

***LA MARCA  
Y OTROS TEXTOS  
DE FEDERICO ENGELS***

- **Materiales recuperados para el debate contemporáneo con el Difusionismo y el Nuevo Institucionalismo**

**DIFUSIONISMO,  
FORMACIÓN SOCIAL Y  
NUEVO INSTITUCIONALISMO  
(Avance de una investigación en proceso:  
notas para un debate)**

**Selección, recuperación, ordenamiento  
y presentación de**

***León Vallejo Osorio***

**GRUPO DE INVESTIGACIÓN SUJETO PEDAGÓGICO Y  
CONDICIONES MATERIALES DE LA PRÁCTICA ESCOLAR  
CEID-ADIDA**



---

LA MARCA Y OTROS TEXTOS DE FEDERICO ENGELS

*Materiales recuperados para el debate contemporáneo con el Difusionismo y el Nuevo Institucionalismo.*

Selección, recuperación, ordenamiento y presentación de León Vallejo Osorio.

Corrección de Textos César Julio Hernández y Eulalia Hernández Ciro.

**Reproducido por el Centro de Estudios e Investigación Docente CEID-ADIDA, para el trabajo de los equipos y líneas de investigación.**

Nota del copilador: Los textos que aquí incluimos, fueron dados a conocer antes de 1955 en las **“Obras de Marx y Engels”** y en otras publicaciones del que fuera el Instituto de Marxismo-Leninismo. A excepción de “La Marca”, todos circularon en un grueso volumen editado por la Editorial Cartago que contenía una rigurosa compilación que apareció bajo el título **“Carlos Marx, Federico Engels SOBRE LA RELIGIÓN”**, en una edición de 1959 fechada en Buenos Aires. De “La Marca”, se conoció en castellano una vieja edición sin fecha que confrontamos con versión de S. Meremer, incluida en *“Del socialismo utópico al socialismo científico”*, fechada en 1946, por la Editorial Lautaro, en Buenos Aires. Esta misma versión fue recogida en el volumen *“Sobre el modo de producción asiático”* que publicó, en 1969, la editorial Martínez Roca en Barcelona; allí se incluía —además— un trabajo monográfico de Maurice Godelier sobre este vital tema, junto a otros textos de Marx y Engels.

L V O

---

Presentación de La Marca y otros textos de Federico Engels:  
DIFUSIONISMO, FORMACIÓN SOCIAL Y NUEVO INSTITUCIONALISMO  
(Avances de una investigación en proceso: notas para un debate)

Por: *León Vallejo Osorio*

© Para la primera edición: CEID-ADIDA

© León Vallejo Osorio

Avance de investigación del trabajo realizado en el **Grupo de Investigación “Sujeto pedagógico y condiciones materiales de la práctica escolar”** del CEID-ADIDA

Editado para uso exclusivo del trabajo de investigación del CEID-ADIDA y la proyección del Instituto Pedagógico Superior.

ISBN: 978-958-98690-0-0

Dirección editorial: León Vallejo Osorio

Carátula: diseño de Juan Manuel Vallejo Moreno



«Según la concepción materialista de la historia, el factor, que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*»

**Federico Engels**

«Si el poder político es económicamente impotente, ¿por qué entonces luchamos por la dictadura política del proletariado? ¡La violencia, (es decir, el poder del Estado) es también una potencia económica!»

**Federico Engels**

***Para Juan Manuel  
que, final y sabiamente, viene derrotando  
a mis ausencias...  
para Camilo Antonio,  
con (y por) todos  
los abrazos  
que les debo...***

L. V. O.

## MARCAS

### I.

Presentación de La Marca y otros textos de Federico Engels:  
DIFUSIONISMO, FORMACIÓN SOCIAL Y NUEVO  
INSTITUCIONALISMO 9

1. Materiales para un debate contemporáneo con el Difusionismo y el Nuevo Institucionalismo .....	11
2. Sobre el origen de nuestra propuesta.....	15
3. El Difusionismo.....	16
4. Al rescate de la herencia de Engels.....	22
5. Contra la ausencia de dialéctica .....	24
6. La Formación social y el desarrollo desigual.....	28
7. Producción y reproducción: la “instancia decisiva” ...	33
8. La educación y las crisis del capitalismo .....	37
9. El asunto de la renta .....	45
10. Las instituciones: máquinas de hacer creer.....	51
11. El “neo” Institucionalismo .....	57
12. “Por un capitalismo de libre mercado” .....	69
13. No podemos partir de las instituciones, de sus límites, de sus apariencias.....	75
14. El determinismo.....	77
15. Roma, La Marca y las instituciones.....	80
16. Las instituciones definidas desde la academia.....	82
17. Claves de la sociedad moderna: Cristianismo, Séneca y fascismo.....	84
18. Filón de Alejandría.....	89
19. La formación de las instituciones cristianas .....	91
20. Los dioses agrarios .....	93
21. Figura histórica o un Cristo de “carne y hueso” .....	99
22. Adjudicar características humanas a las relaciones sociales.....	107

23. Preguntar por la formación y vigencia de las instituciones .....	111
24. Una nota final a propósito de las instituciones y la conciencia del tiempo .....	117

II.

LA MARCA Y OTROS TEXTOS

DE FEDERICO ENGELS

127

ENGELS A MARX SOBRE "LA MARCA" .....	128
LA MARCA.....	133
SOBRE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO..	155
BRUNO BAUER Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO.....	188
EL LIBRO DE LA REVELACIÓN .....	199
SOCIALISMO DE JURISTAS.....	207
EL FACTOR, QUE EN ÚLTIMA INSTANCIA DETERMINA LA HISTORIA ES LA PRODUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA REAL.....	211
CONTRA LA FALTA DE DIALÉCTICA Y LAS VACUAS ABSTRACCIONES.....	217



# I.

## **DIFUSIONISMO, FORMACIÓN SOCIAL Y NUEVO INSTITUCIONALISMO**

**(Avance de una investigación en proceso: notas para  
un debate)**

**Presentación de La Marca y otros textos de Fe-  
derico Engels**

***León Vallejo Osorio***

GRUPO DE INVESTIGACIÓN

**SUJETO PEDAGÓGICO Y CONDICIONES MATERIALES DE LA  
PRÁCTICA ESCOLAR**

**CEID-ADIDA**

**Medellín**



## DIFUSIONISMO, FORMACIÓN SOCIAL Y NUEVO INSTITUCIONALISMO

(Notas para un debate)<sup>1</sup>

### 1. *Materiales para un debate contemporáneo con el Difusionismo y el Nuevo Institucionalismo*

El GRIN<sup>2</sup> “*El sujeto pedagógico y las condiciones materiales de la práctica escolar*” del CEID-ADIDA (con su línea de investigación “*Las condiciones materiales de la práctica escolar*”) ha venido escudriñando la relación entre las llamadas “instituciones” y la generación histórica de los sujetos<sup>3</sup>. Así, hemos constatado que la formación de los sujetos requiere de currículos históricamente establecidos y —sobre todo— que las instituciones (en cuanto son formas de los aparatos de Estado) concretan el lugar y los instrumentos donde y con los cuales estos currículos despliegan su carácter o —como diría Marx— su “rango y función”.

En importantes sectores de la academia, pero también en las esferas de dirección de los Estados capitalistas contemporáneos, se tiene entendido —desde los fundamentos teóricos de las llamadas “políticas públicas”— que la *causa* de las “dificultades” por las cuales atraviesan hoy estas sociedades (“los problemas de gobernabilidad” dicen ahora), radica

---

<sup>1</sup> Transcripción (editada y ampliada) de la versión magnetofónica de la conferencia impartida bajo el mismo título, el 19 de Marzo de 2008, en el **Seminario Vigotski**.

<sup>2</sup> Grupo de investigación.

<sup>3</sup> En estrecha relación con la línea de investigación “*Educación y políticas públicas*” del Grupo de Investigación “*Gestión y Políticas públicas*”, Categoría A-COLCIENCIAS, de la Facultad de Administración de la Universidad del Valle, del que hago parte. Debemos en particular a Federico Vallejo Mondragón (miembro de ese Grupo y partícipe de nuestros debates) las pistas iniciales y nuestro “aterriaje en el punto de partida” que hizo necesario el ejercicio de nuestra crítica al “espectro general” del Institucionalismo viejo y nuevo.

(esencialmente) en las características actuales (o en las deficiencias) de sus instituciones.

Nuestra indagación ha arrojado una luz contraria: la *naturaleza* de las instituciones depende de los procesos históricos; vale decir, de las *formaciones sociales histórico-concretas*, donde ellas se forjan. Al respecto señala Federico Vallejo Mondragón:

*«Vale la pena anotar que el debate y consecuente generación de teorías en el seno de los Neo Institucionalismos —histórico, sociológico y económico—, no se ha interesado en la pregunta “¿de dónde surgen los arreglos institucionales?”. Su cuestión gira en torno a las preguntas “¿cómo afectan las instituciones al desenvolvimiento de las sociedades? ¿Qué papel juegan éstas en el resultado del juego social?”. En el mejor de los casos se preguntan “¿cómo se adaptan las organizaciones y los sujetos al cambio institucional (exógeno)?”. Dicho de otra forma, las instituciones son tomadas como un dato exógeno asumido como el “contexto” en el cual organizaciones y sujetos actúan»<sup>4</sup>*

Esto nos pone en el corazón de un debate, ahora necesario, tanto con el Nuevo Institucionalismo (o “Neoinstitucionalismo”), como con el Difusionismo y el Eclecticismo que los sustenta.

Como resultado indirecto de nuestra investigación, hemos re-encontrado y retomado estos esclarecedores textos de Engels (“La Marca”<sup>5</sup> y otros textos relacionados), muy poco

---

<sup>4</sup> VALLEJO MONDRAGÓN, Federico. Comentarios a “La Marca y otros textos”.

Correspondencia con el autor, vía mail.

<sup>5</sup> En 1982, Federico Engels publicó la versión inglesa de “Del socialismo utópico al socialismo científico”. En su prólogo escribió: “El pequeño trabajo que tiene delante el lector, formaba parte, en sus orígenes, de una obra mayor. (...) A instancias de mi amigo Paul Lafargue (...) arreglé tres capítulos de este libro [“La subversión de la ciencia por el señor E. Dühring”] para un folleto, que él tradujo y publicó en 1880 con el título de “Socialisme utopique et socialisme scientifique”. (...) El apéndice “La Marca” fue escrito con el propósito de difundir entre el Partido Socialista Alemán algunas nociones elementales respecto a la historia y al desarrollo de la propiedad rural en Alemania. En aquel entonces era tanto más necesario cuanto que la

conocidos y extremadamente difíciles de ubicar en el mercado editorial. Hoy los proponemos como referentes de un nuevo debate con el Neo-Institucionalismo.

El esfuerzo de publicarlos y ponerlos a disposición de la academia, en el curso de la formación de nuestro Instituto Superior de Pedagogía, vale la pena.

Los textos que aquí incluimos, fueron dados a conocer antes de 1955 en las **“Obras de Marx y Engels”** y en otras publicaciones del que fuera el Instituto de Marxismo-Leninismo (de la, por entonces, URSS). A excepción de “La Marca” y las cartas de Engels a Marx sobre este texto, los documentos aquí incluidos, circularon en un grueso volumen editado por la Editorial Cartago que contenía una rigurosa compilación que apareció bajo el título **“Carlos Marx, Federico Engels SOBRE LA RELIGIÓN”**, en una edición de 1959, fechada en Buenos Aires<sup>6</sup>.

De “La Marca”, se había conocido en castellano una vieja edición sin fecha que confrontamos con la versión de S. Meremer, incluida en *“Del socialismo utópico al socialismo científico”* y fechada en 1946, por la Editorial Lautaro, de Buenos Aires. Esta misma versión fue recogida en el volumen **“Sobre el modo de producción asiático”**, que publicó, en 1969, la editorial Martínez Roca en Barcelona; allí los editores incluyeron junto a otros de Marx y Engels que posibilitaban el análisis que el pensador francés propuso, un trabajo mono-

---

*incorporación de los obreros urbanos al partido estaba en vía de concluirse y se planteaba la tarea de ocuparse de las masas de obreros agrícolas y de los campesinos. Este apéndice fue incluido en la edición, teniendo en cuenta la circunstancia de que las formas primitivas de posesión de la tierra, comunes a todas las tribus teutónicas, así como la historia de su decadencia, son menos conocidas todavía en Inglaterra que en Alemania. He dejado el texto en su forma original, sin aludir a la hipótesis recientemente expuesta por Maxim Kovalenski, según la cual al reparto de las tierras de cultivo y de pastoreo entre los miembros de la Marca precedió el cultivo en común de estas tierras por una gran comunidad familiar patriarcal, que abarcó a varias generaciones (de ejemplo puede servir la **záruga** de los sudoslavos, que aún existe hoy día). Luego, cuando la comunidad creció y se hizo demasiado numerosa para administrar en común la economía, tuvo lugar el reparto de la tierra. Es probable que Kovalenski tenga razón, pero el asunto se encuentra aún **sub judice**.*

<sup>6</sup> MARX, Carlos y Federico Engels. **Sobre la religión**. Editorial Cartago; Buenos Aires: 1959. Traducido de la versión en inglés preparada por el Instituto de Marxismo-Leninismo (1955)

gráfico de Maurice Godelier, a nuestro modo de ver imprescindible por estos días a la hora de abordar este vital tema de los planteamiento del Marxismo sobre la *marcha de las sociedades por la historia*. Sin duda alguna, invitamos a escudriñar a fondo el aporte de Godelier tanto como los documentos aquí reunidos<sup>7</sup>.

Las cartas de Engels sobre **La Marca** aparecieron proporcionadas por la Editorial Problemas de Buenos Aires, en 1947. De allí las tomó la edición de Martínez Roca que, en este caso hemos utilizado.

Considerando las dificultades en el presupuesto, no hemos incluido los textos **“Las condiciones sociales en Rusia”**, redactado por Engels en 1875, y su *postscriptum* de 1894, que también arroja claridad sobre este debate; pero convocamos igualmente a estudiarlos con responsabilidad. El hecho según el cual en Internet y en algunas bibliotecas particulares (y no tanto ya en las públicas) aún podemos encontrarlos las **“Obras escogidas de Marx y Engels”**, nos tranquiliza un tanto y remitimos a su búsqueda y consulta en el tomo II (página 409 y 421) de las mismas<sup>8</sup>.

**“Bruno Bauer y el cristianismo primitivo”, “El Libro de la Revelación” y “Sobre la historia del cristianismo primitivo”**, son trabajos donde Engels —a contravía de las que son las actuales apuestas de todo Difusionismo y de todo Institucionalismo “viejo” o “nuevo”— muestra con suficiente claridad y solvencia intelectual cómo, de qué manera, y bajo cuáles formas, las *formaciones sociales* concretan eso que pudiéramos llamar “instituciones”; así como las condiciones históricas que, a partir de la aparición de la propiedad privada, determinaron la lucha de clases.

---

<sup>7</sup> GODELIER, Maurice; Marx, Engels. **Sobre el modo de producción asiático**. Ediciones Martínez Roca. Barcelona: 1975.

<sup>8</sup> MARX, CARLOS y Federico Engels. **Obras escogidas en tres tomos** (tomo II). Editorial Progreso; Moscú: 1981.

Vemos allí desplegarse ante nuestros ojos la lucha social (política e ideológica, de clases) que, en el periodo que va de la consolidación a la declinación del Imperio Romano, concretó el surgimiento del cristianismo. La presentación que de estos artículos hace el Instituto de Marxismo Leninismo, señala cómo ellos *“demuestran con claridad y en forma convincente que el cristianismo nació como una concepción de personas totalmente desesperadas, después de que las numerosas rebeliones de esclavos, indigentes y nacionalidades esclavizadas contra el yugo del Imperio Romano fueron ahogadas en sangre”*. La institución de la Iglesia católica (y, luego, las de las otras iglesias cristianas) tiene en su origen el rastro de la lucha de clases. Su estudio, y las lecciones que en ello encontramos, sin duda, nos permiten avanzar también en el conocimiento de nuestra realidad actual, en la medida en que nos entregan claves esenciales de las articulaciones históricas de nuestra propia formación social.

## **2. Sobre el origen de nuestra propuesta**

Así, pues, al invitarlos esta noche a estudiar estas obras de Engels, quisiera empezar señalando cómo y dónde surge, en la dinámica del Seminario Vigotski, la necesidad de hacer los planteamientos que ahora exponemos a manera de avance de la investigación que —por estos días— adelantamos. Al hacerlo, presento la propuesta de trabajo que pretende continuarla sobre los ejes que —hoy— vamos a tratar de hacer explícitos y públicos.

El Seminario está, en este momento, asumiendo el cruce de varios “vectores”, a saber: **a)** retomar el rastreo que veníamos haciendo sobre las vicisitudes del *determinismo* en la historia del pensamiento humano y en el “camino” de la ciencia; **b)** profundizar en nuestra comprensión de la actual crisis del capitalismo, vale decir de las condiciones materiales, base de fenómenos tales como los ajustes curriculares

propuestos (en realidad impuestos) en y desde el aparato escolar contemporáneo como matriz de de la nueva organización del trabajo<sup>9</sup> y... **c)** sintetizar nuestra posición sobre la generación de los sujetos (también los escolares), partiendo de los análisis que veníamos desplegando sobre la naturaleza del currículo y las sospechas que veíamos aparecer en nuestro discurso sobre la vinculación histórica de las **instituciones** como “matrices” de todo sujeto.

En relación con el primer punto, el intento se hizo fructífero ya en la tercera sesión de trabajo de este año, donde la intervención de los compañeros de COPROGE, así como los comentarios, réplicas y notas que ella generó (entre otras, las que hicieron los compañeros del GRIN)... nos catapultó, otra vez, a preguntarnos por los rescoldos que tanto el *Difusionismo* como el *Institucionalismo* podrían tener entre nosotros. El debate quedó así planteado en términos concretos.

### 3. El Difusionismo

Precisemos, inicialmente, sobre el Difusionismo: Los alemanes Leo Frobenius, Wilhelm Schmidt y Fritz Graebner, son sus representantes más ilustres y reconocidos. Pero, más allá de esta constatación, debemos especificar que el Difusionismo es un *esquema ideológico* que marcó la academia, de nuevo, en los penúltimos decenios del siglo XX. Se presentó, desde sus orígenes, bajo la forma de una reacción contra el *Evolucionismo* del XIX. Las diferencias y similitudes culturales se explican allí por una misteriosa tendencia de los seres humanos a imitarse entre sí, y no “*por la inventiva de la mente humana*”. Así por ejemplo, desde el punto de vista de los difusionistas, la tecnología y arquitectura de los incas y de los aztecas, se explican porque fueron supuestamente “*difundidas desde Egipto o desde el sureste asiático*”, pues debieron copiarse, traerse de alguna parte... ya que no pueden

---

<sup>9</sup> Al respecto véase nuestro “**Guantes para la mano amoral**”. [www.pedagogiaydialectica.org](http://www.pedagogiaydialectica.org)



concebir que pudieran “*ser inventados independientemente*” por nuestros aborígenes del Perú o de México<sup>10</sup>. La carga racista de estos planteamientos es inocultable. Como se ve, para los difusionistas las culturas son “*como un mosaico de elementos derivados de una serie fortuita de préstamos entre pueblos cercanos y distantes*”, en un proceso que “*designa la transmisión de rasgos culturales de una cultura y sociedad a otra distinta*” por cuanto, según esta lógica —que aquí se “*disculpa*”— siempre ocurre que “*la mayoría de los rasgos hallados en cualquier sociedad se han originado en otra*”<sup>11</sup>.

