eficacia, su capacidad de producir los valores que son los Objetivos Nacionales. Ahora bien, la historia enseña abundantemente que en política hay una relación entre medios y fines distinta a la que se da corrientemente en la guerra.

Es frecuente que una política alcance resultados opuestos a los fines que se había propuesto. Una política no

¹⁵ *Ibidem*, pág. 80.

¹⁶ Golbery do Couto e Silva, *op. cit.*, págs. 259 a 266.

se juzga tan sólo por sus fines (supuestos, pretendidos o imaginados), sino también por sus medios. No existe extrínsecismo posible entre medios y fines.

Hacer entonces la ecuación Política = Estrategia = la totalidad de la vida económica y social, etc., es crear una fuente de múltiples confusiones. Supongamos que se tiene como objetivo, como fin, el espíritu crítico y como estrategia, como medio, la cultura dirigida, la discusión pertinente acerca del medio no es si conduce mejor o peor al fin, como es el caso de la estrategia. Sucede que el medio contiene intrínsecamente un valor que es la negación del espíritu crítico. Y esto no se corrige con yuxtaponerle como Objetivo Nacional el espíritu crítico. Este objetivo quedará simplemente fuera del proceso, en un horizonte ideal de carácter utópico.

Los cuatro presidentes de Brasil, al asumir el poder, afirmaron solemnemente que se comprometían a restaurar al final de su mandato “la verdadera democracia”. ¿Pero quién podría decir que en Brasil, después de haber aplicado durante 12 años una estrategia que apunta a la conquista de la democracia, el país esté más cerca de ella que cuando empezó a aplicarse esta estrategia? Todo indica que, al revés, está más lejos que nunca de ello, porque el país ya se ha acostumbrado a vivir sin democracia, y las instituciones que prescindían de ella se han implantado y son cada día más firmes. Colocar la democracia entre los Objetivos Nacionales influirá muy poco en el porvenir real, porque la política realmente practicada hace aparecer que la coyuntura nunca es favorable, y sencillamente porque no existe ninguna estrategia que pueda crear o preparar una democracia. Lo mismo puede decirse de la integración social o de la paz social. Además, en muchísimos casos, los medios son de tal modo extrínsecos a los fines que su aplicación habitual aleja a la nación de los fines pretendidos a pesar de todas las afirmaciones, y posiblemente de las buenas intenciones. Puede colocarse entre los fines de la descentralización

del poder, pero si los medios usados implican de hecho una concentración de poder en manos del Estado, es difícil ver cómo la concentración es un medio para preparar la descentralización. Eso nos recuerda la famosa tesis de Stalin para quien la futura disolución del Estado se prepara reforzando el mismo Estado.

En esas condiciones, uno se pregunta si los Objetivos Nacionales no son sencillamente las Utopías Nacionales. Su función podría ser doble: la de legitimar la política pragmática, la política de los medios indiferentes desde el punto de vista ético dándole un revestimiento altamente ético (la condición utópica de los Objetivos Nacionales permite darles la más alta cualificación moral, exactamente como en el marxismo); y la de definir los símbolos nacionales destinados a unificar la vida mental y las expresiones culturales de la ciudadanía.

En la práctica, la Política Nacional está orientada por los fines inmediatos que son la Seguridad Nacional por un lado y los fines intrínsecos en los medios, por otro, es decir, el crecimiento del Poder Nacional. A eso llegamos ahora.

EL PODER NACIONAL

El Poder Nacional es el instrumento de la Política Nacional para la conquista o la preservación de los Objetivos Nacionales. El Poder Nacional incluye los medios de todo tipo, desde los recursos naturales hasta los recursos humanos capaces de aplicar esos recursos naturales: todos los medios de orden económico, social, político, psicológico y militar.¹⁷

El Poder Político es la parte del Poder Nacional que incluye los órganos y la función de dirección de la Sociedad Política¹⁸; ese Poder es la totalidad de los medios

¹⁷ Cfr. Amaral Gurgel, *op. cit.*, pág. 83.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 90.