En la conversación con Federico Vallejo, han venido quedando establecidas estas precisiones<sup>12</sup>:

- *Versiones renovadas de ese Difusionismo —que por entonces buscaba desde la Antropología claves universales del comportamiento humano— se encuentran en autores como Peyton Young<sup>13</sup>, los cuales usan modelos matemáticos para analizar la difusión en contextos locales o particulares —“en el marco de una lógica situacional” diría Popper—. Su enfoque es derivado (con total ausencia de dialéctica) de los desarrollos de la mecánica de fluidos; donde, por ejemplo, al sumergir un cuerpo caliente en una piscina el calor tiende a difundirse cambiando la temperatura de todo el sistema.*
- *Por eso, estos modelos —teorías— estudian la manera cómo ciertos comportamientos son **homogeneizados***

---

<sup>10</sup> HARRIS, Marvin. **Antropología cultural**. Alianza Editorial. Madrid: 1998. Pág. 548. Cf: Harris, Marvin. **El desarrollo de la teoría antropológica**. Siglo XXI, Madrid 1983. SOLÉ, Carlota. **Modernidad y modernización**. Anthropos: Barcelona: 2001. Para constatar el origen de los planteamientos que a continuación reseñamos, véase, <http://sapiens.ya.com> y [www.idoneos.com](http://www.idoneos.com), además del primer texto de Harris mencionado en esta nota. Otro importante referente en esta discusión es la conferencia de Estanislao Zuleta **Tres culturas familiares en Colombia**. En: **Ensayos selectos**. IDEA; Medellín: 2004. Cf.: nuestro “Hacer creer”, libro en preparación, próximamente disponible en [www.pedagogiaydialctica.org](http://www.pedagogiaydialctica.org).

<sup>11</sup> Ob. Cit. Pág. 24.

<sup>12</sup> VALLEJO MONDRAGÓN, F... Ob. Cit.

<sup>13</sup> Nota de F.V.M.: Por ejemplo, en su “*The Economy as a Complex Evolving System, vol. III*”, Lawrence E. Blume and Steven N. Durlauf, eds. Oxford University Press, 2003.

*en procesos dinámicos de “imitación” en las sociedades. Su enfoque particularista (no universal) responde a preguntas tales como: ¿Cómo “todo el mundo” termina usando el sistema Windows? ¿Cómo una estrategia comercial se generaliza? ¿A qué velocidad y bajo qué condiciones? ¿Cómo se generaliza un comportamiento corrupto en una organización? ¿Cómo aprenden los sujetos a decidir en qué momento emigrar (convertirse en desplazados) tras una amenaza de la los “factores armados” a su pueblo de residencia o a su región?*

- *Su enfoque es un claro matrimonio entre la llamada Teoría de Juegos y la Teoría de las Redes Sociales tan en boga por estos días.*
- *Otros enfoques, que aparecen —para usar un término Lakatosiano— dentro del mismo Programa de Investigación —y que conducen al mismo resultado— es el análisis de los llamados “comportamientos de manda” o “lógicas del contagio” el cual analiza bajo qué condiciones alguien se encontraría por ejemplo inmerso en una asonada saqueando almacenes —aunque en circunstancias aisladas no se le ocurriera robar a nadie—. La pregunta que ahí hace este “programa” es: ¿Cuál es ese límite de cambio de conducta?*

Vemos así por qué la pregunta que, en ese contexto no se puede hacer y el asunto que no se explica es: *“¿de dónde surge la innovación, cuál es su causa? ¿De dónde y por qué se hace necesario un comportamiento como el de los emigrantes? ¿Qué lo determina históricamente?”*<sup>14</sup>

Por eso, según la “mirada” difusionista, si comemos lo que comemos, es porque nos lo enseñaron otros pueblos y otras culturas superiores que copiaron de otros que a su vez copiaron (hasta que podamos encontrar en la cadena esos se-

---

<sup>14</sup> VALLEJO MONDRAGÓN... Ob. Cit.

res “superiores” que —inicialmente— sí fueron, en ello, dignos y originales). El Difusionismo explica que si una sociedad como la nuestra piensa en las claves judeo-cristinas, es simple y solamente porque ese pensamiento, que proviene del oriente medio, nos fue impuesto por medio de una especie de “contagio”. Otro tanto dirá la “aprehensión” sobre por qué en nuestras formaciones sociales hemos asumido las formas republicanas y parlamentarias de la democracia burguesa: sencillamente porque las imitamos y tomamos de Europa occidental (“avanzada”)... En el fondo, y reducido al absurdo, el Difusionismo tiene —a la base— una creencia: *“los rasgos culturales tienen un único origen a partir del cual se dispersan geográficamente y son adoptados por otras sociedades”*. Es, ni más ni menos que la tesis que deniega la existencia de las *formaciones sociales como formaciones históricas* concretas.

Preguntamos, en la lógica de Harris, a las posturas difusionistas: ¿Existe una tendencia “automática” a la *difusión* de rasgos culturales o de relaciones económicas y sociales?

Desde luego que se da el caso de sociedades próximas entre sí en el espacio geográfico que, ocupando “ambientes similares” tengan semejanzas. Algunos creen ver allí procesos de “adaptación” impuestas por “condiciones parecidas”. La demolidora crítica a la cual somete Harris al Difusionismo —es también— esclarecedora. Pregunta el sociólogo: ¿cómo explicar entonces la existencia de sociedades que, a pesar de estar *“en estrecho contacto durante cientos de años”* mantienen *“estilos de vida radicalmente diferentes”*?. Son muchos los ejemplos: junto a pueblos nómadas han permanecido pueblos sedentarios (por ejemplo, los incas *“tuvieron un gobierno de tipo imperial, mientras que las vecinas sociedades de la selva carecían de cualquier forma de liderazgo centralizado”*).<sup>15</sup> ¿Cómo explicar que pueblos que no han tenido ningún

---

<sup>15</sup> Ob. Cit. Pág. 25.

contacto entre sí, tengan —sin embargo— herramientas, dispositivos técnicos o tecnológicos semejantes o esquemas míticos idénticos?<sup>16</sup>.

¿Cómo explicar que la proximidad entre dos culturas pueda unas veces influir “*en la dirección y el ritmo de los cambios, y moldear detalles específicos [particulares] de la vida sociocultural*” pero no “*logre moldear los rasgos generales de las dos culturas*”? El autor del texto que aquí voy leyendo pregunta ¿por qué el mundo entero aprendió a fumar tabaco tomando y “difundiendo” esta costumbre de los “*pueblos nativos del hemisferio occidental*” y sin embargo, “*cientos de otros rasgos originarios de América (como vivir en tiendas de campaña o cazar con arco y flecha) no fueron asimilados ni siquiera por los colonos que se establecieron en la vecindad de los pueblos nativos*”?<sup>17</sup>

El Difusionismo, nacido a finales del siglo XIX como una exageración simplificadora del Evolucionismo, llegó a extremos tales de pretender que todo objeto cultural puede “*inventarse sólo una vez*” en una sociedad en particular y que sólo es posible imaginar que a partir de allí se expanda a través de diferentes pueblos... por imitación o “contagio”.

Así, en contraste con el Evolucionismo que postula un “*desarrollo paralelo entre civilizaciones*”, o de la “*endoculturación*” que aparece como su teoría contraria (y explica los mismos fenómenos en referencia a “*la transmisión de rasgos culturales por vía generacional*”), el Difusionismo enfatiza el *contacto cultural* y el *intercambio*, de modo tal que el progreso cultural mismo se comprende como una consecuencia del *intercambio* que lo explica todo, por sí mismo; a tal punto que se acepta la evidencia según la cual “*al producirse un contacto entre dos culturas, se establece un intercambio de rasgos aso-*

---

<sup>16</sup> Tal como lo mostró Lévi-Strauss. Cf: entre otras, en: **Antropología estructural**. Eudeba; Buenos Aires: 1972

<sup>17</sup> Harris. **Antropología cultural**. Pág. 26.

*ciados que pasan a formar parte de la cultura que los ha tomado” en calidad de “préstamo”, suponiendo un indefinido “traspaso de elementos culturales a través de un proceso selectivo, luego del cual los rasgos que más se adaptan a la cultura” son asimilados de modo tal que se transforman “incluso en su función”.<sup>18</sup>*

El Difusionismo, pretende así que los “problemas” (no las contradicciones) y las relaciones sociales tanto como los demás elementos que se construyen en la historia, simplemente se dan por mera “difusión”, digamos... por “contagio”. Por ejemplo, una explicación difusionista dirá que el tipo de capitalismo que existen, hoy por hoy, en los Estados Unidos y el que se da en América Latina, en particular en Colombia, se debe a que —sencillamente— el norteamericano fue *llevado* —allá— por los ingleses amalgamados en unos elementos culturales que tenían que ver con ciertas concepciones religiosas de sus iglesias cristianas (cuáqueros, entre otros), fundadas en una ética del trabajo; y de tal modo —seguirá diciendo el Difusionismo— que allá tuvieron “la fortuna” de ser colonizados por los ingleses, mientras que acá tuvimos la desgracia de que, por azar, nos tocaran los sinvergüenzas, los bandidos, ignorantes españoles que trajeron otras concepciones, amalgamadas —además— con la pereza y otros vicios unidos a enfermedades: junto a la gonorrea, la sífilis y la viruela, nos “pegaron” un capitalismo enfeudado. Mientras que a ellos les “pegaron” el amor al trabajo y un “sano capitalismo”; a nosotros, la pereza y este tipo de “desarrollo” que hoy tenemos... de tal modo que en muchos casos, en circunstancias, según una perspectiva racista de nuevo tipo, reconocemos que “se nos sale el español” y no “el indio” como el racismo contrario nos había enseñado a decir...

Mofándose un poco de eso, Marx decía que los hindúes también habían tenido la “fortuna” de ser colonizados por los

---

<sup>18</sup> Cf: [WWW.wikilearning.com](http://WWW.wikilearning.com) (© 2005, de Graciela Paula Caldeiro).

ingleses... Parece obvio que el tipo de capitalismo que se desarrolla en la India (también “burocrático” como el de nuestra formación social), es bien distinto del tipo de “desarrollo” capitalista que se ha dado en Estados Unidos.

Es necesario, pues, discutir con el Difusionismo. Esta discusión re-aparece entre nosotros, reitero, en el debate generado en la excelente presentación que hicieron los compañeros de COPROGE<sup>19</sup>. Propusimos al finalizar su exposición que podíamos retomar, profundizar y reconstruir sus elementos claves, partiendo de los textos de Engels aquí reunidos. Uno de esos textos es el que utilizaron ellos en su intervención y que hoy planeamos estudiar a fondo en el Seminario Vigotski. El texto que se titula “La Marca” es, como hemos dicho, muy poco conocido (incluso, muy desconocido). Apareció, según hemos informado ya, como un agregado, como un anexo, a una primera edición alemana de su **“Del socialismo utópico al socialismo científico”**.

#### ***4. Al rescate de la herencia de Engels***

Así las cosas, hemos dedicado, en las últimas semanas, una parte del tiempo de nuestra investigación a revisar nuestros archivos, teniendo como referencia las “inquietudes” que nos quedaron de la discusión. Allí pudimos recuperar esos textos y otros de Engels sobre el asunto, en particular el que contiene un homenaje de Engels a Otto Bauer, en el cual reconoce todo el trabajo que éste hizo en el intento de explicar la problemática de la religión; y otro, muy similar, donde el camarada de Marx se remite al origen del cristianismo (llamado primitivo). Rescatamos e incluimos también otro bellissimo texto, donde Engels hace un brillante análisis del Apocalipsis de Juan.

---

<sup>19</sup> La Corporación de Gestión de Procesos Educativos.

Todos estos documentos están aquí a disposición de Ustedes, como lo explicamos al iniciar nuestra intervención. Ya están disponibles en la sección “libros”, en nuestra página Web [www.pedagogiaydialectica.org](http://www.pedagogiaydialectica.org), bajo el título **“La Marca y otros textos fundamentales para la concepción materialista y dialéctica de la historia”**.

Partiendo de ese trabajo de investigación y recuperación, nuestro Grin propuso... y el CEID y ADIDA han decidido apoyar nuestra petición de publicarlos y, como ya les dije, lo va a hacer bajo el título **“La Marca y otros textos de Federico Engels”**, con un perentorio **“Materiales recuperados para el debate contemporáneo con el Difusionismo y el Nuevo Institucionalismo”**. Este resultado de nuestra discusión y de nuestra investigación que hoy presento como avance y síntesis inicial, se agregará —seguramente ampliada— a la edición de los mismos.

Esta **“Presentación de La Marca y otros textos de Federico Engels: Difusionismo, Formación social y el Nuevo Institucionalismo”** bajo cuya designación hemos citado esta conferencia, hará las veces de introducción. Pero debo decir que nuestra intervención en la noche de hoy —tal como lo propusimos en la reunión operativa de la semana pasada— aspira a ser una síntesis de lo que hemos encontrado y vislumbramos en nuestra indagación sobre el Institucionalismo, que empieza a caminar; ahora más conscientemente, desde la formidable herencia de Engels.

En los trabajos de Engels hay unos planteamientos que, según pensamos, son esenciales. Algunos de esos son los que vamos a tratar de reseñar o subrayar aquí. Lo reiteramos: están, desde luego, al servicio de todo aquél que los quiera leer; pero están propuestos especialmente para quienes hemos asumido este proceso de investigación, en apoyo de la fundación del Instituto Pedagógico Superior. Mucho agradecemos, una vez más, a los compañeros que, en la discusión,

nos han recordado la existencia de La Marca, el extraordinario texto que hace mucho tiempo yo, por ejemplo, no trajina-ba: nos parece —reitero— esencial en el debate contempo-ráneo. Él señala un elemento clave que se deriva de la tesis que los compañeros propusieron o sugirieron en su inter-vención: cualquiera que sea el invasor, cualquiera que sea el colonizador, cualquiera que sea quien llegue a ejercer un proceso de dominación e imposición de procesos históricos, tiene que partir de las *condiciones materiales que encuentra*; vale decir, que al colonizador también se le imponen —y como cimiento— las relaciones que —allí en la que va a ser la colonia— están dadas como resultado de su propio *proce-so histórico*, de su propia *formación social* (véase, si no, el lance histórico de Roma en Grecia). Es más: tal como lo enfa-tizaron los compañeros, los procesos de evolución e involu-ción, y el desarrollo en espiral de la propia historia de Espa-ña, tanto como de una buena parte de Europa, tendrían la traza de la *Marca*, como una presencia histórica anterior al proceso de la romanización, como parte esencial de sus for-maciones sociales. En la Marca están las claves del feudalismo y, en su herencia, el “remanente” de las instituciones de la “semifeudalidad” que heredamos por estas tierras en cla-ves católicas, apostólicas y romanas...

### **5. *Contra la ausencia de dialéctica***

Es éste, entonces, un buen dato que nos ha permitido pre-guntarnos por otras cosas. Ésa, es la primera motivación de la conversación iniciada: la urgencia —insistimos— de hacer una discusión con el asunto del *Difusionismo*, y la necesidad de entender otro elemento que en otros textos de Engels están suficientemente claros *contra la metafísica*, vale decir *contra la ausencia de dialéctica*. Esto es... la tesis según la cual no podemos —mecánicamente— decir que tal fenó-meno ideológico ocurre, automáticamente, porque “*se co-rresponde con tal fenómeno económico*”, como si eso fuera así



“directo”, maquinalmente generado. Engels dice con toda claridad que tratar las cosas así es tratarlas con una ausencia total de dialéctica.

Porque el Marxismo no es una dialéctica *mecanicista*, nos blinda contra los desafueros tanto del Difusionismo como de los del Institucionalismo viejo y nuevo (tal como más adelante lo haremos explícito). Hay que mirar, desde las implicaciones y exigencias de lo que se nos aparece como evidente, incluidas las evidencias de las fábulas que “tabulan” y ordenan el “pensamiento sociológico” en los márgenes del Funcionalismo, tanto como en el Difusionismo y el Institucionalismo, o el Eclecticismo que suele fundarlos.

Engels, en una de las cartas que proponemos estudiar, señala precisamente que uno de los problemas que tenemos con los epígonos del Marxismo (vale decir con quienes desarrollaron del Marxismo sólo su letra), radica, precisamente, en que éstos resultaron copiando mal la tesis según la cual lo económico *determina* lo demás. Al hacerlo, llegaron hasta asumir lo económico como el *único elemento*, por demás excluyente —en esta “lógica”— que rige y determina el conjunto de la práctica social. Y, de tal manera lo hicieron, que no pudieron ver lo que, por ejemplo, Engels —en otro texto— denominó la “acción de réplica”<sup>20</sup>.

Contrario a estos despilfarros de la razón, que los ideólogos de la postmodernidad y específicamente del neoliberalismo le achacan al Marxismo, éste siempre mostró cómo los elementos ideológicos también influyen y determinan —aunque no “en última instancia”— los procesos de las formaciones sociales.

En una carta de Engels a W. Borgius en 1895, puede leerse que “*el desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, litera-*

---

<sup>20</sup> No es el momento ni el lugar para precisar nuestro deslinde con las tesis que al respecto, y a propósito del Eclecticismo, sostiene Marvin Harris en relación con la posición teórica de Lenin y Mao Tsé-tung.

rio, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico; pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y en su base económica". De tal modo son las cosas que "no es que la situación económica sea la causa, [vale decir] **lo único activo**, y todo los demás efectos puramente pasivos" sino que "hay un juego de acciones y reacciones, **sobre la base** de la necesidad económica, que se impone siempre, en última instancia".<sup>21</sup>

La referencia que Engels hace a renglón seguido es lo suficientemente clara:

*"el Estado, por ejemplo, actúa por medio de los aranceles protectores, el librecambio, el buen o mal régimen fiscal; y hasta la mortal agonía y la impotencia del filisteo alemán por efecto de la mísera situación económica de Alemania desde 1648 hasta 1830, y que se revelaron primero en el pietismo y luego en el sentimentalismo y en la sumisión servil a los príncipes y a la nobleza, no dejaron de surtir su efecto económico", [de tal modo que] "fue éste uno de los principales obstáculos para el renacimiento del país, que sólo pudo ser sacudido cuando las guerras revolucionarias y napoleónicas vinieron a agudizar la miseria crónica".*

La orientación *metodológica* es clara y precisa: no es por razones de comodidad, y de vez en cuando, que podamos "imaginar", que la situación económica ejerza un efecto automático; sino, por el contrario, que

*"son los mismos hombres los que hacen la historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia, y las que nos dan el único hilo de engarce que puede servirnos para entender los acontecimientos son las*

---

<sup>21</sup> Subrayamos

*económicas, por mucho que en ellas puedan influir, a su vez, las demás, las políticas e ideológicas”.*

Y agrega: “*Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora no con una voluntad colectiva y con arreglo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada y circunscrita*”. Por eso, cuando sus aspiraciones se entrecruzan, en todas estas sociedades “*imperla la necesidad, cuyo complemento y forma de manifestarse es la casualidad*”. Así, la necesidad “*que aquí se impone a través de la casualidad es también, en última instancia, la económica*”. (Recuerdo, entre paréntesis, que este seminario particular que hoy desarrolla el Seminario Vigotski, se denomina precisamente “**Determinismo y casualidad**”, siguiendo esta línea de pensamiento).

Éste es el lugar, dice Engels, de los llamados “grandes hombres”. Si surge uno de éstos (“*precisamente éste y en un momento y un país determinados*”), eso es pura casualidad. Pero

*“si lo suprimimos, se planteará la necesidad de remplazarlo, y aparecerá un sustituto, más o menos bueno, pero a la larga aparecerá. Que fuese Napoleón, precisamente ese corso, el dictador militar que exigía la República Francesa agotada por su propia guerra, fue una casualidad; pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto, lo demuestra el hecho de que [ha surgido] siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc.”.*

Otro tanto, finaliza diciendo Engels, acontece “*con las demás casualidades y aparentes casualidades de la historia. Y cuanto más alejado esté de lo económico el campo concreto que investigamos y más se acerque a lo ideológico puramente abstracto, más casualidades advertiremos en su desarrollo, más zigzagados presentará la curva*”. Pero...basta trazar el “*eje medio de la curva*” para que veamos que “*cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia,*

*más paralelamente discurre este eje al eje del desarrollo económico”.*

Nuestra metodología busca, pues, el “hilo de engarce”...