necesarios para que el Estado pueda efectivamente ejercer su soberanía, es decir el monopolio de la coerción, la facultad de imponer, incluso por la fuerza, las normas de conducta a ser obedecidas por todos.¹⁹ El Poder Político comprende el Poder Ejecutivo incluyendo el Poder de Policía, el Poder Legislativo y el Poder Judicial así como el Poder Político-Partidario. La estabilidad política es la norma y el criterio que debe regir las relaciones entre los Poderes, o mejor dicho los componentes del Poder Nacional.²⁰

El Poder Económico es el componente del Poder Nacional que se expresa con hechos y fenómenos predominantemente económicos. Cada vez se reconoce más la necesidad de la intervención del Estado para disciplinar el funcionamiento de las empresas y lograr que el interés colectivo sea preservado. Se acepta que las Naciones en vías de desarrollo usen el comercio exterior como instrumento básico para su crecimiento económico, tratando de equilibrar sus necesidades de bienes de capital, tecnología y financiación con la colocación de sus productos primarios.²¹ En materia económica, se profesa el pragmatismo absoluto que juzga por la eficiencia.

El Poder psicosocial es el Componente del Poder Nacional que se expresa a través de factores y fenómenos principalmente psicológicos y sociales.²² Entre esos factores hay que notar la población, el medio ambiente y las instituciones sociales. Del Poder psicosocial derivan directamente el Poder de la Moral Nacional (presencia de espíritu, agresividad, desorganización, coraje, iniciativa, tenacidad, buen humor, disciplina, confianza, etc.)²³; el Poder de Comunicación social; el Poder de Opinión

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem*, págs. 91 a 94.

²¹ *Ibidem*, pág. 103.

²² *Ibidem*, pág. 110.

²³ *Ibidem*, pág. 113.

pública (corriente de opinión que se hace juicio colectivo adoptado por un grupo)²⁴; el Poder sindical; el Poder Religioso, etc.

Por ejemplo, en cuanto al poder religioso: “Se espera de la religión que tenga presencia y ascendencia suficiente en la vida social para que los valores morales y en general todos los valores que interesan la vida espiritual del hombre y del grupo no estén entregados únicamente a la buena voluntad de las personas, sino que tengan en la Divinidad su inspiración infalible y la garantía de su triunfo final”.²⁵ Educación social, comunicación, enseñanza, religión, trabajo, familia, imprenta, etc., son los medios por los que se desarrolla el poder psicosocial de la nación.²⁶

Finalmente existe el Poder Militar, el cual usa medios específicamente militares. Conviene notar que el Poder Militar actúa tanto en el campo externo como en el campo interno.²⁷ En efecto en el campo interno el Poder Militar interviene para garantizar la seguridad interna, reduciendo o anulando los antagonismos o las presiones.²⁸

En esa forma todos los aspectos de la vida de una Nación están sintetizados gracias al uso de una categoría común: el Poder. Surgen algunas preguntas: ¿la categoría de Poder será siempre la más adecuada para expresar las actividades de una sociedad? ¿El uso de la categoría de Poder no tendrá por resultado el ocultamiento de muchos aspectos de la vida de una Nación que no se interpretan por esa categoría? ¿El uso de la categoría de Poder y la consecuente reducción a la categoría de medio dentro de una estrategia no tendrá por resultado el ocultamiento de los dinamismos propios y específicos, de las

²⁴ *Ibidem*, págs. 115 ss.

²⁵ *Ibidem*, págs. 116 ss.

²⁶ *Ibidem*, págs. 117 a 119.

²⁷ *Ibidem*, págs. 125 a 132.

²⁸ *Ibidem*, pág. 125.

problemáticas propias a los diversos campos de acción, por ejemplo la economía, la religión, las tensiones políticas, etc.? ¿La simplificación extrema que constituye la integración en la estrategia nacional no hace desaparecer sencillamente toda real complejidad de los problemas sociales y políticos inherentes a la humanidad en todas sus épocas? Finalmente ¿la integración de todas las actividades humanas en la estrategia no lleva inevitablemente a su concentración alrededor de los dos objetivos que son los dos criterios inmediatos y siempre presentes en la estrategia: el desarrollo y la seguridad? ¿No se llega inevitablemente a una hipertrofia de la seguridad nacional y del desarrollo entendido dentro de la perspectiva de la seguridad? Justamente llegamos ahora a los conceptos de desarrollo y seguridad, que son los conceptos-claves de la doctrina, sobre todo el de seguridad.

LA SEGURIDAD NACIONAL

Si los Objetivos Nacionales son los fines de la Política Nacional, la Seguridad Nacional es su “fundamento” o su “garantía”.²⁹ No hay duda de que en la práctica ella es su norma directa e inmediata a la que se someten todos los demás imperativos. La Seguridad Nacional es la función de un Poder Nacional fortalecido armónicamente en sus cuatro expresiones: Poder Político, Poder Económico, Poder Psicosocial y Poder Militar. La Seguridad Nacional reúne en una sola fuerza y un solo factor los cuatro componentes del Poder Nacional: los cuatro juntos permiten realizar la Seguridad Nacional.³⁰

La Seguridad incluye la seguridad individual. Para estar seguro el individuo tiene que estar “endógenamente” y “exógenamente” seguro, es decir “haber resuelto sus problemas de salud, educación, medios de subsistencia

²⁹ *Ibidem*, pág. 138.

³⁰ *Ibidem*, pág. 137.

y de oportunidad social” (endógenamente seguro), y “haber garantizado sus derechos como el de propiedad, locomoción, protección contra el crimen en todas sus formas”.³¹ Esa seguridad es dada por el Estado. Ninguno de los autores puede imaginar siquiera que la seguridad individual pueda encontrar en el Estado no su protección, sino su mayor peligro. Sin embargo, la historia muestra que la lucha contra el Estado, para lograr garantías de una seguridad amenazada por el mismo Estado, ha sido uno de los factores principales de la historia política del último milenio, por lo menos desde las luchas de las ciudades medievales desde el siglo XI.

“El hombre es esencialmente gregario”,³² por tanto no basta la garantía de seguridad individual: se necesita la garantía del Orden público: segunda tarea del Estado.³³

Finalmente es tarea del Estado buscar y mantener la seguridad del grupo nacional como totalidad: ésta es propiamente la seguridad nacional. “Si los dirigentes del Estado logran satisfacer, en grado razonable, las aspiraciones e intereses nacionales, colocándolos a salvo de las diversas interferencias y librándolos de toda suerte de antagonismos o presiones, en el campo interno o externo, se puede decir que el Estado goza de una seguridad satisfactoria”.³⁴

En cuanto al Desarrollo que se articula con la Seguridad Nacional, hay que entenderlo como “la optimización de la capacidad del Poder Nacional, en ritmo acelerado. objetivando la obtención de los Objetivos Nacionales”.³⁵ El Desarrollo Nacional es una idea relativa. La referencia que define esa relatividad son las ideas cristalizadas

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibidem*, pág. 135.

en los Objetivos Nacionales. En Concreto las élites nacionales, sobre todo la clase dirigente, definen la orientación del desarrollo y sus expectativas.³⁶

Las relaciones entre Desarrollo y Seguridad son estrechas. “La Seguridad Nacional está siempre presuponiendo un proceso de desarrollo que permita al ciudadano su auto-realización, y el proceso de desarrollo está siempre visto como exigiendo un cierto grado de seguridad para efectuarse”.³⁷ ¿Sería lógico que un gobierno preocupado por el desarrollo no atendiera al peligro que representan las ideologías insidiosas que pueden infiltrarse en la mente de los ciudadanos? ¿Por otro lado, puede un Estado preocuparse únicamente con sus fuerzas de seguridad y sus medios materiales sin darse cuenta de la necesidad de crear un parque industrial que justamente pueda dar sus medios de acción a las fuerzas de seguridad?³⁸

El tema de la seguridad externa es tradicional. Pero la gran innovación de los últimos tiempos fue el desarrollo del concepto de seguridad interna: todas las formas de antagonismos o presiones dentro de la nación crean un problema de seguridad interna: “violencia, subversión, corrupción, tráfico de influencia, infiltración ideológica, dominio económico, desagregación social o quiebra de poder”.³⁹

En toda esta exposición nos hemos referido al libro de José Alfredo Amaral Gurgel porque su texto está hecho de citas de escritos de la Escuela Superior de Guerra y se limita a comunicar de la manera más literal posible el pensamiento de la misma.