### **6. La Formación social y el desarrollo desigual**

De la mano de este punto de vista, nosotros tendríamos que entrar a construir, a agotar, a desarrollar, otros elementos que en otros momentos hemos marcado suficientemente. ¿Qué hemos dicho? Hemos dicho que el concepto de “modo de producción” es un *concepto abstracto y formal*, una *herramienta teórica* del pensamiento, que no se puede recoger sólo para aplicarla *mecánicamente* porque, para decirlo de alguna manera, en la realidad no hay, por ejemplo, un “modo de producción” así en abstracto; ni siquiera **el** “modo de producción capitalista”, de la misma manera que en la realidad tampoco hay un “átomo” en abstracto, ni siquiera **el** átomo de hidrógeno que nos proponen como “modelo”: en la realidad hay átomos concretos, uno y otro átomo de hidrógeno, de plata, de hierro... pero al *concepto* “átomo” (abstracto y formal) usted no lo encuentra en la naturaleza, como no se encuentra en la sociedad, en la realidad social concreta, el concepto de “modo de producción”... “ahí tirado”, para que podamos simplemente “verlo”.

El concepto clave es el de “formación social”. Pienso que éste es un aporte importante que a este debate hizo el marxista egipcio Samir Amín, en un texto esencial, muy interesante, que se llama **“El desarrollo desigual”**, desafortunadamente ya olvidado por muchos.<sup>22</sup> Este aporte de Amín se produjo en una coyuntura difícil por allá en los años setenta. Él reivindicaba, tanto como Bettelheim lo hizo en la misma época (y algunos nos “pegamos” de esas tesis desde enton-

---

<sup>22</sup> AMÍN, Samir. *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Cuadernos Anagrama; Barcelona: 1974

ces), que el concepto clave era el de *formación social*, pero asumido y entendido en un sentido radicalmente diferente al propuesto por Louis Althusser y divulgado por su discípula Martha Harnecker. Éstos, concebían la “formación social” como una “*articulación de diferentes modos de producción, con uno que es dominante*”. A pesar del rigor de Poulantzas, tampoco logró éste superar el esquema que su tutor impuso en los vuelos de eso que se llegó a conocer, al final del decenio de los años setenta, como “Marxismo estructuralista”.

Semejante formulación no nos resolvía (ni nos resuelve) el problema de la relación entre el *concepto abstracto formal* y la *realidad concreta* y entre lo *universal* y lo *particular*.

Se nos ha quedado demasiadas veces “entre el tintero”, mostrar los puentes que el ya viejo estructuralismo (y el “marxismo estructuralista”) le tendió, primero a los esquemas “postmodernos” y, luego, al más obstinado pensamiento contrarrevolucionario. Por eso es importante recordar que hoy la relación entre el *concepto abstracto formal* y la *realidad concreta* es reformulada en la pluma de Popper y sus seguidores mediante el llamado “*problema de la base empírica*”.

Para Popper, tal como nos lo recuerda Federico Vallejo, las teorías son constructos formales (lógicos) abstractos hechos de premisas o enunciados (no necesariamente corroborables empíricamente —que, en ese sentido, pueden ser falsos—) de los cuales se “sacan” *implicaciones* lógicas: “lo que” predice la teoría.<sup>23</sup>

Así, para Popper, “*lo que*” *debe* tener una “base empírica” son *las implicaciones* de la teoría, *no sus premisas* (o elementos abstractos que la componen). O, como precisa muy bien Federico:

«Para él, una teoría “**debe**” (nótese el carácter prescriptivo del falsacionismo popperiano) tener “implica-

---

<sup>23</sup>. VALLEJO MONDRAGÓN, F... Op. Cit.

ciones” (consecuentes o predicciones lógicas) empíricamente contrastables si ha de ser una teoría “objetiva” o legítima. Por ejemplo, la premisa “todos los cisnes son blancos” (que puede ser falsa) puede, sin embargo, funcionar legítimamente como teoría (su **quid juris**)... lo que importa para Popper es que el consecuente “el próximo cisne que observe será blanco” (vale decir “lo que” predice la teoría) es el único aspecto del proceso que tiene una base empírica.»

«En otras palabras: se puede observar un cisne blanco, en cuyo caso se “verifica” —“no se refuta”, para ser más precisos— la teoría según la cual los cisnes son blancos. Ésta será verdadera en ese sentido de la lógica matemática —no de la realidad— (de la mano del Modus Tollens)<sup>24</sup>.»

«Ahora bien, si se observara un cisne negro, el consecuente o implicación lógica de las premisas aparecerá como falso ante nuestros ojos... en tal caso la “evidencia empírica habrá refutado la teoría”. Es decir que, para el falsacionismo popperiano, las teorías son empíricamente refutables (pero no son confirmables o, en rigor, demostrables). En ese mundo no interesa que los postulados básicos (abstracciones de las que está hecha la teoría) sean empíricamente corroborables o verdaderos, no interesa su relación con la realidad o base empírica».<sup>25</sup>

Como puede verse, en este mundo popperiano, lo universal es una teoría que (aun siendo falsa) *se le impone provisionalmente a la realidad* y se mantiene como “verdadera” en el

---

<sup>24</sup> También llamado “razonamiento indirecto”, el “**modus tollendo tollens**” (del latín, *modo que negando niega*), es el nombre formal para la *prueba inferencial contra-positiva o indirecta* (se abrevia como “MTI”). Implica una *tautología* que se formaliza como una “ley lógica”, en la siguiente forma: “Si P, entonces Q;  $\neg$  Q es falso;  $\therefore$  Entonces P es falso”. Véase, por ejemplo el informe de Wikipedia al respecto.

<sup>25</sup> Ídem

sentido de la lógica matemática... mientras no sea refutada por un cisne negro, por un dato empírico.

Federico concluye que en el dispositivo lógico del fundamento popperiano (**Modus Tollens**), *lo particular* empírico (el cisne individual negro) es lo que permite negar la “verdad” “universal” de una teoría *falsa desde siempre*. Por eso — agrega— “*la relación de lo empírico (la realidad) con lo histórico aparece dislocada y, en ese trance, se reemplaza una conexión histórica de la abstracción con la realidad... por una conexión lógica (matemática) donde lo empírico es lo particular y no lo históricamente determinado como universalidad*”. En ese “escenario” (como a ellos les gusta decir), la universalidad habita sólo en el mundo de la lógica (metafísica) formal.<sup>26</sup>

La formulación althusseriana que arriba citábamos, no sólo “le hizo el mandado filosófico” a lo que sería el “neo” liberalismo, sino que llevaba en sus entrañas el germen tanto del *Dogmatismo* y la *Metafísica*, como el del *Empirismo* y el del *Eclecticismo*...

Lo universal no se “mezcla” con lo particular; simplemente son dos polos de la misma contradicción, y —ambos— son inseparables de la práctica social. El concepto de *formación social* hay que entenderlo como formación histórico-social, tal como este concepto establece y “encierra”: *formación*, vale decir *proceso*. La formación ocurre en la historia, la historia *forma*. Así, la *formación social* que nosotros tenemos aquí se *formó* y se sigue formando históricamente (Digamos entre paréntesis que es necesario depurar el concepto de “formación” de la carga aristotélica que le impone su aproximación al concepto de “forma”).

---

<sup>26</sup> Véase por ejemplo POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Técnos; Madrid: 1973.

Para poner un ejemplo, así muy sencillo, retomemos el asunto de lo que son las regiones en este país, ésas que nos hacen aparecer como si fueran “regiones naturales” determinadas simple y “naturalmente” por la existencia de las montañas, los ríos, los valles, las bahías, etc. Nos dicen que “la gente” aprende allí a hablar de una determinada manera, tal vez influenciados por el clima, o porque imitaron a los vecinos; que de la presencia del clima o del piso térmico se derivan, directamente, las costumbres, entre otros fenómenos... Pues no, la realidad social es muy otra: esas formaciones sociales *también* (y sobre todo) *se formaron históricamente*. Por ejemplo, las regiones se formaron en este país en “concreto”, a partir de los enclaves que la colonia española tuvo que montar para hacer el saqueo de las materias primas... partiendo de las bases de la organización social que aquí encontraron los colonialistas y determinaron las características de esos enclaves... vale decir de las “regiones”. Ése, es el origen remoto de las famosas regiones que hay en este país y en toda América Latina, desde luego con sus propias especificidades.

En ese mismo proceso se origina como un problema jamás resuelto, *el tipo de tenencia de la tierra* y los correspondientes desplazamientos de los campesinos despojados de la tierra en Colombia. Estos fenómenos no son, como muchos quisieran o pudieran creer, una invención de Ralito, ni empezó hace cinco años, ni hace seis años, ni hace dos años, ni hace ocho días. No... ése es un problema *histórico*. En este país, los señores de la guerra tuvieron siempre ejércitos más o menos particulares, mesnadas a su servicio, desde los orígenes mismos de la actual formación social colombiana. De cómo se desarrolló (sin resolverse realmente) aquí el problema colonial; de cuáles fueron las líneas que en política, vale decir, en la conducción de la lucha de clases, se impusieron ideológica y militarmente, e impusieron su concepción de Estado y de “desarrollo”; de cuáles fueron las correlaciones



de fuerza que se concretaron en el desenvolvimiento de la guerra de independencia y de los procesos que atravesaron todo el siglo XIX y, luego, el XX; de cómo —finalmente— no se resolvió el *problema nacional* al no resolverse ni este problema de la tierra ni el problema de la democracia; de cómo en esta formación social los monopolios, el capital financiero, reproducen y profundizan las relaciones sociales capitalistas, poniendo a su servicio viejas formas pre-capitalistas y renovadas formas corporativas y las articulaciones de todas estas aristas que definen al modo de producción capitalista ...depende el *carácter* de la *formación social colombiana* hoy día, y marca el camino que esta sociedad transitará hacia el futuro. Esto determina el tipo de “desarrollo”, el tipo de economía y las características culturales que en las regiones y en el conjunto de la formación social se han impuesto y se desplegarán a futuro.

Resumiendo, esta noche decimos algo elemental: la mejor manera de salirle al paso a los planteamientos del Difusionismo, la asumiremos al pararnos en el concepto de *formación social*, y en la crítica a la *visión estructuralista y althusseriana del mismo*, porque esta categoría (“formación social”) reclama una mirada sobre el *proceso histórico* y sobre cómo se construye el conjunto de las relaciones sociales, en todos los terrenos y en todos los niveles de la *práctica social*.

### **7. Producción y reproducción: la “instancia decisiva”**

El otro concepto que tendríamos que retomar de la discusión que hemos venido asumiendo, y que es de mucha importancia para la crítica del Difusionismo, lo tendremos que esclarecer al entender “eso” que en su momento la academia alcanzó a denominar “instancias”: lo económico, lo político, lo ideológico...

La pregunta, la cuestión esencial que hacemos es ésta: ¿Qué relación hay entre esto que acabamos de plantear y la expli-

cación, por ejemplo, de en cuáles de estos niveles de la sociedad, en una formación social concreta, se *produce* el fenómeno de la *reproducción* social? A esta interrogante se une esta otra: ¿Cómo una práctica específica se articula en el conjunto de la práctica social?

Engels, en uno de los documentos que proponemos al estudio, sostiene una tesis cardinal: dice que lo que hay que entrar a explicar y, la diferencia que existe con otros procesos que son —digamos— de orden natural, es que aquí hay que hablar no sólo de la *producción*, sino de la *reproducción*. Así, entonces, el problema de cómo se *reproduce* la sociedad, de cómo se reproduce el conjunto de la *práctica social* y el conjunto de las *relaciones de producción*, es un problema primordial.

Es necesario resolver, teóricamente el problema... explicar cómo mañana (es decir el día siguiente) —esto que hoy tenemos— sigue siendo capitalismo; cómo se reproduce la sociedad capitalista; cómo se reproducía la sociedad feudal, cómo se reprodujo la sociedad esclavista, cómo se reproducía una determinada formación social como esclavista, feudal, o capitalista... Este concepto clave (de la *reproducción*) es importante porque nos permite pensar otra categorización: definitivamente lo económico y las relaciones económicas *determinan* los procesos, pero no mecánicamente. Encontramos aquí otro elemento clave que es éste: ¿en dónde está “lo propio” (el fundamento) de la *reproducción* de una determinada formación social? Por ejemplo: ¿Por qué en el capitalismo la reproducción de las relaciones sociales de producción está en la economía misma, en el hecho mismo de la venta de la fuerza de trabajo, en la reproducción de la fuerza de trabajo, de tal manera que en el proceso de cómo se *acumula* está el fenómeno mismo de la *reproducción*? En cambio, en el feudalismo los elementos claves de la reproducción estaban en el *terreno ideológico* y específicamente en el fun-

cionamiento de las “instituciones” religiosas, que es un asunto que vamos a trabajar en las primeras de cambio de las sesiones siguientes en el desarrollo del Seminario que hoy estamos proponiendo desde una de las líneas de nuestro grupo de investigación, para abordar la explicación de cómo se generan los sujetos al interior de las instituciones, y cómo ellas “hacen creer”, y cómo no sólo forman los sujetos necesarios a la reproducción de la práctica social, sino a su *movilización activa*, incluso *militante*, al servicio de la vieja cultura.

Al indagar por el camino que estas preguntas abren, encontramos cómo, en sociedades anteriores a la existencia del feudalismo, no solamente en el esclavismo, sino en las que se han llamado “sociedades asiáticas”, el fenómeno de la reproducción estaba ubicado en otro terreno; sobre todo en las sociedades esclavistas. Estaba en el terreno de la *política*. Eran sociedades esencialmente *guerreras*, dependían de que el Estado hiciera la guerra para capturar fuerza de trabajo esclava. Eso tenía que ver con la ideología... tenía que ver con los fundamentos ideológicos que movilizaban la población hacia la guerra y en la guerra, pero lo *decisivo* de este mecanismo de reproducción no era el problema ideológico, tampoco era lo económico directamente, aunque allí se *originara*... lo decisivo era esa “continuación de la política por otros medios”. Entonces ¿cuál es la *instancia decisiva*?

Como ven, el concepto de “instancia decisiva”, la instancia donde se *reproducen las relaciones de producción*, donde se *reproduce la formación social*, es un aspecto básico en esa discusión, y clarificarlo permite desmontar las falsificaciones, quimeras y artificios que galopan tanto en el Difusionismo como en el Institucionalismo, en el intento de marginar la lucha de clases o de *segregar la historia* para presentarla *al margen de la lucha de clases*.

Un aspecto no menos importante de esta discusión tiene que ver con la presencia de los *programas* y los compromisos; vale decir, la existencia de los sujetos individuales y colectivos. Mañana, cualquier día, esta sociedad capitalista seguirá siendo capitalista, tanto como al otro día de cualquier día del Medioevo, seguía siendo feudal esa sociedad. En el corto plazo, la contradicción entre la tendencia a la *reproducción* de las relaciones sociales y el rumbo de la *revolución* se resuelve a favor de la reproducción; pero, en el largo, se impone la revolución, la transformación radical de la sociedad, de las relaciones de producción. La hipótesis dulzarrona del mecanicismo dice que “*el desarrollo de las fuerzas productivas llega al límite en que rompe las relaciones de producción*”. El límite es, como sabemos ese conjunto de contradicciones que Lenin denominó “situación revoñiconaria”.

El Marxismo, desde el principio, marcó esto como una *tendencia objetiva* que genera también las condiciones *subjetivas*: la activa y militante participación de los sujetos. La contradicción entre la *reproducción* de la vieja sociedad y su *revolución* es un problema de *programas* (los programas de la reproducción y el de la revolución), es un asunto del conocimiento de la sociedad por transformar, un asunto de sujetos que usan ese conocimiento a favor o en contra de la historia, una cuestión de militancia... de propósitos. Reivindicamos la férrea presencia de estos sujetos, de los Ulises que somos, cuando sabemos de Ítaca y afrontamos los Ciclopes, Sirenas, Calipsos y Lestrigones... y nos negamos a ingerir el mentiroso manjar del olvido que parece más fácil y gratificante...

Por eso, una vez más, agradezco a los integrantes del grupo de investigación que con sus intervenciones han hecho posible retomar el debate en torno al Difusionismo y al Institucionalismo; agradezco que tengamos oídos receptivos a es-

tos planteamientos y que todo esto lo tengamos que retomar, afrontar y asumir con todas sus consecuencias.

Hoy estamos buscando el camino por donde hay que buscar la salida de ese debate.

### **8. La educación y las crisis del capitalismo**

El segundo elemento que nos ha permitido asumir estas reflexiones, y la propuesta de investigación que aquí se está abriendo paso (uno de cuyos avances presentamos y se concreta en esta parte del Seminario), tiene que ver con otros hallazgos iniciales que este Grupo ha hecho en el proceso de la investigación que iniciamos hace por lo menos diez años y que hemos mantenido como un todo con procesos diferenciados y problemas específicos asumidos como preguntas de investigación relacionadas entre sí.

Hemos planteado unas tesis básicas tratando de explicar el fenómeno de los cambios que en la educación se han dado, sobre todo preguntándonos por qué (se generan) los cambios en la educación y en la legislación escolar. Los primeros hallazgos han llevado nuestras preguntas a buscar las respuestas en la explicación de la *crisis del capitalismo*, sobre todo en *las raíces económicas de la crisis*; pero también en sus implicaciones, en otros niveles, digamos que “culturales” de la misma, y —claro— a explicar también sus repercusiones en el conjunto del “entramado social”.

En el análisis, encontramos una mirada que sobre el desarrollo del capitalismo, durante el proceso del siglo XX, que tiende a negar la existencia de la crisis del capitalismo, negando —de paso y al mismo tiempo— la existencia de las *leyes objetivas que regulan los procesos sociales* (tal cual son éstos, la educación, el currículo o la legislación escolar, aún considerados en sí mismos).

Una vez superada esta barrera en el análisis, encontramos que la última gran crisis del capitalismo *se origina* en el año 72 del siglo pasado, y específicamente *aparece* como una crisis energética. Pero encontramos más: *esa crisis* no era, estrictamente hablando, una crisis “energética”, ni aún se ha podido resolver. Estamos todavía gravitando en esa misma crisis. Por eso muchos pasaron de la idea según la cual “*al capitalismo ya no le dan crisis*”, a la contraria: “*el capitalismo está en una crisis permanente*”.

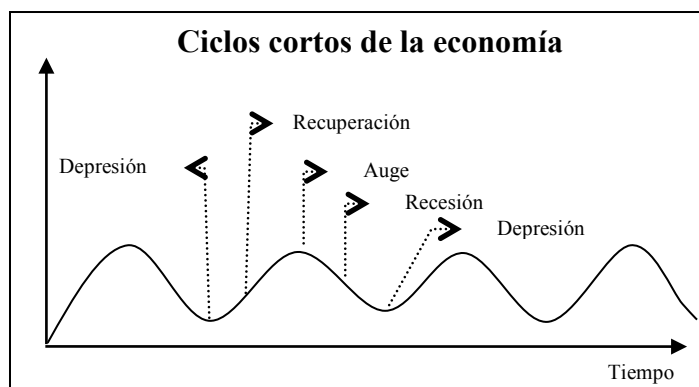
Pero ni lo uno ni lo otro es cierto<sup>27</sup>. Las leyes objetivas que determinan el proceso del capitalismo, generan crisis *periódicas*. Pero el desarrollo de la lucha de clases y el carácter de sus contradicciones esenciales ha hecho que esas crisis sean cada vez más profundas, de mucho más duración (comparadas con otras presentadas en los ciclos anteriores). Éstas, son las crisis que corresponden a los ciclos “largos” o ciclos Kondratief (reconocidos con el nombre del economista que los propuso y estudió). Cada ciclo tiene una onda ascendente (por ejemplo la que va entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el año 1972), donde todo *parecía* ir muy bien, donde las contradicciones parecían haberse “esfumado”. A esta fase ascendente sigue una caída... que, como parte de un nuevo ciclo, aún no concluye.

Contra la creencia según la cual el “sistema económico moderno” (el capitalismo) es un proceso que se desarrolla linealmente y sin “traumas”, su proceso real está sometido a fluctuaciones bruscas y dolorosas, a retrocesos y movimientos contrarios que marcan y entran su camino de la *expansión* a la *contracción*.

---

<sup>27</sup> Para un análisis detallado, Cf. VALLEJO OSORIO, León. *Un traje “neo” para el soberano liberal*. Lukas Editor, Medellín: 1999. VALLEJO OSORIO, León. *Pésimos remedios (observaciones sobre la crisis: capitalismo, tasa de ganancia, gerencia estratégica, postmodernidad y corporativismo)*. Lukas Editor, Revista *Pedagogía y dialéctica*; Medellín: 2005. VALLEJO OSORIO, León. *Guantes para la mano amoral*. Revista *Pedagogía y dialéctica*. Pueden consultarse en : [www.pedagogiydialectica.org](http://www.pedagogiydialectica.org).

Como quiera que haya sido, las crudas manifestaciones de estos fenómenos fueron llevando a la aceptación más o menos universal de la hipótesis que supone la existencia de “ciclos cortos” (en un período aproximado de diez años en el cual producen cortas fases de expansión y contracción de la economía capitalista). También se aceptó, más allá de los optimismos radicales del liberalismo rampante, que estos “ciclos cortos”, se enmarcaban en los “ciclos largos”, descritos por economistas e historiadores, como compuestos por cuatro fases que se articulan como un “ciclo patrón”: depresión → recuperación → auge → recesión → depresión → etc.<sup>28</sup>



Todo ocurre, aún sin superar la mera *evidencia*, en este recorrido: **Primero**, la *depresión* es el punto inferior del ciclo y se caracteriza por la baja producción y el fuerte desempleo, tanto de los hombres como de los equipos. Este paro genera la “incapacidad de consumo”, golpea la industria de bienes de consumo y disminuye la demanda de bienes de inversión, reponiéndose menos equipo del que se deteriora; **Segundo**, en la *recuperación*, crece la producción y el empleo, aumenta

<sup>28</sup> MARTÍN URIZ, Ignacio. *Crisis económicas del siglo XX*. Aula abierta Salvat; Madrid: 1985

la renta, se incrementa la inversión (no disminuye e, incluso, aumenta el consumo); **Tercero**, en el *auge*, que representa la cresta de la ola del ciclo económico, la recuperación se generaliza en los diversos sectores de la economía; **Cuarto**, la *recesión*, surge en cuanto que, —prontamente— aparecen nuevas fricciones que originan nuevos estancamientos (escasea fuentes de trabajo y algunas materias primas, los aumentos en la demanda se pretenden cubrir con la subida de los precios... se deterioran los salarios reales, la construcción se frena y reducen las inversiones, comienza a darse el paro (el desempleo) y se derrumban los beneficios, de tal modo que ya los “empresarios” no encuentran “incentivos” para la inversión). Así, al final de este proceso nos encontramos donde había comenzado el ciclo.

Pero esto es sólo una *descripción* que no *explica* el proceso, aunque sea cierto y también claro que las fases del ciclo “largo” marcan de igual manera las de los ciclos cortos; y estos son cada vez más cortos. El gran “ciclo largo” que se inició en 1972, aún no se cierra. Las “recuperaciones” vividas desde entonces corresponden a ciclos cortos y el “auge” es aún más efímero, mientras la depresión es más larga. La burguesía, los cuadros del imperialismo, han hecho todos los intentos para resolver todo esto. Pero aquí, de 1972 a la fecha, han fracasado estructuralismos, ofertismos, monetarismos, Institucionalismos viejos y nuevos... Reaganomics, Thatcherismos, pinochetismos (cuyos asesores con Haberguer a la cabeza fueron los mismos que elaboraron el programa de Alesandri, el candidato de la derecha que perdió las elecciones con un reformista llamado Salvador Allende), “Carterismos”, Putinismos... En fin, los “**Chicago boys**”, las mancuernas de Friedman, los herederos de Hayek... los militantes de todas las derechas... junto a los “realistas” razonablemente ganados para la nueva “doctrina” en las izquierdas de Europa y América latina (Brandt, Soares, Shimon Peres, Mitterrand, Felipe González, Lagos, Lucio, García o Menem, en-



tre muchos, que incluyen a Lula y su peculiar política)... que aplicaron (unos y otros) la *misma* receta.

Ninguno de los esquemas de la economía burguesa, incluso las formas más puras del neoliberalismo o de quienes han pretendido aplicarlas “tomando distancias”, ha podido resolver el problema de la crisis del capitalismo más allá de unas pequeñas recuperaciones que siempre terminan en una caída más profunda y más próxima.

Hemos dicho, desde el Marxismo, que la clave y la explicación de la crisis están, han estado, en la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. Y esa tendencia es *objetiva*, mientras que las *contra-tendencias* son *políticas y dependen de la lucha de clases*: dependen de las correlaciones de fuerzas, de la dirección que esté al frente de unas y otras clases enfrentadas... dependen de muchos factores (objetivos y subjetivos): todas las determinaciones *económicas* e implicaciones *políticas*. Por ello en la explicación marxista si bien hay un determinismo histórico NO hay una tal teleología que ubique el desarrollo de las contradicciones a favor de una u otra, de forma inevitable, como se ha pretendido decir por parte de algunos críticos.

Carlos Marx explica el fenómeno cuando liga estos diferentes factores<sup>29</sup>.

El llamado “desarrollo tecnológico”, resultante del aumento de la composición orgánica del capital<sup>30</sup>, determina un descenso gradual de la *cuota general de ganancia*, siempre y cuando la cuota de plusvalía (el grado de explotación del trabajo por el capital) permanezca invariable. Todo, porque —muy precisamente— la única fuente de *valor*, y por lo tanto de *ganancia* es la mercancía denominada *fuerza de*

---

<sup>29</sup> MARX, Carlos. *El Capital*. Fondo de Cultura Económica. México, 1975. Tomo segundo, sección tercera, capítulo XIII. Págs. 213 y ss

<sup>30</sup> Es decir, el incremento del *capital constante* (destinado a la compra de maquinaria) en relación con el *capital variable* (el destinado a comprar la fuerza de trabajo).

*trabajo*. Por eso todas las maniobras del capital parasitario monopolista por embolsicarse inmensas *ganancias extraordinarias* a cuenta de *maniobras rentísticas*, generan lo que los propios economistas burgueses denominan “burbujas especulativas” que están destinadas a romperse, multiplicando y profundizando la crisis.

Pero la ley de la caída de la tasa de ganancia no es una ley absoluta. Ocurren —en su contravía— contra-tendencias *conscientes* que pueden manejarse y se despliegan como *políticas de Estado* que terminan presentándose como “*Políticas Públicas*” (como “políticas generadas por la sociedad civil”).

La tendencia gradual y paulatina de la cuota de ganancia a bajar, es una manifestación característica del régimen capitalista de producción, que es —esencialmente— un régimen de *acumulación*. Esta baja de la tasa de ganancia lo afecta en sus fundamentos y origina la *crisis* que se precipita en los límites o márgenes de las *maniobras o políticas* que se trazan para impedir su caída.

Las llamadas por Marx contra-tendencias<sup>31</sup> se aplican y están a la base de los remedios que se intentan para superar las crisis.

El único camino viable que las clases que controlan el Estado asumen, radica en el *aumento e intensificación de la explotación del trabajo*. Esto lo hacen los capitalistas por medio de paquetes que reforman la legislación y “reorganizan” las “relaciones laborales”, afectando el conjunto del sistema de gobierno y el régimen político del cual es expresión. Con esos paquetes y esas maniobras garantizan la *prolongación de la jornada de trabajo* o la *intensificación del trabajo*, la reducción del salario por debajo de su valor, el abaratamiento de los elementos que

---

<sup>31</sup> Ob. cit. cap. XIV. pág. 232 y ss.

forman el capital constante, el incremento de la superpoblación relativa (que resulta inseparable de la capacidad productiva del trabajo), el despliegue del comercio exterior, el aumento del capital-acción... Todas estas “medidas” *aparecen* como “cabezazos” de los responsables de la economía capitalistas y las encontramos en diferentes momentos de la historia del capitalismo, pero sobre todo en los últimos 35 años... En realidad constituyen los “márgenes de maniobra” que el propio Marx enunció como “contra-tendencias”... que, inexorablemente, terminarán *reproduciendo* la crisis de manera ampliada, no sólo en lo económico.

Tal como lo decíamos en otra parte<sup>32</sup>,

*«entre tanto, la ultra explotación de la fuerza de trabajo (hasta los niveles de la plusvalía absoluta), el despliegue militar de los Estados contra las masas para impedir la expresión incluso de su inicial “inconformidad”, las descargas ideológicas que le dicen al micro “empresario” [y ahora al nano-empresario de “Usted mismo Limitada” generado por el “emprenderismo”] que no es un proletario sino un micro-burgués, proyecto de burgués completo... darán curso al cumplimiento irremediable de las leyes del capital donde el pez grande se traga al chico y no aguarda a la digestión. Ello, sin embargo, trae también la lucha de los nada que perder por cambiar las reglas, todas las reglas de la “condición humana” que, ahora, nos devora... »*

Por eso nos diferenciamos de quienes entienden el “neoliberalismo” simplemente como un problema que radica en un “estilo” de conducir a los Estados burgueses, pero también de quienes trataban reducir su presencia, simplemente, a una *política*.

---

<sup>32</sup> VALLEJO OSORIO, León. Un traje “neo” para el soberano liberal. Lukas editor; Medellín: 1999.

Para nosotros el *imperialismo* es una *etapa* del capitalismo. En esa etapa ubicamos los ciclos que marcan su proceso. Allí, ubicamos un cambio de ciclo que se inicia en 1972. Nos ocupamos de explicar cómo la tendencia genera contra-tendencias jalonadas *conscientemente* por los Estados capitalistas a favor de unas u otras fracciones de las burguesías, como unas políticas que finalmente intentan intervenir para resolver el problema por donde lo tienen que resolver: tal cual como tienen que “gestionar” el problema de la caída de la tasa de ganancia...

Es importante señalar en este punto de la discusión que las llamadas “Políticas de Estado” (las que derivan del carácter del Estado en este caso burgués), “toman distancia” de la “Políticas Públicas” ... Aunque éstas se basan en aquellas, hacen referencia al *Sistema de Estado* que se hace concreto en una “forma de gobierno”, vale decir en la *organización concreta* del poder del Estado (burgués) en un punto del tiempo o la historia. Por ello las Políticas públicas del Estado Bienestar *aparecerían* como diferentes a las políticas públicas del neo liberalismo (democracia participativa incluida); pero su diferencia es sólo de *forma*.<sup>33</sup> Ambas, en tanto que Políticas de Estado, construyen simplemente contra-tendencias a la caída de la tasa de ganancia. Es lo que Absalón Machado en relación con el tema agrario ha ilustrado como “*una misma orquesta tocando ritmos diferentes*”.<sup>34</sup>

Lo decimos con todas las letras: eso se puede resolver sólo de dos maneras... **a)** con una *mayor explotación* y captando ganancias (ojalá... extraordinarias) donde haya posibilidad de obtenerlas, o **b)** ...removiendo las *causas profundas* de la crisis, lo cual implica liquidar las *relaciones de producción*

---

<sup>33</sup> VALLEJO MONDRAGÓN, Federico... Op. Cit.

<sup>34</sup> Véase “**La Academia y el sector rural 5**” de Absalón Machado *et al.* Centro de Investigaciones para el Desarrollo CID. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.2005. Asequible por la WEB o la reseña del mismo por Federico Vallejo M. en Pedagogía y dialéctica:

(<http://www.pedagogiydialectica.org/debates.htm> el link **La Academia y el Sector Rural**

*capitalistas*, liquidando la apropiación privada que de la producción social hacen los capitalistas y liquidando la anarquía de la producción, para poner al servicio de la humanidad todos los maravillosos logros científicos, económicos y culturales que esa misma humanidad ha alcanzado...

A la solución “a”, aspiran las clases que usufructúan las actuales relaciones de producción; a la “b”, su contrario dialéctico.

Mientras el asunto no se resuelva de raíz, vale decir de esta manera radical, los que ahora controlan el poder y son dueños de los medios de producción, los que excluyen de su disfrute a quienes no puedan pagar por vivir, intentan resolver *su* problema: cómo captar más y mayores ganancias, cómo acumular y acumular, cómo generar “condiciones de inversión”.

### **9. El asunto de la renta**

Nuestra investigación nos ha llevado al análisis de lo que se presenta como un mecanismo maestro de la *apropiación de ganancias extraordinarias*, incluso con la utilización del Estado burgués como *instrumento* directo, al servicio de algunas fracciones de las clases en el poder.

Tal mecanismo es la *renta*.

“Renta”, es un concepto clave que nos permite, incluso, explicar muchos procesos que están sucediendo en la educación.

Es importante —pues— estudiar cómo en las sociedades actuales el fenómeno de la renta se ha convertido en un fenómeno fundamental y cómo (en el capitalismo que el imperialismo siembra, genera, reproduce e implica en países como éste y en estos procesos...) *cazar renta* es un *mecanismo*

esencial. Pero se convierte —también— en un *problema* clave.

En la investigación que hemos adelantado, encontramos elementos básicos de esta problemática al descubrir que una manera que marca el carácter de los nuevos regímenes propiciados por las renovadas reformas políticas, radica en los *mecanismos institucionales* que permitan cazar renta a través del Estado.

Muchas de las medidas adoptadas sobre el “piso” puesto en Colombia por la constitución de 1991 (y por la legislación que a partir de ella se generó), establecen *mecanismos* explícitos para hacerlo.

Por ejemplo el artículo 355 de esta Constitución, que comienza declarando que “ninguna de las ramas u órganos del poder público podrá decretar auxilios o donaciones en favor de personas jurídicas o naturales de derecho privado”, termina imponiendo que: “El Gobierno, en los niveles nacional, departamental, distrital y municipal podrá, con recursos de los respectivos presupuestos, celebrar contratos con entidades privadas sin ánimo de lucro y de reconocida idoneidad con el fin de impulsar programas y actividades de interés público acordes con el Plan Nacional y los planes seccionales de Desarrollo”.

Como si fuera poco, la norma constitucional termina dejando en manos del gobierno nacional la reglamentación de esta materia. Y al hacerlo, éste fue diluyendo aquello del “sin ánimo de lucro”.

Es por esta avenida por donde transita la *intermediación* como *mecanismo rentista* que ha hecho de la educación, la salud, el saneamiento básico y la ahora llamada “conectividad”, el *negocio perfecto*: los intermediarios trabajan con recursos de la nación, y ésta les paga por cada *cliente* atendido (paciente, niño, usuario), prisionero de esa “franja” del mercado,

en un proceso que avanza hacia la absoluta privatización, mientras convierte —entre tanto— al Estado no sólo en el *garante* de este orden infame, sino en una *máquina* que permite y acelera la acumulación en manos de honrados mercaderes o de oscuras fuerzas que, con ello, financian también al Estado paralelo que ha gobernado, efectivamente al país...

Desde aquí es posible entender la lógica de los últimos eventos que han ocurrido en este país (como el recorte a las transferencias). Esas medidas aceitan la maquinaria de la caza de rentas; que ahora se confunde con las instituciones estatales...

Al consultar sobre este aspecto, y al desarrollar esta discusión con compañeros del grupo de investigación "*Gestión y Política Pública*" de la facultad de Administración de la Universidad del Valle, ellos nos remitieron a un trabajo muy interesante, que se ubica en una perspectiva donde toma en cuenta tanto el asunto del Nuevo Institucionalismo como el de la renta, pero con fundamentos teóricos (e ideológicos) distintos a los nuestros. El solo título les va a mostrar por dónde va el asunto: este documento se denomina "***Estado, empresarios y redes rentistas durante el proceso sustitutivo de importaciones en Uruguay***".<sup>35</sup>

Como quien dice que en Uruguay también están preocupados por el mismo fenómeno. Aquí cabe, desde luego, profundizar en la discusión y esta noche no podemos hacerlo, de tal modo que dejaremos planteado el asunto para retomarlo en una próxima sesión del Seminario. El texto es de la investigadora **Cristina Zurbrigen**, y obedece a su tesis doctoral en Ciencias Políticas de la Facultad para las Ciencias Sociales

---

<sup>35</sup> ZURBRIGGEN, Cristina. **Estado, empresarios y redes rentistas durante el proceso sustitutivo de importaciones en Uruguay**. Tesis doctoral en Ciencias políticas. Facultad para las ciencias sociales y conductuales de la Universidad de Tübingen.

y Conductuales de la Universidad de Tübingen. Ella, empieza mostrando justo esos elementos y lo dice:

*«En la sociedad uruguaya es habitual escuchar expresiones tales como: los empresarios son buscadores de rentas, no son innovadores, buscan sólo privilegios. Es frecuente ver a los empresarios clamando por refinanciaciones, exoneraciones, aranceles, subsidios, desgravaciones, devoluciones de impuestos, etc. [aunque] los empresarios, por el contrario, alegan que “el Estado estimuló la realización de actividades de búsqueda de rentas”».*

Y continúa:

*«Los empresarios argumentan que “Una de las características del accionar estatal, desde la década del treinta, ha sido la cantidad de medidas de política destinadas a legislar sobre casos específicos. El Estado, más que fijar un marco general para el desarrollo de las diversas actividades económicas, intervino a través de medidas de política económica cada vez más selectivas, beneficiando a unos sectores y perjudicando a otros. En este contexto, para los empresarios, buscar la protección del gobierno se hizo más importante que ser eficientes en su propia empresa” (Comisión Intercameral Empresarial, 1989, p. 14)»*

El rentismo, dice nuestra autora, es una *«expresión que se ha usado en la literatura latinoamericana y en otras sociedades subdesarrolladas para expresar la relación entre empresarios y Estado que alimentó la tendencia de la búsqueda de “rentas políticas” antes que “competitivas”»*. Explica el concepto: *«Consiste en la búsqueda de privilegios por parte de los empresarios, a partir de una influencia política sobre el gobierno, que consigue modificaciones de medidas económicas»*. Y precisa que la “renta política” *«termina siendo un sustituto de la renta económica»*, es decir que *«los empresarios, o los grupos*



*empresariales, desplazan recursos públicos en beneficio propio, a partir de la influencia política, en lugar de mejorar la competitividad de los bienes y servicios que producen en sus empresas»*

Como encuentra limitaciones en el concepto llama a *«realizar una reconstrucción crítica del término para no quedar en lo peyorativo, en lo negativo, que sin duda nadie refrenda pero limita el proceso de comprensión y particularmente la búsqueda de soluciones al problema»*.