En todo lo que se refiere a esta última parte, todos los documentos insisten en el postulado fundamental de

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibidem*, pág. 140.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibidem*, pág. 142.

la doctrina: el Poder Nacional es “uno e indivisible”. Se admite solamente para efectos de análisis y planificación el estudio parcelado de las cuatro Expresiones del único Poder Nacional, con la condición de nunca apartarse de la perspectiva central conferida por el concepto de Poder Nacional.⁴⁰

Los arquitectos de la Escuela Superior de Guerra están conscientes del precio que la doctrina de Seguridad Nacional está exigiendo de los ciudadanos. No les proponen un camino cómodo, pero sí el camino de la grandeza por ser el camino del Poder.

Así lo expresa el general Golbery do Couto e Silva, miembro actual del gobierno brasileño y asesor principal del presidente de la República: “La presencia dominante de este parámetro ineluctable —la Seguridad Nacional— impone la carga tremenda de una economía visceralmente destructiva de las expectativas normales de desarrollo y bienestar que animan a todos los pueblos ... De allí un nuevo dilema —el del Bienestar y de la Seguridad— indicado por Goering en tiempos pasados en una forma menos justa, pero altamente sugestiva por su conocido slogan: “más cañones, menos mantequilla”. En verdad no hay cómo escaparse de la necesidad de sacrificar el Bienestar en provecho de la Seguridad desde que ésta se ve realmente amenazada. Los pueblos que se negaron a admitirlo, aprendieron en el polvo de la derrota la lección merecida”.⁴¹

Sin embargo hay límites al sacrificio del bienestar: hay un nivel bajo el cual “se perjudica la misma capacidad de lucha y resistencia de la nación haciéndola incapaz finalmente del esfuerzo continuado y violento que la guerra exige de ella.”⁴²

Lo mismo puede decirse de la Libertad. Hay que sacrificar la libertad individual a las necesidades de la gue-

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 144.

⁴¹ *Cfr.* Golbery, *Geopolítica do Brasil*, págs. 13 ss.

⁴² *Ibidem*, pág. 14.

rra total. Sin embargo “más allá de ciertos límites, la libertad sacrificada determinará una pérdida vital de seguridad. Los esclavos no son buenos combatientes —he aquí la lección que las tiranías aprendieron a lo largo de los siglos”.⁴³

En realidad los autores hablan en términos elevados de libertad y democracia: son Objetivos Nacionales Permanentes de gran valor. Son elementos permanentes de la herencia del Occidente. Pero, tratándose de política, se habla más de la lucha por la libertad y la democracia que de su ejercicio. La lucha por la democracia requiere que se prescindiera de ellas. En nombre de la libertad, la seguridad requiere el sacrificio momentáneo de todas las libertades. Claro que el sacrificio se presenta como temporario y que la libertad prometida es tanto más deseable cuanto más importantes hayan sido los sacrificios consentidos. Sin embargo no aparece claramente cómo el sacrificio de la libertad podrá llevar un día al restablecimiento de la libertad, sobre todo si la guerra es concebida como permanente y total. Las necesidades de la guerra permanente hacen que el Objetivo de la Libertad y Democracia se pierdan en lo indefinido de la utopía intemporal. En lo concreto de la historia lo que prevalece son las necesidades de la Seguridad Nacional.

La doctrina de Seguridad Nacional se presenta como un nacionalismo absoluto. “Ser nacionalista es reconocer como la suprema lealtad, la lealtad a la nación de la que uno es una parte ínfima, pero una parcela actuante y consciente. Ser nacionalista es sobreponer, por tanto, a cualesquiera otros intereses {individuales o de facciones o de grupos), a todas las ventajas regionalistas o parroquiales, los verdaderos intereses de la nacionalidad. Ser nacionalista es estar dispuesto a sacrificar cualquier doctrina, cualquier teoría, cualquier ideología, sentimientos, pasiones, ideales, valores, cuando ellos aparecen no-

⁴³*Ibidem*, pág. 15.

civos y de hecho incompatibles con la lealtad suprema que se debe dedicar sobre todo a la nación. El nacionalismo, por tanto es, debe ser y sólo puede ser un absoluto, en sí mismo un fin último”.⁴⁴ Esa profesión de fe del general Golbery do Couto e Silva, principal portavoz de la ideología oficial del gobierno brasileño desde hace doce años no deja lugar a ninguna duda. Indiscutiblemente debemos reconocer que la ideología de Seguridad Nacional es un instrumento y una expresión adecuada al servicio de tal nacionalismo. El nacionalismo es el telón de fondo que explica su rigor a la vez que su sencillez.

Pues lo más característico de esa doctrina es justamente su rigor conceptual, su racionalismo abstracto inflexible. Todo deriva en forma rigurosamente deductiva a partir del postulado de una guerra total. La doctrina deduce sus principios y sus conceptos en forma inflexible, sin dar atención a las complejidades de la historia, sin dar valor a los delicados análisis de las situaciones y los procesos complejos en las diversas áreas de la actividad humana. En la obra de Amaral Gurgel, la sociedad entera se somete a la lógica impacable de la estrategia militar cuyo principio de interpretación se supone extensible a la totalidad de la realidad humana: es la sociedad transformada en un campo militar y sometida a los cuadros rígidos del cuartel: una sociedad acuartelada. Que el fin proclamado de esa integración sea la salvación de la libertad y la democracia será estimada por muchos como una compensación insuficiente: en un mundo de guerra total, ellos creen que no vivirán lo suficiente como para conocer la aurora de la edad prometida.

⁴⁴ *Ibidem*, págs. 101 ss.

9. LA RELIGIÓN EN LA
“DECLARACIÓN” DE LA JUNTA
MILITAR DE CHILE*

1. «DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS» DE LA JUNTA MILITAR

La «declaración de principios» de la Junta militar (13 de marzo de 1974) define que: “...la Junta de gobierno busca en la *realidad chilena* los elementos que complementen *su visión filosófica y doctrinaria*”.¹

Esta visión está expuesta fundamentalmente en la I y II parte del documento. El hecho fundamental de esta «visión filosófica y doctrinaria» es su inspiración explícitamente «cristiana»: “En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo, el gobierno de Chile respeta la *concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad*”.

Se rechaza el «marxismo» porque “...contradice *nuestra tradición cristiana e hispánica*”.

Se establece la necesidad de “...una educación que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de *nuestra tradición chilena y cristiana*”.

* Fragmento del Capítulo 6, sobre “La teología de la dictadura militar chilena”, de Pablo Richard, *En Cristianismo, lucha ideológica y nacionalidad socialista*, Sígueme, Salamanca, 1975, pág. 92 a 105.

¹ Los subrayados de las citas son nuestros (N. de A.).

Dos veces se argumenta, en forma absoluta, con el nombre de Dios creador. Se demuestra que el hombre tiene derechos naturales anteriores y superiores al estado, porque tales derechos “ , , tienen su origen en el propio *Creador*”.

Igualmente se declara que la Junta no admite “ ... otra fuente de desigualdades entre los seres humanos que las que provengan del *Creador*”.

Analicemos ahora el *contenido* de esta visión filosófica y doctrinaria explícitamente «cristiana», que la Junta asume como fundamento de toda su gestión de gobierno. De acuerdo al texto se trata básicamente de la articulación de tres realidades fundamentales: Dios, el hombre y el estado. Lo central es el hombre. Dios, en cuanto creador del hombre, entra en juego como fundamento absoluto de dos principios indiscutibles que rigen la relación del hombre con el estado: “El hombre tiene derechos naturales anteriores y superiores al estado”; “El estado debe estar al servicio de la persona y no al revés”.

La autoridad «divina» está implícita también cuando se afirma: “ ...la persona humana ... goza de un *ser y de un fin último* que le conceden derechos que ninguna *autoridad humana* puede legítimamente atropellar”.

De los dos principios anteriores, cuyo fundamento absoluto es Dios creador, fluyen dos nuevos principios: “El fin del estado es el *bien común general*”; “El bien común exige respetar el *principio de subsidiariedad*”.

La *plena realización personal* es asegurada por este ordenamiento «divino» del estado al *bien común* y por este principio, también de origen «divino», de la *subsidiariedad*. Ambos conceptos se definen en relación al hombre, creado por Dios: el bien común es el conjunto de condiciones sociales que permite a todos y a cada uno de los chilenos alcanzar su plena *realización personal*. El principio de subsidiariedad obliga al estado a asumir sólo aquellas funciones que el *hombre* o las sociedades intermedias no pueden asumir.