Aunque el rentismo se asocia *“a lo no productivo, al lucro fácil, a la especulación”*, y se opone a *“competitividad”* (lo cual no es siempre exacto), es menos frecuente *“vincularlo a términos como clientelismo”*. En una nota a pie de página abunda:

*«En el ámbito académico, el clientelismo es considerado una relación de dominación hacia los pobres, una cierta lógica de intercambio social en la que se oferta una posibilidad de acceso a recursos, particularmente estatales, a cambio de lealtad política. Se trata de transacciones de beneficio mutuo, para los dirigentes que ocupan posiciones privilegiadas y para los seguidores que, ocupando posiciones subalternas, obtienen sin embargo una actividad de sobrevivencia o una vía de movilidad social a través del usufructo de las rentas públicas. En principio, todo ciudadano, por su condición de tal, debería acceder a esos recursos por mecanismos más democráticos de distribución de las riquezas»*

Para concluir que *«no obstante, el rentismo es expresión del mismo fenómeno, el particularismo, con el atributo de que los clientes son empresarios. Estos también buscan el contacto político para obtener un préstamo especial, una exoneración fiscal o “mover el expediente” en una oficina pública, como lo*

*haría otro ciudadano», aunque «cuando el cliente es un pobre, la estructura clientelar puede generar una relación de subordinación a los políticos», pero «en el segundo caso, por el contrario, puede forjarse una subordinación del político al empresario». De allí que, siguiendo a O'Donnell, la autora que vamos rastreando, va a considerar al rentismo como expresión del “particularismo”, un fenómeno político que, a su juicio, es propio de las realidades políticas latinoamericanas.*

En realidad, ese “particularismo” es una forma que asumen las relaciones sociales en las formaciones sociales donde la *reproducción* del conjunto de las relaciones sociales capitalistas se da bajo la coyunda del imperialismo, en las claves de la entidad histórica que el maoísmo ha denominado “capitalismo burocrático”.

Si entendimos bien, hay que concluir que en un régimen donde dominan los “particularismos”, el gamonalismo condiciona el manejo de las contradicciones, de tal modo que se generen *mecanismos institucionales* eficientes para las fracciones de clase que detentan el poder gamonal, donde la distribución de los recursos del Estado y el propio ejercicio del poder estatal (o para estatal) fomenta una forma “patrimonial” de ejercerlo, donde los *“espacios y los recursos políticos se usan para satisfacer los fines particulares”* de esos ya determinados grupos poderosos; lo cual, además, aumenta *“el uso discrecional de los recursos públicos”*.

Como quiera que sea, gamonalismo y rentismo se articulan en el Estado y desde el Estado y sus instituciones... como forma esencial de *reproducción* del conjunto de la práctica social y de la formación social.

Cuando la Zurbriggen empieza a hacer su trabajo y a precisar el “marco teórico” de su investigación, encuentra necesario hacer una revisión directa de otro tema que nosotros, por otras razones, también estamos trabajando. Es el fenómeno

de las *instituciones* y del Institucionalismo, como teoría que las legitima.

En el tránsito del viejo al nuevo Institucionalismo aparece, como una indicación esencial al rumbo de su intervención, la indagación sobre lo que es una *institución*. Tal como lo pueden ver en esto que voy diciendo, “¿qué es y cómo se forman las instituciones?”, es una interrogante doble al que llega una indagación seria, contemporánea sobre el asunto del rentismo, si de verdad queremos explicar con seriedad *de dónde surgen las ganancias extraordinarias* que, en el actual ciclo de acumulación, pretende sacar adelante la crisis de acumulación. Su desarrollo consecuente tendrá que mostrarnos, además, cómo al pincharse la burbuja especulativa que se levanta sobre los goznes del Estado y del actual Régimen para favorecer a los cazadores de renta próximos a los engranajes del poder central y de los poderes del “particularismo”, la destorcida no sólo profundiza la crisis (no sólo económica) sino que lleva al “modelo” hasta sus márgenes más oscuros, críticos y delirantes.

### **10. Las instituciones: máquinas de hacer creer**

Precisamente, dentro del trabajo que hemos planeado para el Seminario, hemos bosquejado —como problema— preguntar por las relaciones que, en las *instituciones*, establece el Estado a la hora de la generación del sujeto: *en las sociedades divididas en clases, los sujetos son generados por el Estado en sus estructuras bajo la forma de “instituciones” que operan como verdaderas máquinas de hacer creer*<sup>36</sup>.

Profundizar en la comprensión histórica de las instituciones y sus “dinámicas”, especialmente en relación a cómo en ellas los agentes del Estado —conscientemente o no— “amasan” y

---

<sup>36</sup> VALLEJO OSORIO, León. *Hacer creer (Instituciones, orden simbólico y ley positiva)*. Libro en preparación.

moldean los sujetos, hacen que crean todo lo que deben creer para que “funcionen adecuadamente” en el conjunto de la práctica social, como depositarios y portadores del orden establecido. Ello nos permitiría explicar muchos de los problemas particulares que hemos abordado como objetos de investigación de varias de las propuestas en curso<sup>37</sup>.

Hemos venido estableciendo y develando cuál es el “tipo” de sujeto que requieren las relaciones sociales de producción, no sólo en la perspectiva de obtener los “bienes materiales del hombre”, sino en la de *reproducir* la formación social, vale decir en la posibilidad de hacer que la sociedad continúe siendo tal como es, y al servicio de las clases que todo lo poseen y todo lo controlan.

La indagación que durante los últimos años hemos levantado, nos llevó a preguntarnos “¿dónde y cómo se forman los sujetos?”.

Encontramos una primera respuesta: los sujetos se forman en las instituciones; o, lo que es lo mismo: la tarea fundamental de las instituciones es formar sujetos. Pero más allá del “encuentro de respuestas”, nos mueve la “pelea con las preguntas y por las preguntas”. Por eso preguntamos de nuevo: si las instituciones son *formas* sociales y *aparecen* en la *evidencia* ocultando sus propias determinaciones... ¿Cuál es su carácter, su naturaleza?

---

<sup>37</sup> Entre otros: 1) El *Estudio exploratorio de la filogénesis y ontogénesis en la constitución del sujeto y la educación del movimiento*, presentado por el equipo liderado por Ingrid Restrepo; 2) El *Estudio relacional desde una posición histórica y dialéctica de la Generación del sujeto, los procesos psicológicos superiores y la práctica significativa*, que yo oriento; 3) El *Estudio exploratorio sobre el proceso de desarrollo de la conciencia en la filogénesis humana y sus consecuencias para el proceso ontogénico en la práctica escolar*, liderado por Jorge Paredes; 4) El *Estudio descriptivo de la Educación Popular en Colombia entre 1950 y 2008*, dirigido por Magali Montoya; 5) El estudio comparativo “*Incidencia de los procesos de enseñanza y aprendizaje iniciales de la lectura y la escritura en la constitución del sujeto*”, bajo dirección de Nubia Estella Vergara Castro y Betty Ciro; 6) El estudio exploratorio “*Efectos de la utilización de la “Lingüística textual” como enfoque teórico de la enseñanza de la lectoescritura y currículo de lengua castellana*”, liderado por José Iván Arbeláez; 7) El estudio exploratorio sobre las “*Estrategias de enseñanza, aprendizaje y evaluación de las ciencias sociales desde el saber antropológico*”, planteado bajo la orientación de Gladis Madrid. 8) *El proceso de la Educación pública*, que adelanta el equipo de Diana Lucía Pérez...

Tenemos, pues, que hacer un esfuerzo teórico por develar su esencia y su “funcionamiento”.

Además, la discusión sobre el asunto de las instituciones nos interesa por otra razón: porque en ese debate hemos llegado a ubicar cómo el currículo, que es la apuesta de formación de los sujetos, funciona *desde* las instituciones. Nos preguntamos: ¿Quiénes (qué sujetos) forman a los sujetos?

La familia forja a los sujetos, como dicen los muchachos “de primeras”, en primera “instancia”; la familia —que es la institución— *aparece* como la responsable de esa tarea de socialización, y no, por ejemplo, los afectos, o la “función” del padre o la de la madre, que se concreta históricamente en la familia: ésta, es la *forma* de este proceso. A los sujetos, tal cual nos lo dice esa misma evidencia, los forjan no la *religión* (¡pongamos mucho cuidado en este punto!)... sino las *iglesias*, que son las *instituciones*; la escuela, que es la institución, hace la tarea... y no el currículo.

Este último es implementado en y por el aparato escolar, en y por la escuela que *aparece* como la responsable de la formación de los sujetos.

En esta misma lógica los sujetos serían generados por los partidos que operan como instituciones y hacen esta faena, y no por su *programa*. De la misma manera ocurre con los equipos, las juntas, etc. y no con sus “propósitos”... ¿Qué va, pues, de esta evidencia a las reales determinaciones, si el currículo, los programas y los “proyectos” desdoblados en “metas” definidos por estándares, son el método (vale decir el camino y el proceso) con que las instituciones regulan la generación de los sujetos, pero son —también y al mismo tiempo— el camino y el proceso que el Estado le impone a las “instituciones”?

Por eso las Instituciones (incluidas las escolares) tienen que “acreditarse”. Está haciendo falta un trabajo teórico que nos

muestre cómo y de qué manera en las actuales instituciones se impone como metódica y algoritmo irrenunciable el *Individualismo Metodológico* y de la *Lógica Situacional*.

No es necesario hilar muy fino... Basta con preguntar por los fundamentos de sus discursos para establecer el sutil lazo que engarza (o “traslapa”), en las apuestas liberales, las instituciones con la formación de los sujetos. Al “sacudir” este encordado, podremos entender por qué —por ejemplo, como lo denuncia Federico Vallejo— autores liberales como Rawls en su **“Teoría de la Justicia”**, de 1971, dan tan importante papel (o “rol”) a las instituciones:

*«Nos dice Rawls que **“las instituciones son las reglas del juego social”** (por ejemplo, las reglas sociales que definen a la familia y hacen de ella una institución). Más adelante define que una “sociedad bien ordenada” es una sociedad con unas instituciones que distribuyen de forma “correcta” las cargas y beneficios derivados de la cooperación social»<sup>38</sup>*

Por ello la propuesta de Rawls entorno a los “velos de ignorancia y de los equilibrios reflexivos”, sería una propuesta apenas lógica para encontrar los supuestos principio sociales (universales) que den cuenta de una “sociedad bien ordenada”. Es decir, con instituciones “correctamente” diseñadas, o lo que sería lo mismo: “bajo un criterio de justicia imparcial” (entendiendo como “imparcial”... los criterios obtenidos reflexivamente mediante el velo de ignorancia). Todo en un juego que termina reivindicando como “universal” su más corto tranco parroquial, su interés “particularista”...

Lo clave de notar, dice Federico Vallejo es esto: en

*«...la apuesta de Rawls —si llevamos al límite el uso de los velos de ignorancia y la reflexividad— podemos descubrir que esos principios de justicia “universales” a*

---

<sup>38</sup> VALLEJO, Federico. Op.cit.

*los que apunta (aunque no lo diga explícitamente) son sólo los de la ética judeo-cristiana y los del liberalismo filosófico de la revolución francesa: libertad, igualdad y la fraternidad o solidaridad (interclasista) que llaman hoy. En ese sentido, la sociedad “bien ordenada” (su diseño institucional) en la lógica de Rawls será una que construya sujetos bajo esos principios “universales” (judeo-cristianos-liberales)... Es decir que, la sociedad estará “bien ordenada” cuando todos los sujetos que la configuran **crean** en esos principios “universales” liberales. Vemos entonces con más claridad el sentido general, pero también el específico, de la apuesta por universalizar los principio que dan forma a las instituciones, y la relación de éstas con la formación de sujetos que mantengan el orden vigente: Recordemos, en esa lógica, que las instituciones son “reglas del juego” y las reglas —por su puesto— implican **un** “orden” determinado: el que deviene de esas reglas particulares y no de otras»<sup>39</sup>.*

El mismísimo Popper lo define así:

*“Como problemas básicos de la sociología teórica pura pueden ser en principio provisionalmente aceptados la **lógica general de la situación y la teoría de las instituciones** y de las tradiciones. Lo cual acogería problemas como los dos siguientes:*

- 1. Las instituciones no actúan; sólo actúan los individuos en y para las instituciones. La lógica general de la situación de estas acciones sería la teoría de las cuasi-acciones de las instituciones.*
- 2. Cabría elaborar una teoría de las consecuencias institucionales buscadas y no buscadas de las acciones efectuadas con vistas a fines. Lo cual podría*

---

<sup>39</sup> *Ibídem*

*dar lugar asimismo a una teoría de las génesis y desarrollo de las instituciones”.*<sup>40</sup>

El “relato” (el “cuento”) del Institucionalismo fue tal y “pegó” tanto en los últimos años, que el Estado, en la perspectiva del nuevo ciclo de acumulación impuesto como política (pública) y como contra-tendencia que intenta revertir la baja de la tasa de ganancia, convirtió a las instituciones (y el concepto mismo de “institución”), además... en un instrumento *gerencial*. Por eso las “instituciones educativas” son — básicamente— *pequeñas (y a veces grandes) empresas*, de tal modo que se supone que ellas deben producir (no sólo sujetos, sino ganancias), y reproducirse como tales empresas, alcanzando el “punto de equilibrio”. Nos dicen: si las “instituciones escolares” se ven como empresas, funcionan como empresas, caminan como empresas... es porque *son* grandes o pequeñas empresas y deben atenerse a la lógica empresarial.

Sí... es cierto que la anatomía del hombre explica a la del mono. Por eso, entender la anatomía “empresarial” de las máquinas de hacer creer, debería proporcionarnos sus claves históricas y, con ellas, sus límites y la naturaleza de sus contradicciones. El ejercicio que consiste en rastrear, desde la explicación que ilumina el carácter histórico de las instituciones, hace posible que expliquemos, por ejemplo, la *formación* de la institución de la Iglesia Católica y de las otras iglesias cristianas, en el proceso que va las sociedades gentílicas a los enclaves romanos (en su ordenamiento económico y en la perspectiva de las nociones esenciales del derecho romano, donde encarnaron los ejes “axiales” de las formaciones sociales feudales), y ello nos permitirá encontrar las raíces, las claves de las formaciones sociales “formateadas” bajo

---

<sup>40</sup> POPPER, Karl. *La lógica de las ciencias sociales*. En: Th. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona; Grijalbo: 1973. Pág. 119.



el imperialismo. Esto es, las articulaciones históricas del capitalismo burocrático.

### **11. El “neo” Institucionalismo**

Salomón Kalmanovitz, como ustedes saben, fue hace ya mucho tiempo, un marxista; y tuvo asiento en organismos de dirección revolucionaria en Colombia. Después fue decano de una importante universidad, y luego... dio otro salto a la administración del Banco de la República. Ahora hace parte de un movimiento político que posa de izquierda y aporta ideas esenciales al avance del corporativismo, apurando los caminos del “neo”liberalismo. Este ciudadano escribió este texto<sup>41</sup>. Se titula **“Las instituciones colombianas en el siglo XX”**, y es —prácticamente— su acta de presentación en su “nueva” concepción. Ya habrá tiempo para discutir a fondo el folletito; hoy leo apenas la “Introducción” que opera como verdadera (nueva) declaración de principios, transcrita luego de dejar constancia en nota a pie de página, de cómo *“Las posiciones aquí argumentadas son de exclusiva responsabilidad del autor y no de la Junta Directiva del Banco de la República”*. Escuchen:

*«El siglo que acaba de expirar podría constituir un punto de inflexión histórico para Colombia, como lo fuera el fin del siglo XIX que culminaba e iniciaba una nueva era arruinada, con hiperinflación, aislada del mundo y con la cruenta guerra civil que se extendería hasta 1903 y que nos entregó un país sin su más rica provincia, la de Panamá. Culminada ésta, sin embargo, se generó un enorme cambio estructural que transformó un país de haciendas y campesinos en otro urbano e industrial. Unas instituciones políticas y legales centralizadas adquirieron nueva vida y apoyaron el desa-*

---

<sup>41</sup> KALMANOVITZ, Salomón. **Las instituciones colombianas en el siglo XX**. Alfaomega (Con el auspicio del Banco Santander y Corfinsura). Bogotá D. C.: 2001.

*rrollo capitalista que finalmente despegó para Colombia, después de un siglo que prácticamente se perdió. Hubo compromisos del Estado de respetar la oposición política, de no utilizar impuestos confiscatorios, de pagar sus deudas, y de no abusar de la inflación, que sentaron las condiciones de confianza necesarias para desatar la acumulación privada de capital en el país.*

*Después de casi un siglo de desarrollo capitalista constante y relativamente exitoso, estamos de nuevo en medio de un conflicto civil largo y complejo, que se agrava por la ruptura de la convivencia política, un deterioro de las instituciones sociales, económicas y legales que organizan la vida de los colombianos. Ese desarrollo no ha sido suficientemente profundo como para absorber totalmente a la población que está desempleada o subempleada y la hipótesis de este ensayo es que parte de la responsabilidad recae en las instituciones que han frenado de una forma u otra la acumulación de capital más rápida que haga esta incorporación. El crecimiento del tráfico de drogas ha afectado negativamente a la economía y a las exportaciones legales y ha deteriorado aún más el sistema de justicia, ha subvertido los valores e incentivos privados y públicos, y ha financiado tanto a la subversión como al paramilitarismo, los que han entrado a depredar en forma creciente a la producción de muchas regiones del país.*

*En este ensayo voy a argumentar que a pesar de las transformaciones positivas pasadas y recientes de la estructura institucional de la sociedad colombiana, estos arreglos han impedido de una u otra manera una acumulación suficiente de capital y han fallado en proveer la seguridad legal, los incentivos económicos y las formas de participación social requeridas para un*

*desarrollo económico sostenible y equitativo y para el logro de una sociedad capaz de enfrentar democráticamente sus conflictos internos.*

*Las bases teóricas que utilizo son las de la llamada escuela neo-institucional, de la que sólo mencionaré los principales expositores: Douglass C. North en el campo de la historia económica, Stephen Haber con relación a la historia latinoamericana y Mancur Olson en el terreno de la política».*

Según el ciudadano Kalmanovitz, en últimas, el problema que hay en este país apunta a (y radica en) sus instituciones.

Si ustedes observan, aquí la lucha de clases desapareció. Tampoco hay formación social. Hay sólo “instituciones” que funcionan mal... de tal modo que si arreglamos las instituciones todo se arregla...y ¡listo!: ¡Habrá progreso!

Vale la pena preguntar: ¿qué entienden por “instituciones” los autores en los que se basa Kalmanovitz?

Nuestro autor se fundamenta, por ejemplo, en el premio Nobel de economía en 1993 Douglass North, quien al respecto dice

*“Las instituciones son las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana. Por consiguiente, estructuran incentivos en el intercambio humano, sea político, social y económico. El cambio institucional conforma el modo en que las sociedades evolucionan a lo largo del tiempo, por lo cual es la clave para entender el cambio histórico.”<sup>42</sup>*

---

<sup>42</sup> North, D. “Instituciones, cambio institucional y desempeño económico”. México: F. C. E., 1993.

Como se ve, aquí las “instituciones”, al igual que en la teoría de la justicia de Rawls, son “las reglas del juego”: es decir las generadoras de “un” orden determinado.

Es muy interesante observar las definiciones que, de las instituciones, da la academia por estos días. Vale la pena entender y explicar por qué y cómo aparece el nuevo “relato” del Institucionalismo, del Institucionalismo “neo”; pero también del viejo.

Veamos algunas de esas miradas...

Es preciso reconocer, primero, que los propios “*neo-institucionalistas*” comienzan por afirmar que no hay *un* Institucionalismo, *uno* que sea *el* Institucionalismo. La base “epistemológica” de la presentación que a sí mismo se hace el Institucionalismo, es la misma de todo Eclecticismo: el Neo-Institucionalismo sólo existe en sus tendencias, de la misma manera que nos dicen, en un campo aledaño, que el constructivismo “*sólo existe en sus tendencias...*” Así, desde el Institucionalismo (viejo o nuevo) se podría sostener casi que cualquier cosa, por contradictoria que resulte con otras tesis “neo” institucionalistas.