Es importante precisar, según esta visión «cristiana» de la declaración de principios de la Junta Militar, cuáles son estos *derechos naturales* del hombre, que tienen su origen en Dios creador. Son fundamentalmente dos derechos: “el derecho de propiedad privada, tanto sobre bienes de consumo como sobre medios de producción”; “el derecho a la libre iniciativa en el campo económico”.

Referente a estos derechos se dice: “Son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el propio *Creador*. El estado debe reconocerlos y reglamentar su ejercicio, pero no siendo él quien los concede, tampoco podría jamás negarlos”.

El documento anota la consecuencia lógica de estos dos derechos naturales entre sí y con toda la concepción «cristiana» que se busca definir: “... sería inútil admitir la iniciativa de los particulares en el campo económico, si no se reconoce conjuntamente el derecho de propiedad privada, tanto sobre bienes de consumo como sobre medios de producción. El referido derecho de propiedad privada fluye como una *consecuencia ineludible* de la concepción del hombre y la sociedad antes esbozada” [...]

2. EL «DIOS» DE LOS MILITARES CHILENOS

Queremos empezar con una sospecha —que luego buscaremos comprobar— sobre *la realidad escondida* en la declaración de principios. Esta sospecha es que el discurso «cristiano» del documento expresa la realidad social del sistema de dominación existente en Chile. De ser así aquello que en la *realidad* es propio de la burguesía, en el documento *aparecería* como «cristiano». Por el contrario, todo aquello que en la *realidad* es propio del mundo popular, en el documento *aparecería* como «no-cristiano», es decir como «ateo», «materialista», «anti-humano» y «extranjero». Tendríamos una burguesía que

se impone como «cristiana» y, en consecuencia, un pueblo *declarado* «materialista» y «extranjero». Tendríamos en el documento los principios de una burguesía que en nombre de «Dios» combate al pueblo como fuerza del mal y amenaza extranjera. Si esta sospecha fuera cierta tendríamos en la declaración de principios una visión burguesa sobre el hombre y la sociedad y una concepción burguesa de la realidad nacional. Si aquello que el documento llama «cristiano» es puramente burgués, entonces encontraríamos que existe una perfecta coherencia entre lo que *dice* esta declaración de principios y aquello que la Junta *practica* hoy en Chile. El documento contendría los principios elementales de la opresión violenta desatada por los militares contra el pueblo y los explotados de Chile. El documento contendría los principios básicos de la guerra que la burguesía nacional ha declarado al pueblo chileno. Tendremos que demostrar que el «Dios-creador» del documento nada tiene que ver con el Cristo viviente en medio de esas masas explotadas. No se trata de demostrar que existe un abismo entre lo que la Junta *dice* y lo que la Junta *hace*; entre los cristianos y patrióticos discursos de la Junta y la práctica de violencia contra los pobres que la caracteriza. Se trata justamente de lo contrario: mostrar que existe una perfecta coherencia entre la *realidad* de la declaración de principios de la Junta militar y la *realidad* de su práctica violenta contra el pueblo de Chile.

Si logramos comprobar nuestra sospecha habríamos también logrado mucho en el conocimiento del *comportamiento ideológico de la burguesía*.

Conocer el comportamiento ideológico de la burguesía es clave para entender la insurrección armada de esta burguesía y su contra-revolución. Es clave para entender la fuerza histórica de la ideología burguesa, la seguridad y «buena conciencia» con que actúa dicha burguesía, su fanatismo religioso y patriótico para aplastar al pueblo y la eficacia que tiene una clase social cuando está cons-

ciente de actuar en nombre de «Dios». Creemos que el caso chileno es un caso privilegiado, pues en él la burguesía dio lo mejor de sí mismo, desplegó toda su capacidad ideológica y logró derrotar, por el momento, a uno de los movimientos populares más poderosos de la historia de América Latina. Actuaron tan bien que nos han dado una posibilidad histórica privilegiada para conocerlos mejor .