Antes de abordar la presencia de estos múltiples discursos del “Neo Institucionalismo”, o los diversos Institucionalismos, veamos, teniendo como ejemplo el “constructivismo”, lo realmente incoherente que resulta “abrir el abanico” para reconocer como “tendencias” de la misma doctrina, tesis que obedecen a *concepciones antagónicas del mundo*: nos han dicho que, en relación con su fundamentación gnoseológica, **un** constructivismo sostendrá que no existen objetos, datos o leyes que posean independencia con respecto al observador; que tampoco para él existe el conocimiento objetivo (puesto que la realidad no se puede conocer ni descubrir y sólo puede ser “construida”), de tal modo que la *verdad* misma no existe en la medida en que “*la realidad no posee*

*correspondencias con el mundo exterior y está exclusivamente determinada por el sujeto”... Nada importa que estas posiciones estén fundadas en el idealismo subjetivista y solipsista (que niega la existencia objetiva del mundo)... será simplemente sólo una tendencia igual y con la misma validez dentro del cuerpo doctrinal del Constructivismo, que las tesis de “otro constructivismo” que sostenga que el mundo exterior existe objetivamente (con independencia del pensamiento o de los deseos del observador), que puede ser activamente *reflejado* por la conciencia humana y que, si conocemos la leyes objetivas que determinan los procesos reales, podremos transformar ese mundo... Del mismo modo, bajo el mismo esquema, nos dicen: hay diferentes tendencias, diferentes miradas, diferentes tipos de Institucionalismo.*

Como quiera que sea este asunto, y aceptando en gracia de discusión la existencia de diferentes institucionalismos, hay que concluir que todos ellos responden al asunto de las instituciones de la misma manera.

La ideología burguesa había planteado el siguiente esquema: está el *Estado*; dentro del Estado, las *instituciones*... las instituciones generan *grupos* y, en los grupos, están los *individuos*. Así, por ejemplo, en la escuela (la institución) aparece que Pedrito Pérez es un muchacho del grupo 8-2 de esa institución escolar, que pertenece al núcleo escolar tal, que pertenece a la Secretaría de educación equis, que pertenece al Ministerio de Educación de algún Estado.

Preguntaríamos en vano a qué *clase social* pertenece Pedrito. Aquí el análisis de clase se pierde. Los conspicuos militantes del Nuevo Institucionalismo, dirán sólo algo así como: “*eso es una barbaridad... se está perdiendo el peso de la Institución y eso nos asusta, en cuanto el conductismo hace centro en el individuo. Por eso tenemos que recuperar la institución*”.

Desde este tinglado, desatan una cruzada para recuperar, supuestamente, “lo” colectivo y, para eso, la “institución” es

un referente clave; incluso un concepto elucidario, que funciona como el libro que contiene las claves que todo lo abren. La “institución” lo explica todo; lo “institucional” (y su defensa) define el camino a seguir si se quiere salvaguardar el orden social tal como existe. Por eso se convierte en el secreto fetiche que explica todos los fenómenos y todas las fracturas de la realidad social. Ante la pregunta ¿por qué concurren hoy por hoy los múltiples componentes del “desmadre” que hay en Colombia?, el neo institucionalista acudirá a su ortodoxia para dictaminar, desde una de sus “tendencias”, que la “culpa” la tienen las instituciones... *“arreglemos las instituciones —dirá— y, claro, todo funcionará como debería”*. Pero también tendrá otro análisis, que desde otra “tendencia”, sostendrá que *“todo está bien mientras funcionen las instituciones”*, y ellas están ahora “básicamente, funcionando” ya que, afortunadamente... *“las instituciones son buenas, pero los individuos... sí se corrompen”*.

Esto será así, nos dirán, porque toda *transformación social* opera sólo, o esencialmente, como *cambio institucional*, que según Paul Di Maggio<sup>43</sup>, recurren en cuatro “momentos” sucesivos:

*“a) la formación institucional → b) el desarrollo institucional → c) la desinstitucionalización → y d) la reinstitucionalización → etc.”*.

Por eso, si “algo” en lo social se des-institucionaliza... pues no hay problema, porque eso mismo se puede “re-institucionalizar”, y lo que se ha re-institucionalizado, bien re-institucionalizado será en y por la encarnación del “cambio”. Todo ocurre, o debe ocurrir, tal como Peter Berger lo

---

<sup>43</sup> Cf. RIVAS LEONE, José Antonio. **El Neoinstitucionalismo y la revalorización de las instituciones**; <http://readalyc.uaemex/redalyc/pdf/110>, donde cita la propuesta de DiMaggio, ampliamente desarrollada en “**Interest and Agency in Institutional Theory**”, 1988, en L. Zucker (Comp). *Institutional Patterns and organizations*, 1988, Ballinger, Cambridge Mass. Pp. 2–22. Además, el trabajo de Ronald Jepperson, de 1999 “*Instituciones, efectos institucionales e Institucionalismo*” en: Walter Powell y Paul J. DiMaggio (Comp.). **El Nuevo Institucionalismo en el análisis organizacional**. Fondo de Cultura Económica. México. Pp. 193–215.

concibe: “*las instituciones proporcionan maneras de actuar por medio de las cuales es modelada y **obligada a marchar** la conducta humana, en canales que la sociedad considera los más convenientes*”<sup>44</sup>. Obsérvese: la conducta humana es “obligada a marchar”... al ser “modelada”, pero no son las clases dominantes, ni la lucha de clases, sino la “sociedad” (así en abstracto) quien considera (define o impone) los canales “más convenientes” a esa “marcha obligada” y a esa “modelación” modulada y a saltos por encima de toda molesta confrontación.

Simplemente, en el sentido de Berger, a las instituciones “se” les asigna un carácter de racional que les implica una dinámica más o menos automática que, en todo caso, conduce “a lo mejor”. Nótese cómo autores como éste reintroducen (y en su perspectiva tienen que reintroducir) el *individualismo metodológico* —contra el que dice luchar todo Institucionalismo diferente al de la elección racional de North—. Pero ahora no ya en un nivel individual, sino el plano “mesosocial”. Es ni más ni menos que el viejo mecanismo del individualismo metodológico reeditado, pero barruntado con algún tipo de Evolucionismo o Difusionismo que, en todo caso, es “cuasi automático”.

Douglas North lo dice en otras palabras (más moderadas): “*las instituciones son las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana*”<sup>45</sup>. De nuevo: las reglas del juego, las limitaciones que dan forma a la “interacción humana” son ideadas... por el hombre, así en general, vale decir, por el hombre *abstracto*: no es un asunto ni de la

---

<sup>44</sup> BERBER, Peter. **Introducción a la sociología**: una perspectiva humanista. Limusa: 1992. Cf. Berger, P. y Luckman, T. **La construcción social de la realidad**, Amorrortu; Buenos Aires: 1986. Subrayamos.

<sup>45</sup> NORTH, Douglass C. **Instituciones, cambio institucional y desempeño económico**, Fondo de Cultura Económica; México: 2006. Cf. AYALA ESPINO, José. **Instituciones y economía (Una introducción al Neoinstitucionalismo económico)**. Fondo de Cultura Económico. México: 1999.

correlación de fuerzas entre clases sociales y fracciones de clase que usufructúan el poder, ni del carácter del Estado, ni de la naturaleza de la explotación... aunque haya una manera eufemista de plantearlo: las instituciones son *“conjuntos de reglas que son obedecidas debido a la amenaza de una posible sanción. De manera que desde esta posición asumiríamos que los individuos se desempeñan como seres racionales capaces de calcular si el beneficio de no obedecer las reglas es mayor o menor que la sanción, o cuál es la probabilidad —en caso de romper una regla— de ser descubiertos y sancionados”*<sup>46</sup>. El fundamento de una moralidad que hace de la necesidad una virtud, y asume por completo el individualismo metodológico como “modo de vida”, es inocultable.

O, para decirlo de otra manera: el neo institucionalista dirá algo así como que *“yo neo institucionalista, he calculado el beneficio que para mí trae y ha traído ponerme al servicio de... y como las instituciones correctas generan resultados correctos, debo afinar la copia de las instituciones correctas que el FMI, o el BM, o, en general las Instituciones internacionales del crédito han diseñado y funcionan ya en los países desarrollados, para —aquí también— re-institucionalizar estos países... Debo hacer que las instituciones políticas dejen, o hagan, que la economía funcione adecuadamente, porque el problema de las sociedades contemporáneas no es el capitalismo ni su naturaleza, ni la explotación ni la opresión, sino la presencia más o menos anacrónica de reglas de juego inadecuadas... o la carencia de reglas de juego, que han des-institucionalizado el país...”*. Nótese —comenta Federico Vallejo— lo cerca que está (tomando ciertas distancias más de objeto particular de estudio que de lógica o principios) esta cuestión de la aceptación de la “regla correcta” del Institucionalismo de vertiente behaviorista con la noción “Durkheimniana” de la

---

<sup>46</sup> March y Olsen, 1997, p. 23 ; citados por Rivas Leone, José Antonio, en: **El Neoinstitucionalismo y la revalorización de las instituciones**. Reflexión política. Mes junio. Año 2003. Número 9 Universidad Autónoma de Bucaramanga. Págs. 3746. Cf. <http://readalyc.uaemex/redalyc/pdf/110>



“Anomia” (ausencia de norma, en particular las normas socavadas que no son reemplazadas por nuevas normas) que le llevó a explicar cosas como el suicidio.

Tal como lo dice Rivas Leone: *“Las organizaciones en sí mismas funcionan a partir de rutinas que evitan tener que definir cada vez el comportamiento que hay que seguir frente a los problemas. La existencia de rutinas permite reducir los problemas de elección de estrategias y, por tanto, reducen la incertidumbre en la acción de la organización”*.<sup>47</sup>

Este mismo autor, recordando el **Estudio introductorio** de J. Romero, al libro compilado por Walter Powell y Paul J. DiMaggio sobre **“El Nuevo Institucionalismo en el análisis organizacional”**, del Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma del Estado de México, ya citado, dice que *“son organizaciones las empresas que pretenden alcanzar la maximización a partir de alguna ventaja comparativa en el mercado, los partidos políticos que actúan en determinado régimen, el Congreso, las universidades, los aparatos burocráticos, etc.”*. Agrega que *“las instituciones dentro de esta vertiente del Neoinstitucionalismo económico, no serían otra cosa que los grandes marcos y referencias a través de los cuales se desarrolla la economía, se reproducen las relaciones en función de intereses, preferencias, consumo y satisfacción”* De tal modo que *“siendo así, la racionalidad guiará las conductas y los propios procesos de producción y reproducción social, incluyendo el cambio institucional”*.

Hayek y su escuela, exactamente en la misma cuerda, dirán que las instituciones se definen como las *prácticas generalizadas y reconocidas de una sociedad* (de los individuos en la

---

<sup>47</sup> RIVAS LEONE, José Antonio. **El Neoinstitucionalismo y la revalorización de las instituciones**. Cf: Reflexión Política: año 5 n° 9 junio de 2003 ISSN 0124-0781 IEP - UNAB (Colombia).

sociedad) que comúnmente se juzgan “adecuadas a las circunstancias”<sup>48</sup>

Por eso, el Institucionalismo en su propuesta de “*avanzar por el camino de la reinstitucionalización*”, no termina de aceptar con “nombre propio” sus apuestas éticas: asumir que existen formas institucionales legales y “maneras de ser” de las instituciones que hacen “cosas” por fuera de la legalidad (por ejemplo cuando se asume que simplemente la “corrupción se ha institucionalizado” o “se ha institucionalizado la felonía”). En estos casos el asunto radicaría en reinstitucionalizar. Un ejemplo: era ilegal la institución que se fue generalizando entre los patronos en la cual estos empezaron a negarse sistemáticamente a negociar las convenciones colectivas, que terminaba por hacerles cubrir como costos salariales además de la salud de los trabajadores, otras prestaciones sociales... Ahora, el asunto se resuelve legislando para que esa negativa sea “legal”. Ahora, lo ilegal radica en que los trabajadores pretendan ampliar sus reivindicaciones apelando a la huelga... El fin, para esta “opción de vida” justifica los medios... que se usan de acuerdo al “contexto”.

Vallejo y Delgado, en la discusión con el Institucionalismo, hacen este énfasis<sup>49</sup>:

*«Las asimetrías de poder determinarán a demás los contextos normativos —que no necesariamente son jurídicos o legales— dentro de los cuales emergen o mutan unas nuevas instituciones o el entramado de éstas. El proceso mediante el cual los sujetos y las organizaciones logran que se satisfagan sus “demandas*

---

<sup>48</sup> HAYEK, Friedrich A. von. **Derecho, legislación y libertad, una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política**. Volumen 1; Madrid : Unión Editorial: 1994

<sup>49</sup> VALLEJO MONDRAGÓN, Federico y Wilson Delgado Moreno. “**Gobernanza y asimetrías de poder. Una mirada desde la Teoría Institucionalista al Estado de los Derechos de Primera Generación en el Valle del Cauca 1997-20041**”. Cf: [www.pedagogiydialectica.org](http://www.pedagogiydialectica.org). Link: Investigación en curso/asimetrías del poder.

*sociales” o corporativas —governabilidad— dependen de la capacidad institucional —poder— que tenga cada uno de estos grupos de ejercer presión sobre las diferentes organizaciones e individuos (...) Es de este modo como, al enmarcarse el análisis en la teoría Institucionalista, hemos de considerar las reglas del juego que dan cauce objetivamente al comportamiento y la actividad social (...) Ambos tipos de Gobernanza [las surgidas de la legalidad, tanto como las surgidas de la ilegalidad], al haber mutado, implicaron nuevas reglas del juego (...) y han sido, en mayor o menor medida, factores explicativos tanto de la política pública —legal y no legal— como de sus consecuentes impactos sobre la Gobernabilidad o resultados del juego social»*

Y en una nota de pie de página aclaran:

*« (...) el Neoinstitucionalismo Económico hace énfasis en los procesos de aprendizaje en los cuales el tipo de racionalidad —sustantiva, procesal, limitada— de los sujetos y organizaciones ocupa el plano central —al punto de haber dejado de ser un supuesto en la teoría para convertirse en objeto de estudio—. Sin embargo, ambas perspectivas [del neo-institucionalismo sociológico tanto como el del económico] confluyen en indicar que agentes y organizaciones “aprenden a actuar en el contexto”, para sobre vivir o lograr el éxito»*

Tal como lo sugiere Federico Vallejo, en una perspectiva que compartimos por completo, hay para esta mirada que se muerde la cola, un entramado teórico que sus portavoces no suelen reconocer, pero que es de la misma familia y hunde sus raíces en el piso común que popperianos y frankfurtianos, mantuvieron en el proceso de la “disputa del positivismo en la sociología alemana”. Si algo dejó el debate

entre los “racionalistas críticos” encabezados por Popper y Albert, y la “Teoría Crítica” de la escuela de Frankfurt en cabeza de autores como Habermas, a la hora de establecer los lazos entre la realidad y la teoría, fue un saldo neto: sus posturas se hermanaban: Los primeros, de orientación Kantiana, usan la *crítica*, no la de la razón pura, sino la crítica empírica (empirio-criticismo diría Lenin)... vale decir, la crítica *falsacionista* de los “consecuentes” (o predicciones) de las teorías (no a sus postulados o de las abstracciones básicas que las conforman). De otro lado, para los segundos (neohegelianos, aún perdidos en los pasadizos del laberinto kantiano), el problema de la crítica *está en el mundo de las ideas* o de la “comunicación”; por eso su herramienta es la hermenéutica (o interpretación). Para aquellos, la *“realidad es importante si refuta las teorías”*; para éstos, *“lo que importa son las realidades del discurso que se construye”*.<sup>50</sup>

Unos y otros, se declaran partidarios de la “crítica”. Pero como lo señala bien Federico Vallejo,

*«para los de la “Teoría Crítica”, la realidad particular es importante en tanto que el método depende del objeto que se analiza y determina tanto el interés, la posible teoría y la praxis misma del investigador que la funda como tal realidad cognoscible. Para los Racionalistas Críticos, la realidad no es importante en la formulación misma de la teoría: es importante sólo como contacto falsador de teorías construidas desde la lógica, sin necesidad de ser válidas empíricamente en cuanto a sus postulados»*.<sup>51</sup>

De tal modo que, como vemos en estas posturas teóricas, la palabra “crítica” implica cosas distintas: *“una, la ubica en el mundo material; otra, en el mundo de las ideas. Ello, sin negar las solidaridades entre ambas teorías, pues ambas dan peso y*

---

<sup>50</sup> VALLEJO, Federico. Ob. Cit.

<sup>51</sup> Ob. Cit.

*paso a la metafísica y a los consensos*".<sup>52</sup> En síntesis, los "racionalistas críticos" son altamente metafísicos cuando *construyen* sus teorías; los Frankfurtianos, cuando las critican.

El uso de la "crítica" en ambos casos debe conducir a consensos: Uno, dictado por la lógica matemática (*Modus Töllens*); el otro, por la "acción comunicativa"... que marca y determina a los sujetos individuales, empíricamente considerados.

Así, parados en esta parafernalia conceptual, unos y otros anuncian cómo el enfoque conductista —desarrollista— dominante en la ciencia política y particularmente en los Estados Unidos hasta los años 80, pretendió construir una ciencia donde en primer lugar el individuo era el centro de la política, entendida —en ese momento— como la agregación de acciones individuales basadas en principios psicológicos y sociológicos. El conductismo postuló una nueva ciencia política, empírica, según el modelo de las ciencias naturales, y por consiguiente para muchos conductistas, *behavioristas*, no sólo el controvertido término "Estado", sino también las "instituciones" dejaron de tener interés y se convirtieron en meros "*caparazones para llenar los Estados con individuos atomizados*", con sus roles y sus valores.

## **12. "Por un capitalismo de libre mercado"**

Así, tras una y otra idea laxa, bajo el núcleo ecléctico, en el amplio espectro de las "tendencias" neo institucionales, sus agentes generan la abierta y desembozada defensa del capitalismo "del libre mercado" desde una mirada que opera como fundamento, cada vez más omnipresente, de las metódicas "neo" liberales. Hay que cobijar cada elemento de la práctica social, con el manto de lo que es, o parece ser, "natural". Es preciso que todo sujeto asuma sencillamente que, en cuanto individuo, todos "funcionamos" en las institucio-

---

<sup>52</sup> *Ibidem*

nes y es en ellas donde todos y cada uno vivimos y *tomamos decisiones*. Según la fábula que deja saber esta evidencia, es allí, en las instituciones, donde operan los mecanismos de la “elección racional”.

De la mano de este artificio, la treta nos conduce directamente al núcleo duro de la supuesta racionalidad social: la práctica social viene a ser, solamente, la suma (en el mejor de los casos... la “sumatoria”) de acciones individuales, vale decir —en sus claves— de *decisiones individuales*, de la misma manera que el precio de los cereales o de los tomates es el resultado de la “tendencia” que se forma de la coincidencia de muchos individuos que deciden, al mismo tiempo, comprar cereales o tomates... o dejar de comprarlos. Para nada interviene, según este embuste, la decisión que, tras la irracionalidad capitalista que galopa en la anarquía de la producción, toman los grandes empresarios y sus Estados de dedicar los cereales a la producción de los llamados biocombustibles o que encuentren en “otro renglón” una renta más jugosa a la que genera en la “coyuntura” la siembra de de unos u otros. Nada se dice las leyes objetivas del capitalismo que sobre-determinan estas decisiones.