Por último, si logramos comprobar nuestra sospecha inicial, nuestra práctica histórica de liberación se vería enriquecida por dos nuevos aportes; *por un lado*: enfrentando la falsedad del discurso «nacionalista» y «cristiano» habríamos avanzado por el difícil camino del conocimiento de la verdad de los pobres y explotados y del conocimiento de la verdad del Cristo viviente en ellos. Si somos aplastados en nombre de «Dios», nuestra resistencia se verá fortalecida si nuestra práctica se ilumina y se hace consciente en la búsqueda de esa verdad de Cristo y de los pobres. *Por otro lado*: entenderemos la crueldad histórica que pueden tener los discursos «cristianos» cuando llegan a ser expresión de los intereses de clase de las minorías explotadoras. Comprenderemos la responsabilidad histórica que tienen en la masacre de un pueblo aquellos ideólogos o teólogos o pastores que dicen hablar de Dios, el hombre y la patria. Comprenderemos que no hay teología o ideología a-políticas o neutras. Toda teología es ya práctica de opresión o liberación. El caso chileno nos estaría mostrando la terrible responsabilidad histórica que siempre tiene el *hablar* de Dios, el hombre o la patria. Más que nunca se nos estaría revelando el carácter concreto histórico, liberador u opresor , que *siempre* tiene un *discurso* teológico o ideológico. Manejar una teología o una ideología puede llegar a ser tan peligroso como manejar una metralleta. El caso chileno nos estaría mostrando que siempre que se habla de Dios, el hombre o la patria estamos ya de lleno metidos en una práctica de explotación o de liberación.

3. EL DISCURSO «CRISTIANO» COMO NEGACIÓN DEL HOMBRE EXPLOTADO

Hagamos una re-lectura de la concepción «cristiana» del hombre y la sociedad contenida en la declaración de principios de la Junta militar chilena. Nuestra re-lectura consistirá en demostrar que nada hay de cristiano en dicha concepción. Que se trata de una concepción estrictamente burguesa y capitalista del hombre y de la sociedad. Que la así llamada concepción «cristiana» del hombre y la sociedad no es sino la forma como la clase burguesa siente y piensa, en su conciencia social, su práctica concreta de opresión de los pobres y explotados. Que más allá de esa *apariencia* «cristiana» tenemos una perfecta coherencia entre la concepción del hombre y la sociedad de la declaración de principios y la práctica violenta que la burguesía ejerce —*manu militari*— contra el pueblo de Chile.

No se trata de negar el carácter cristiano a tal o cual burgués en forma *personal*. Ese juicio se lo dejamos a Dios. Se trata, eso sí, de negar el carácter cristiano a la *concepción de clase* que la burguesía tiene del hombre y la sociedad. No tocamos aquí la conciencia psicológica o religiosa de las personas, sino la conciencia social de una clase; conciencia que pervierte y embrutece incluso a aquellos que se aferran, con buena o mala intención, a sus intereses históricos, a costa de la masacre y opresión de la multitud de los pobres. Cristo también acogió a los poderosos arrepentidos (que mostraban su arrepentimiento en la renuncia a todos sus bienes), pero también no dudó en declarar que el templo de Dios había llegado a ser una cueva de ladrones. También nosotros podremos decir que el «cristianismo» de la declaración de principios ha llegado a ser refugio de criminales. Que los pontífices de dicho «cristianismo» son «raza de víboras», «fariseos hipócritas», etc. ..

El comportamiento ideológico de las clases dominantes en Chile nos muestra lo siguiente: el Hombre burgués

—el Hombre con mayúscula, es decir, el hombre que económica, política y culturalmente es clase social y que en ella encuentra su identidad— se piensa a sí mismo en su conciencia social como «*el Hombre*». El hombre concreto burgués se piensa a sí mismo como Hombre abstracto universal. El hombre concreto burgués de la *realidad* social llega a ser Hombre universal en la *conciencia social*. El *hombre burgués*, al pensarse a sí mismo como *Hombre*, piensa al *hombre explotado* como el *no-Hombre*. Todo lo que se opone a los intereses de la burguesía es pensado y sentido por la conciencia social burguesa como lo in-humano. Es así que el proyecto socialista de los pobres sería un proyecto «inhumano»; el marxismo sería inhumano, pues contradice los «valores humanos de la persona». Para la burguesía la defensa del sistema capitalista se hace consciente como una defensa del Hombre. El movimiento popular es sentido como una amenaza contra la humanidad. .