La sede de la encerrona que tiende la ideología dominante, en claves neo liberales, está en el concepto de *libertad*, que impone: la libertad no es ya la conciencia de las necesidades y la posibilidad real de satisfacerlas, sino que se confina (y se fermenta) en el acto mismo de elegir (un acto que *aparece* como aislado y dependiendo de la “voluntad informada” de cada cliente). Por eso, los neo institucionalistas son los pregoneros de la nueva escatología: llegados a la sociedad capitalista, donde el mercado es el rey (usted elige sólo lo que puede comprar), hemos arribado a las postrimerías, hemos llegado felizmente al paraíso: al mundo, a la sociedad que funciona por entero (en sus instituciones) como un supermercado, donde los individuos tienen que aprender a tomar

continuas decisiones *individuales*. Para los neo institucionalistas, como para todas las concepciones ultra-reaccionarias de la economía y la sociedad, el mundo es un mercado. La diferencia está en que los neo institucionalistas pretenden arreglar la pata coja de la economía neoclásica (o de la escuela austriaca, con sus diferencias), acotando que todas las decisiones de los individuos son, en todo caso, decisiones que se toman *dentro* de las instituciones.

Es posible reconstruir lo que va del viejo al Nuevo Institucionalismo, y sus mantenidos nexos con las otras doctrinas económicas desde donde ha manejado estos asuntos la burguesía. Veamos por ejemplo, el excelente rastreo que al respecto hace Bernardo Parra Restrepo<sup>53</sup>. Él muestra cómo en oposición a la ideología liberal nació en EE.UU., una fórmula intervencionista conocida como "*institucionalismo*", en torno a figuras como T. Veblen, W.C. Mitchell y J.R. Commons, autores que, según Parra Restrepo "*sólo tenían en común, su desacuerdo con las teorías abstractas de los economistas ortodoxos*". Así, sigue diciendo éste autor, Veblen "*considerado el padre del Institucionalismo económico, criticó duramente la economía marginalista, la doctrina dominante hasta ese momento en los EE.UU., que según él, era incapaz de comprender la influencia de los valores, las tradiciones, las leyes y la cultura en la conducta económica de los individuos*". Todo porque Veblen entendía que la sociedad está dividida en dos: a) "*una clase predadora, u ociosa, propietaria de los negocios*", que en su obra más famosa, "*Teoría de la clase ociosa*" (en 1899), definió como "*una clase parasitaria y perniciosa para la economía*"... y b) una clase trabajadora que produce los bienes.

Para Veblen, pues, "*su teoría de la generación de la riqueza está asociada con los hábitos y costumbres que hacen parte de la vida social y de las transformaciones que tienen lugar*

---

<sup>53</sup> Cf: PARRA, Bernardo. Seminario "*Gestión de grupos económicos*". En: [www.virtual.unal.edu.co/cursos/economicas/2006930/pdfgestion](http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/economicas/2006930/pdfgestion)

*cuando se realizan procesos que relacionan a los individuos entre sí y que les permiten también actuar colectivamente".* A renglón seguido, Parra muestra cómo las ideas de Veblen fueron retomadas por Shumpeter quien en **"Teoría del desarrollo económico"** analizó *"el liderazgo y la capacidad empresarial en la organización de los mercados y en la ampliación de las innovaciones técnicas para satisfacer las necesidades crecientes del mercado"* y por otros autores que retomaron la "preocupación" por la incertidumbre económica, haciendo *"llegar vivo el espíritu del Institucionalismo"* hasta autores como J.K. Galbraith en obras como *"La sociedad opulenta"* (1958) y *"El nuevo Estado industrial"* (1967), enfatizando *"la importancia de la infraestructura institucional de la economía de mercado, desde las estructuras legales que hacen forzoso el cumplimiento de los contratos hasta las estructuras reglamentarias que hacen funcionar el sistema financiero"*.

Pero la crisis económica generó una profunda tribulación en los esquemas teóricos que dejaron ver su miseria cuando no supieron qué hacer en su momento, para *"evitar el derrumbe de las economías de América (México, Brasil, etc.), de los países de Asia (Rusia, Corea) y suroeste asiático (Tailandia, Malasia, etc.)"*. Frente a este panorama, aparecieron algunos autores que *"reaccionaron también contra las posturas adoptadas por el viejo Institucionalismo"*. Dentro de estos nuevos publicistas del viejo orden, se destacan Douglas North, R. Coase, y O. Williamson. Estos prestigiosos pensadores abordaron el estudio de todo lo que en ese momento hacía agua: *"la teoría de la empresa, la organización y operación de la empresa, la división entre empresa y mercado, la formación de sistemas de mercado y las instituciones que los constituyen (...) los costos de transacción, los procesos políticos, las estructuras de poder y los mecanismos de toma de decisiones (...) los derechos de propiedad, la búsqueda de la renta, las relaciones entre leyes y economía, el capital humano, el capital intelectual"*. Estos y otros autores, no rompen con la escuela neoclásica. Por el



contrario: le reconocen *“valiosos aportes, y poderosos enfoques”*, aunque la acusen de haber *“descuidado el análisis de las instituciones y los asuntos atinentes a sus relaciones con el funcionamiento de la economía”*.

Por eso, como recuerda Parra, al decir de Douglass North: *“Se requiere de una teoría de las instituciones [...] introducir el mundo real con sus funciones [...], los costos de transacción para iluminar los nudos ciegos que la miopía del modelo neoclásico les ha impedido observar”*. De este modo, a diferencia del viejo Institucionalismo, se interesaron *“por el estudio de los resultados de las decisiones económicas de los individuos, las contradicciones entre la búsqueda de la maximización de los objetivos individuales y la maximización del bienestar social”* y por incorporar *“los aspectos políticos, las negociaciones (transacciones) en las que se incluyen: los contratos, el intercambio de derechos de propiedad, las licencias para el derecho sobre el uso de programas lógicos para computadora”*, entre muchos otros aspectos.

Todos, viejos y nuevos institucionalistas, keynesianos, neoliberales, neoclásicos, marginalistas, tal como lo dice Bernardo Parra Restrepo, conformaron una constelación de analistas cuya característica general es el Eclecticismo, la manifiesta renuncia al enfoque objetivo de la realidad, los “análisis” que se quedan pedaleando en la bicicleta estática de la mera descripción de los fenómenos... vale decir, la superficialidad y el culto a las apariencias generadas por las relaciones socioeconómicas. Esta nueva **Economía apolítica** (como la denomina Federico Vallejo), la sintetiza Bernardo Parra al caracterizarla: *“husmea en las relaciones aparentes de la sociedad explicando sólo los fenómenos más abultados con la intención de hacer más agradables al gusto del paladar de la burguesía los materiales que han sido objeto de análisis por parte de la economía clásica pero sin pretender sistematizar nada y proclamando como verdades eternas las ideas triviales que los agentes del sistema se forman sobre la economía y, de paso, presentar el régimen capitalista como el mejor mundo que se pueda uno imaginar”*.

Finalmente, y frente al Neo Institucionalismo, es bueno recordar —como lo hacen Jairo Estrada Álvarez y otros autores— que, cuando inicialmente esta corriente ganó un espacio en el ámbito académico norteamericano con los trabajos del profesor Douglas North, y empezó a difundirse internacionalmente tanto en Europa como en la periferia capitalista; desde ese escenario académico inicial “*su influencia se extendió al diseño de la política pública y a su promoción y difusión por parte de las agencias del capital financiero internacional, en especial del Banco Mundial, que lo adoptó como sustento teórico para la formulación de sus propuestas (imposiciones) de política en los países de la periferia capitalista*” lo cual “*es evidente, por ejemplo, en el «Informe sobre el desarrollo mundial 1997. El Estado en un mundo en transformación», del Banco Mundial*”.<sup>54</sup>

Desde entonces —dice Estrada Álvarez— “*los planteamientos neoinstitucionalistas se presentan en dos modalidades principales: Primero, como alternativa al neoliberalismo. Segundo, como complemento a las inconsistencias de las tesis neoliberales*”. Pero, “*en cualquiera de esas modalidades, los neo-institucionalistas pretenden cumplir una función de legitimación de las nuevas tendencias de política del Estado en el proceso actual de la reestructuración del capitalismo. Así mismo, sirven de sustento para desarrollar las nuevas configuraciones de la acumulación de capital*”.

Aún así, es frecuente encontrar que alguien quiera hacer un planteamiento o una diligencia en un sindicato y, otro alguien, activista sindical le demande: “*¿Pero, eso que estás haciendo o vas a hacer... sí es institucional?*”. ...Vean, si no, dónde va ya el discurso de lo institucional.

---

<sup>54</sup> Cf: ESTRADA ÁLVAREZ, Jairo. *Notas sobre el Neoinstitucionalismo*. En: [WWW.espaciocritico.com/articulos/je-a](http://WWW.espaciocritico.com/articulos/je-a)

### ***13. No podemos partir de las instituciones, de sus límites, de sus apariencias***

Para avanzar un poco más en esta noche, al presentar los Textos de Engels propuestos a la discusión actual, quiero simplemente señalar esta tesis: Sí, es claro que nosotros reconocemos que a los sujetos los forman en las *instituciones*; pero las instituciones no son otra cosa que goznes de los aparatos de Estado, y “funcionan” desde el carácter que el Estado y el régimen político tengan: las denota y define su *carácter de clase*. La sociedad y el Estado generan las instituciones posibles y necesarias a su carácter y necesidades.

Esto, además, con una característica que hemos señalado desde siempre: todos los aparatos de Estado son también *escenarios de la lucha de clases*. Allí se libra una lucha a veces sorda y soterrada, a veces abierta y exacerbada, enconada, delirante... y no es tan fácil. Los mecanismos de la reproducción no obedecen a una dialéctica mecanicista. Precisamente por eso aparece, en el territorio de la formación de los nuevos sujetos, la contradicción entre la vieja y la Nueva Cultura.

Desde luego que el Estado prevaleciente tiene *una* propuesta de sujeto por hacer; pero nosotros tenemos *otra*. Podemos y debemos asumir este debate. Éste es por ejemplo, el caso de la discusión actual sobre el Instituto Pedagógico Superior. El asunto radica en si decidimos colectivamente, como fuerza comunera, sí o no, disputarle al Estado, la formación de maestros; vale decir si encaramos la formación de los sujetos que serán los mediadores esenciales en la formación de los sujetos que encarnarán el conjunto de la práctica social.

Los invito a leer críticamente un texto de un periodista que quiso escribir un libro contra la concepción ideológica del

Partido Comunista del Perú. Se llama “**La cuarta espada**”<sup>55</sup>. El ejercicio es interesante porque el periodista, al intentar una investigación de las circunstancias históricas y las determinaciones del proceso peruano, toca este asunto, a su manera... y abre una perspectiva muy interesante de análisis de la institución escolar y, en particular, del asunto de la formación docente (tanto como del asunto de la institución carcelaria en su perspectiva más “dura”). No se detiene en esta cuestión, pero la lectura cuidadosa de ese documento, deja saber que el asunto de la formación de los maestros, y la disputa por el currículo que esto guía, es un asunto esencial en la sociedad contemporánea, tanto como lo es la explicación de la postura que pueden asumir sujetos de una firmeza ideológica inquebrantable a la hora de “actuar” marcados por las “reglas del juego” bajo las “limitaciones ideadas por el hombre”, aún cuando éstas se asuman como legítimas por otros sujetos contradictores de su propia y profunda opción ideológica.

Como quiera que sea, el asunto a plantear en nuestro Seminario es éste: ¿Se ha dado una disputa, en el terreno de la formación de maestros, entre el Estado y otras concepciones curriculares, cualquiera que ellas sean? O, en otras palabras: ¿Podemos disputarle, sí o no, la formación de maestros al Estado?

En el Seminario Vigotski hemos dicho que sí. Éste, es un asunto que tiene que ver con el problema de quién (qué sujeto colectivo) forma a los sujetos y cómo lo hace. Lo hemos formulado de esta manera: “*los sujetos que hace(n) la historia*”<sup>56</sup>, para indicar que la doble vía de esta tarea. Desde luego, la otra consigna o perspectiva, de la cual hemos sido he-

---

<sup>55</sup> RONCAGLILO, Santiago. **La cuarta espada**. Debate: 2007.

<sup>56</sup> Capítulo 13 de nuestro “**Sobrevivientes del arca**”. Lukas Editor; Medellín: 2001. Págs. 176 y ss.

rederos, también es clara: definitivamente la escuela no cambia su *esencia* si no cambia el conjunto de la sociedad, si... ésta no cambia *radicalmente*. Pero, en el proceso, se da, tiene que darse dentro de la escuela, bajo sus horizontes, una *lucha por el currículo y en el currículo*. Esto es necesario estudiarlo y, pensamos, la cuestión de cómo funcionan las instituciones, arroja luz sobre este debate.

Ésta es, tal como lo dijimos en la discusión de hace quince días, la segunda cuerda del problema. La primera, es la discusión con el Difusionismo; la segunda, no cabe la menor duda, radica en afrontar el debate con el Institucionalismo viejo, y sobre todo con el “nuevo”, que es la forma que adopta la penúltima moda de la postmodernidad que pretende negar —hoy en día— la lucha de clases. Esto, dijimos, tiene que ver con la lucha contra las *tendencias ideológicas y políticas* que quieren desmontar toda conducción materialista y dialéctica en el estudio de nuestra sociedad. Por eso decimos que el punto de partida que nos permite dar cuenta de las reales determinaciones de los acontecimientos que hoy nos atropellan, no puede ser el del Institucionalismo viejo o nuevo: no podemos partir de las instituciones, de sus límites, de sus apariencias, de sus disimulos.

#### **14. El determinismo**

El tercer elemento de la conversación que iniciamos en la reunión anterior, tiene que ver con una discusión que habíamos “dejado tirada”, porque otras urgencias nos impusieron otras tareas. Autocríticamente, hay que reconocer que fuimos muy lentos en ese proceso. Cuando hicimos el debate sobre el Determinismo, en uno de los planteamientos básicos dijimos “el ser humano es un ser determinista”, es un ser

que hace preguntas y... hace las preguntas esenciales<sup>57</sup>. Una pregunta muy importante es “¿cómo?”. La otra, es la fundamental: “¿por qué?”, más importante que “¿cuándo?”. La pregunta “¿cuándo?” es la pregunta por el tiempo; y el ser humano es el ser consciente del tiempo, el que sabe o quiere saber qué hay *antes* y qué *después*, el que sabe que hay *antes* y *después*; de allí todo ese afán de la postmodernidad por negar el pasado y por decir “*no piense en propósitos, no haga planes, renuncie a los programas, no piense en el futuro, viva el presente, viva mientras pueda o... viva y deje vivir*”... en tanto que la propia burguesía como clase, y los burgueses como sujetos conscientes de la historia que hacen, sí piensan “a largo plazo”: ellos sí tienen planes y los hacen sobre el balance inmediato que tienden en cada tranco del presente hecho ya pasado.

Bueno, el asunto que reitero y subrayo es la importancia de la pregunta “¿cuándo?”. Aunque la pregunta “¿cuándo?” es muy importante porque nos ubica en el tiempo, es más importante la pregunta “¿por qué?”. La pregunta de la *causalidad* es definitiva... es esencial.

Haciendo el rastreo histórico de esta cuestión, el Seminario Vigotski, abordó el asunto de la *causalidad* en las sociedades llamadas primitivas. Luego, cogimos ese gran bloque de la herencia que reivindicamos en los jonios y la discusión que allí se dio. Después, dimos una mirada (creo que importante pero la siento ahora “recortada”), frente al debate que se dio en Alejandría. A continuación dijimos algunas cosas sobre la llamada “Edad Media” (sobre todo en las figuras de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino) y, después, caímos en el debate sobre cómo y quiénes recuperaron —en el Renacimiento— para la humanidad, el método científico. Allí, de la mano del Profesor Miguel Monsalve y su Grupo “Ábaco” de la Uni-

---

<sup>57</sup> Cf. VALLEJO OSORIO, León. *Asesinos del asombro*. Lukas editor, Revista *Pedagogía y dialéctica*; Medellín: 2007, y VALLEJO OSORIO, León. *Por otros medios*. Ceid-Adida; Medellín: 2006

versidad Nacional, hicimos un ciclo aparte que nos llevó a estudiar cómo evolucionó este asunto, de Copérnico a Newton; reconstruyendo lo esencial de la mecánica, incluida la celeste. Con el apoyo de la Ingeniera Marcela Vallejo Valencia, dimos una mirada a la cuántica, para desembarazarnos del embuste según el cual *“la física moderna nos demuestra que nada está determinado y todo en la realidad está regido sólo por el absoluto azar”*. Allí nuestra mirada de legos se fue asombrando con las “leyes del caos”<sup>58</sup>, con las determinaciones de la cuántica... Y... finalmente, de regreso al hilo de la historia que habíamos dejado pendiente, estábamos empezando a mirar el siglo XVII, cuando las urgencias determinadas por la necesidad de avocar la formación docente de más de mil maestros (en el momento en que el Estado se vio obligado a descongelar el escalafón), nos tiraron el entusiasmo para “otro lado” y quedamos en la mitad de nuestra apuesta...

¿Cuál fue el “vacío” que allí quedó? Para decirlo con una palabra: fue Roma. Y el vacío quedó más especialmente en relación con el del origen del cristianismo. Sí... pasamos de largo y no nos preocupamos por explicar ese fenómeno, vital a la hora de entender cómo se formaron las instituciones del feudalismo, pero también las claves de las instituciones burguesas... sobre todo de las que se articulan en todo corporativismo...

Al volver sobre nuestros pasos en el Seminario Vigotski, nos reencontramos con un triple problema que ya va siendo urgente y, sobre todo, esencial: ¿Cómo retomar esa historia sin hacer Difusionismo?, ¿cómo retomarla en el combate al Neo Institucionalismo?, ¿cómo encontrar allí los enclaves de los pliegues y juegos ideológicos que el Corporativismo tiende bajo las avenidas del nuevo ciclo de acumulación?

---

<sup>58</sup> PRIGOGINE, Ilya. *Las leyes del Caos*. Crítica. Barcelona: 2007

## 15. Roma, La Marca y las instituciones

También por eso estamos, esta noche, proponiéndoles asumir el estudio de La Marca y otros textos de Federico Engels, en el intento de encontrar allí los fundamentos de una crítica al Difusionismo, y al Institucionalismo viejo y “neo”.

Pues bien... el asunto que —de inmediato— tenemos que abordar radica en que veamos ese proceso que va de lo Alejandrino a la Edad Media; que analicemos el proceso que pasa por el siglo I y el siglo II de la era cristiana. ¿Cómo se formaron allí instituciones?, es una cuestión definitiva. ¿Cómo llegó el proceso hasta Constantino?

En el momento en que el esclavismo hace “crack”, las formaciones sociales, primero las que había en Asia (llamémoslas “asiáticas” para no enredarnos en este momento) dieron paso y “horma” a las instituciones feudales. Allí, básicamente la *tributación* formó el engranaje del Estado y por eso estudiar sus *formas* nos aportaría a “desenredar el ovillo”, y nos ayudaría a encontrar las “pistas” que nos permitan explicar su “dinámica” y la dinámica del rentismo.

Las otras, fueron las formaciones sociales esclavistas. Es para nosotros, en este momento, capital, desentrañar cómo se acompañan estos procesos que tienen en el centro la creación de la institución primordial (además de otras instituciones), que es la iglesia católica, al lado de la formación de las otras iglesias cristianas. La invitación es a que —de la mano de Engels— veamos cómo fueron sembradas por el poder esas instituciones, con (y desde) el triunfo de Constantino. ¿Qué hay bajo estos acontecimientos? ¿Qué determinó su camino?

Pronto, en este proceso llegó la debacle del Imperio Romano y empezó la llamada “Edad Media” anclada en las instituciones cristianas romanizadas. Las “instituciones de Constantino” fueron, luego, las instituciones medievales; pero éstas



fueron asumidas desde el poder y obedecieron a la transformación profunda del conjunto de las relaciones sociales, actuando sobre ellas como “acción de réplica”. **La Marca** y los otros textos que estamos invitando a estudiar, muestran este proceso, sus enclaves, sus derivaciones, sus articulaciones.