Este Hombre abstracto de la conciencia social burguesa es, sin embargo, terriblemente concreto en su práctica histórica de explotación. Pero como la explotación se hace en nombre del Hombre abstracto, la práctica de opresión de la burguesía es siempre una práctica «humanitaria». Su práctica económica de explotación capitalista es una práctica humanitaria de producción y progreso. Su práctica política de dominación burguesa es una práctica del orden, de la justicia, de la ley, del servicio al bien común. Su práctica cultural de concientización es una práctica humanista de liberación de las conciencias. Su práctica represiva y militar es la práctica humanitaria que salva al Hombre del caos y de la violencia. Esta explotación, al hacerse en nombre del Hombre, aparece a la conciencia social burguesa como práctica humana, como la práctica del amor, de la unidad y de la justicia. Por el contrario, la práctica del hombre explotado, es siempre la práctica del odio, de la violencia, de la injusticia. El burgués llega difícilmente a distinguir al pobre

del delincuente. El pobre con conciencia es siempre un «extremista».

En la declaración de principios de la Junta Militar tenemos la perfecta expresión de este comportamiento ideológico de la burguesía. El hombre concreto burgués aparece como el hombre creado por Dios. Los derechos de este hombre burgués (la propiedad privada y la libre iniciativa en el campo económico) aparecen como derechos naturales del hombre, «son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el propio Creador». El estado capitalista al servicio de la clase burguesa aparece como el estado al servicio de la persona humana. El bien de la burguesía aparece como bien común. El funcionamiento de clase del estado y las limitaciones que este funcionamiento le impone, aparece como principio de subsidiariedad. Consecuente con esto, el movimiento popular chileno, que el documento busca a su manera dramatizar con el adjetivo de «marxista», aparece como contradictorio con el sentido «cristiano» del hombre y la sociedad: “La alternativa de una sociedad de inspiración marxista debe ser rechazada por Chile, dado su carácter totalitario y anulador de la persona humana, todo lo cual contradice nuestra tradición cristiana e hispánica”.

El sentido real de esta afirmación del documento, característica de la conciencia social burguesa que describíamos, sería más o menos el siguiente: «La alternativa de una sociedad popular de inspiración marxista debe ser rechazada por las clases dominantes dado su carácter democrático y anulador de los intereses del hombre capitalista, todo lo cual contradice nuestra tradición burguesa e imperialista». Hay frases del documento que ni siquiera necesitan ser traducidas del lenguaje aparente al lenguaje real, pues su sentido burgués apenas puede ser encubierto. Así por ejemplo esta frase de la declaración de principios: «Se trata de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios».

Si miramos la realidad social que refleja el documento y su mistificación «cristiana», es clara entonces la coherencia de esta declaración de principios con la práctica violenta de la dictadura burguesa implantada en Chile. La mistificación «cristiana» del documento, es la expresión de la conciencia social que dicha burguesía tiene de su práctica de opresión. La burguesía actúa con «buena conciencia», pues actúa guiada por una «concepción cristiana del hombre y la sociedad». Para salvar al «Hombre» se impone como necesario el exterminio de los «extremistas», sobre todo cuando estos extremistas habían acumulado tanta conciencia y organización que era ya una amenaza para este «Hombre» y sus «derechos naturales» creados por «Dios». La Junta militar «salvó» a «Chile» de caer en el «odio» y el «caos» del hombre explotado.

El recurso de la conciencia social burguesa al sentido «cristiano» del hombre es explicable únicamente a partir de esa fuerza del movimiento popular. Dicha fuerza amenazaba de tal manera el sistema capitalista en Chile, que la conciencia social de la burguesía ya no podía imponerse por su propia lógica o por la lógica de sus ideólogos y científicos. Era necesario recurrir a un ámbito que tuviera una fuerza autónoma, que se legitimara por sí misma y que se impusiera con la fuerza de lo absoluto e indiscutible. Sólo en su nombre se podría justificar y legitimar la guerra santa contra los pobres de Chile. No faltaron los pontífices que dieron su bendición a la masacre y a la represión. Los generales supieron encubrir los intereses de clase que servían bajo el manto de sus repetidas confesiones de buena voluntad e «intenciones cristianas».