El poder de estas instituciones y el de la iglesia, no fueron simplemente una gabela dada a los obispos. Una enorme “redistribución” de la tierra que dejó sin ella a las comunidades originarias, rompió la Marca, o por lo menos la socavó en muchas partes; y, partiendo de ella, el poder estatal aupó la nueva tenencia de la tierra y todo lo que va a ser el ordenamiento feudal. Todos saben el dato: el principal propietario de la tierra que este ardoroso proceso generó, lo fue la iglesia y sus instituciones; la iglesia católica como institución.

Hay una hermosa serie que dejó ver la HBO, por ahí en los canales de la televisión privatizada, sobre la historia del Imperio Romano<sup>59</sup> e ilustra bien el asunto. En uno de sus episodios, muestra la historia particular de uno de los gladiadores; de un gladiador que había sido un legionario y trabajaba como sicario, al servicio de quien pudiera pagar por sus servicios. Bueno, en fin... sin contar mucho el argumento, puedo decirles que allí muestran una exigencia que le plantean los legionarios al emperador: *“Usted nos prometió tierra y debe dárnosla”*. La respuesta del emperador es clara, en unos términos semejantes o equivalentes a estos: *“yo sí les puedo dar tierra, pero no puedo dárselas cercanas a la propia Roma... si las quieren tienen que aceptarlas por allá [donde la Marca es una institución] donde hay tierras disponibles, donde el único obstáculo a vencer es el peso de la costumbre que supone que hay tierras que son de todos y no son de nadie en particular”*. El gladiador, pegado a su dignidad de legionario no está de

---

<sup>59</sup> COELTER, Alian et al (Directores; Bruno Heller (Productor). **Roma**. HBO Pictures. Producida con la BBC y la RAI. 2005.

acuerdo y exige tierras vecinas a la propia ciudad de Roma, porque en los territorios de los pueblos germanos, en el corazón de los pueblos bárbaros, el asunto resulta difícil y peligroso. Como quiera que sea, reivindica su derecho a otra mejor tierra (sin los líos que para la legislación romana significaba la presencia de la Marca). Su consigna es *“tierra sin complicaciones o nada”*. Los agentes del emperador son claros: *“entonces... nada”*. Por eso los protagonistas de la historia resultan dedicados, profesionalmente, al sicariato en las calles de Roma y sus territorios aledaños. Esta narración, digo, es muy interesante y —además— en ella el relato cuenta desde la verosimilitud que la presenta como “historia de vida” de personajes más o menos reales. En ella podemos ver cómo cambiaron las instituciones, y cómo forjaron otras, en la misma matriz histórica.

### ***16. Las instituciones definidas desde la academia***

Retomemos aquí, brevemente, las definiciones que —de las instituciones— viene haciendo la academia. Ubiquemos, desde ellas, el “manejo” que quieren darle al asunto. Veámoslas, otra vez y con mucho cuidado, partiendo de la síntesis que hace Cristina Zurbriggen. Las instituciones son: 1) *“las reglas formales del juego que reproduce la política social. [donde] Se asume que las reglas son formales para distinguir las de la costumbre”*; 2) *“las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, las restricciones desarrolladas por las personas que enmarcan las interacciones humanas”*; 3) *“las confecciones de procedimientos y estructuras estándar operantes que definen y defienden valores, normas, intereses, identidades y creencias”*; 4) *“las reglas formales, los procedimientos de acuerdo y las prácticas estándar operantes que estructuran la relación entre individuos en las diversas unidades de comunidad política y económica”*; 5) *“las organizaciones formales, y reglas y procedimientos informales que estructuran la conducta”*; 6) *“Consisten en estructuras y actividades*

*cognitivas, normativas y regulativas que suministran estabilidad y significado a la conducta social”; 7) “Se apoyan en varios portadores (culturas, estructuras y rutinas) y operan en múltiples niveles de jurisdicción”.*

Podríamos agregar la síntesis que hacen Gabriel Pérez y Laura Valencia, siguiendo a R. Goodin<sup>60</sup> en su **The theory of institutional design**: “**1-** Los agentes individuales y los grupos persiguen sus proyectos en un contexto constreñido colectivamente. **2-** Esos constreñimientos toman la forma de instituciones, patrones organizados de normas y roles socialmente construidos, y conductas socialmente prescritas, los cuales son creados y recreados continuamente. **3-** Dichos constreñimientos son en algunos aspectos ventajosos para los individuos y grupos en la persecución de sus proyectos particulares. **4-** Los mismos factores contextuales que constriñen las acciones de los individuos y los grupos también moldean sus deseos, preferencias y motivos. **5-** Esos constreñimientos, normalmente tienen raíces históricas, residuos de acciones y decisiones pasadas. **6-** Los constreñimientos preservan, representan, e imparten diferentes recursos de poder a diferentes individuos y grupos. **7-** Las acciones individuales y grupales, contextualmente constreñidas y socialmente moldeadas, son el motor que conduce la vida social”.

Unos, aquí, dicen que las instituciones “son las reglas del juego en una sociedad que son asumidas más o menos normalmente”, a lo cual habría que agregar las restricciones desarrolladas por personas, pero que “enmarcan las interacciones humanas”. Otros, que se concretan en “confecciones de procedimientos y estructuras estándar operantes, que definen y defienden valores, normas, intereses, identidades y creencias”, otros más enfatizan su carácter de “reglas formales, procedi-

---

<sup>60</sup> PÉREZ PÉREZ, Gabriel y Valencia E. Laura. **El Neoinstitucionalismo como Unidad de Análisis Multidisciplinario**. *Actualidad Contable* FACES Año 7 N° 8, Enero-Junio 2004. Mérida. Venezuela. (85-95). GOODIN, R. **The theory of institutional design**. Cambridge University Press; Cambridge: 1996.

*mientos, de acuerdo con prácticas estándares operantes que estructuran la relación entre individuos". Pero, todos, siempre reconocen que las instituciones son "las organizaciones formales, reglas de procedimientos informales que estructuran la conducta".*

Fijémonos que todas estas definiciones terminan por aceptar —abiertamente o no— el *constreñimiento*, los *patrones organizados de normas* que apuntan a dominar la formación de los sujetos. No lo dicen con todas las letras... pero apuntan a eso. De paso, quieren disolver el asunto de la pertinencia y pertenencia de clase que en las sociedades divididas en clases (bajo la égida de un Estado al servicio de las fracciones de clase que lo controlan) tiene la formación de todo sujeto. Por eso, allí y finalmente, quieren resolver el problema hartamente contradictorio de la existencia y funcionamiento de las instituciones, ignorando las contradicciones (incluidas las de clase) que las atraviesan.

En todo caso, tal como lo precisa Rivas Leone, las instituciones *"imponen roles, conductas, usos, costumbres, sancionan y premian, incentivan y castigan tanto al ciudadano como a los grupos respectivamente y, en fin, moldean y canalizan nuestras expectativas y preferencias sociales, políticas, económicas, culturales, etc."*<sup>61</sup>

### **17. Claves de la sociedad moderna: Cristianismo, Séneca y fascismo**

Por eso, esta noche hemos venido a proponer que investiguemos el proceso en el cual se formaron esas máquinas de hacer creer, claves de la sociedad "moderna"; las mismas que venían de la Marca y que, en la agonía del Imperio Romano, en ese preciso momento de la Roma imperial —y partiendo del proceso de esa formación social—, generaron otras que

---

<sup>61</sup> Ob. Cit. Pág. 43

les dieron continuidad como instituciones feudales; ésas que hoy retrotrae el imperialismo en su matriz corporativa. Adelanto sólo estos mínimos, porque ya no tenemos hoy el tiempo necesario para ampliar y desarrollar estas tesis con los énfasis pertinentes a su génesis, tal como en la investigación los hemos ubicado.

Veamos, por ejemplo, las ideas que el cristianismo desarrolló...

Aquí encontré, en relación con esto, algo bien interesante que les quiero relacionar: haciendo el seguimiento a este tema propuesto por Engels, encontré a un señor que se llama Ernesto Jiménez Caballero. El texto que tengo aquí fue publicado —lo digo para que se ubiquen— en Madrid el 25 de febrero de 1934 en el número cuatro de una revista que se llamaba “F. E.” (Falange Española). Se titula “**Séneca o los fundamentos estoicos del fascismo**”<sup>62</sup>. El hombre que escribe esto es un militante del fascismo, con todas las letras... y dice:

*“[Hay] (...) las dos vertientes del genio de Séneca, el cordobés. Por una vertiente, Séneca resulta como un oriental, como un cristiano primigenio. Por la otra, un perfecto hombre antiguo, pagano, bárbaro. De una ladera, Séneca es el consolador de los débiles, de los doloridos, de las masas, vencidas y decadentes, de almas que poblaban el imperio en sus postrimerías. De otra ladera, Séneca es el revalorizador de lo individual hasta hacer heroica la vida del Sabio. Por un lado, Séneca ve el nihilismo del cosmos. Por otro, sólo salva la **virtud** del héroe para hacer frente a esa nada cósmica.*

*Todo esto —y otras cosas— me ha llevado a pensar muchas veces en el fondo estoico que nutre el actual*

---

<sup>62</sup> JIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto. **Séneca o los fundamentos estoicos del fascismo**. (FE enero de 1934), Cf: <http://laotraeuropa.blogia.com> y [www.filoosfia.org/hem/193/fe0408.htm](http://www.filoosfia.org/hem/193/fe0408.htm)

*Fascismo. Me ha llevado a meditar sobre el fundamento que pudiera tener el Fascismo en las doctrinas de Séneca el cordobés.*

*(...) Yo afirmo que el Fascismo tiene una amplia base estoica en general, y, concretamente: senequista.*

*(...) La concepción que del hombre tiene el Fascismo, como ser dotado para alcanzar las más altas cimas de la Voluntad por medio de ejercicios heroicos, es, en el fondo, la de Séneca. Donde Séneca escribe «el sabio», «el varón fuerte», hay que escribir hoy el «Duce», el «Führer», el «Héroe». Séneca es, mucho antes que Nietzsche, el gran forjador de la voluntad como **poderío**.*

*Ese concepto del «ardito», del «héroe», del «sabio senequista», comportó, en la Roma del siglo I, el mismo concepto de «aristocracia natural», de «realeza natural», que el Fascismo traería al mundo de hoy.*

Antes de llegar a estas muy precisas conclusiones, Jiménez se duele de las “*deformaciones interpretativas, singularistas e incompletas*” que ha tenido Séneca a lo largo de la historia... aunque, al mismo tiempo, hace del filósofo en cuestión la descripción con que suele mostrarlo esa misma historiografía.

¿Quién es Séneca?. Es un hombre enfermizo, “llevado”, como decimos coloquialmente, por el asma y otras enfermedades. Siendo muy niño lo trasladan a la sede del poder imperial y allí empieza a hacer carrera. Después lo excluyen, pero luego lo llaman como preceptor nada menos que de Nerón. No sólo es el preceptor de Nerón sino que mientras Nerón maduró (Nerón empezó a ser emperador siendo adolescente), mientras Nerón llegó a ser Nerón, quienes manejaron realmente el Estado romano fueron un famoso señor a quien llamaban Burro, y el propio Séneca. Este Séneca, desarrolló unos pro-

cesos de apropiación de riquezas, hizo una enorme acumulación de riquezas, todas no muy bien habidas; pero mientras esto hacía, proclamaba que los seres humanos deben desprenderse de los bienes, dineros y riquezas para tener una vida austera... Veamos cómo lo acota el propio Jiménez:

*“La vida misma de Séneca había sido la de «un pecador» a la cristiana. Enfermo, cobarde, adúltero, traidor en ocasiones, solitario, soberbio, esta alma constantemente atormentada luchó de modo desesperado por ponerse a flote, por serenarse, por encontrar una paz divina y una felicidad que era casi la cristiana. Dios para Séneca no fue el Dios cristiano, no estaba en la ultratumba. Pero Séneca, con el instrumento de la «virtud», algo así como el cilicio espiritual de los anacoretas, buscó una consolación inefable, un aniquilamiento final y decisivo, un «nihil admirari», un acallamiento tan absoluto de las pasiones, que Séneca se acercó no sólo al evangelio, a un Dios Padre Todopoderoso, sino a los mismos orígenes orientales del Evangelio: a un paraíso nihilista, al de Buda, al nirvana. Era su esencia cordobesa, oriental, la que a ello le empujaba”.*

Pero el fascista que esto escribe, dice más de su gran Séneca. Éste es el sentido preciso de su “rescate” del preceptor y guía espiritual de Nerón: *“nosotros, fascistas, somos cristianos, pero además fascistas [en lo] más puro del espíritu cristiano que fue sistematizado en los fundamentos del estoicismo de Séneca, a mucha honra español”.*

En este lugar retrotrae el chisme historiográfico de un supuesto intercambio epistolar entre Saulo de Tarso y Séneca que probablemente no se dio, pero *“hubiera podido darse”.* Lo interesante del asunto es que muchas de las epístolas de Pablo (Saulo) de Tarso son calcadas de las obras de Séneca en los planteamientos de sus elementos, incluso, en algunas formulaciones textuales y giros literarios. Puede ser que Pa-

blo sí conoció la obra de Séneca y que de alguna manera ésta lo influyó. Como quiera que haya sido, dice Jiménez:

*“Toda una corriente que empieza en San Pablo y quizá termina en el socialismo actual, quiso ver exclusivamente en Séneca el filósofo de los humildes y los pobres de la vida.*

*Se sabe que es apócrifo el Epistolario cruzado entre Séneca y San Pablo, en los orígenes del Cristianismo. Lo cual lo estudiaron Fléury, en «**Séneque et Saint Paul**», y Aubertín en «**Rapports supposés de Senéque et de St. Paul**». Pero el hecho de que no se escribiera en realidad, no quiere decir que no hubiera podido escribirse idealmente. Tan es así, que los cristianos lo dieron por escrito, y tuvieron de Séneca una veneración cercana a la de un Padre de la Iglesia. San Agustín le enviaba su ardor de milite moral. «Ha hecho por la patria de la tierra lo que no hacemos nosotros por la patria del cielo», escribió en su **Ciudad de Dios** (V, 18) (Walter Burley, en pleno siglo XIV, le creía cristiano a Séneca.) San Jerónimo le llamada maestro Séneca. En el Concilio de Trento se le citó.*

*El cristianismo vio en Séneca todo lo que había en él de defensa ardorosa de lo débil e inválido para esa cosa tan ardua que es atravesar este valle de lágrimas. **Non est delicatares vivere**, había dicho Séneca”.*

No deja de aportarnos, pues, en la tarea de auscultar y comprender el sentido histórico de la formación de las instituciones cristianas, este punto de vista que el fascismo —altivo— proclama.

Como sabemos bien en el Seminario Vigotski, la tendencia contraria a la que Séneca defendía, estaba representada por Epicuro, militante del materialismo y la dialéctica, quien proclamaba que todo cambia, que la contradicción es la ma-



dre del movimiento, que el mundo se puede conocer si conocemos las leyes que lo rigen y que el ser humano puede aportar a modificar el mundo para ponerlo al servicio de nuestra más elevada delectación y goce, si rescatamos nuestra pasión por el conocimiento, si asumimos el placer de conocer... Pero ese no es el tema que hoy nos convoca.

### **18. Filón de Alejandría**

El otro elemento básico de ese proceso de formación de las instituciones cristianas y del cristianismo como religión oficial del imperio, que esta noche estamos proponiendo rastrear en los textos de Engels, tiene que ver con una herencia próxima de un filósofo alejandrino cuyo estudio se nos escapó cuando estábamos estudiando estos temas. Se trata de Filón de Alejandría. Este Filón es tomado y reconocido en ese proceso, con unos elementos que, como verán, resultan claves.

Este aristócrata, formado en el profundo conocimiento del Antiguo Testamento, la literatura (Homero y las tragedias) y la filosofía (los pitagóricos, Platón y los estoicos), sostenía que *“la divinidad de la Ley judía era la base y la prueba de toda filosofía verdadera”* y que la mayor dimensión legal e histórica del Pentateuco podía ser explicada *“de forma alegórica, y que su significado más real y profundo debe ser descifrado a través de esa interpretación”*. Para él, Dios es un ser sin atributos; mejor que la virtud y el conocimiento y superior a la belleza y a la bondad; de tal modo que resulta ser *“un ser tan elevado sobre el mundo”* que requiere una clase de intermediarios *“para establecer un punto de encuentro”* con el mundo. Esas *“tercerías”* son el mundo espiritual de las ideas, tomadas como energías reales, activas, que rodean a Dios como seres que le asisten y no sólo ideas *“en el sentido platónico”*. Esto es, para Filón el *“logos”* (*“imagen divina según la cual las personas son creadas y a través de la cual par-*

*ticipan de la divinidad*). Proclamó la existencia de diferentes grados de inmortalidad, de tal modo que la vida después de la muerte, común a todos los mortales humanos, tiene que ser diferente de la existencia futura de las almas perfectas, cuyo paraíso sólo puede ser la unión con Dios, cuando el individuo ha cumplido con sus obligaciones: *“la veneración de Dios y en el amor y rectitud hacia los otros seres”*.<sup>63</sup>

Se ha dicho que el helenismo, el legalismo romano y la fe judía, marcaron su vida y su pensamiento<sup>64</sup>. Como quiera que haya sido, Filón es un hombre del siglo I (antes de Cristo). Judío acomodado, opuso a la xenofobia del judaísmo palestino de entonces... un espíritu universal: *“Su lengua es el griego. Su ciudad el Imperio Romano”*, se ha dicho de él. Concretó su consigna explícita en el intento de *“unir la religión de Israel, la cultura griega y la ciudadanía romana”*, vale decir lo mismo que el cristianismo alcanzó cuatro siglos después. Sesgado hacia un estoicismo, abierto a las influencias platónicas, planteó la *“incomprensibilidad de Dios”*, la absoluta trascendencia de la naturaleza divina. Todo esto ha sido reputado por la academia como el eje sobre el cual se generaron las ideas de la trinidad.

Engels, al reconocer los aportes de Bruno Bauer, señala cómo, a partir de él *“ya no se puede sostener la leyenda de que el cristianismo surgió íntegro y completo del judaísmo y de que, luego de salir de Palestina, conquistó el mundo con su dogma ya definido en sus lineamientos principales y en su moral”*: es enorme la influencia que *“la escuela filónica de Alejandría y la filosofía vulgar greco-romana —platónica y principalmente estoica— tuvieron sobre el cristianismo, que bajo Constantino se convirtió en religión del Estado”*. Aunque Bauer está lejos de haber definido en detalle todo este proceso, sí sentó las bases para la demostración de que *“el cristianismo no fue*

---

<sup>63</sup> Microsoft ® Encarta ® 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation.

<sup>64</sup> VAZQUEZ, Rodolfo. Génesis del logos en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano. Cf: [biblioteca.itam.mx/estudios](http://biblioteca.itam.mx/estudios).

*importado de afuera —de Judea— del mundo romano-griego e impuesto a éste”, sino que “por lo menos en su forma de religión universal, es producto de ese mismo mundo”.*

Según él, sigue diciendo Engels, el cristianismo como tal “sólo aparece bajo los emperadores Flavios, y la literatura del Nuevo Testamento sólo bajo Adriano, Antonio y Marco Aurelio”, de donde puede concluir que “los lugares en que nació la nueva religión no son Galilea ni Jerusalén, sino Alejandría y Roma”.

### **19. La formación de las instituciones cristianas**

Nos interesa, al dilucidar el asunto de la formación de las Instituciones, tomando como ejemplo y como referente histórico la formación de las instituciones cristianas, ver en ese proceso cómo una incidencia ideológica, suscitada por el conjunto de las relaciones sociales, se concreta *orgánicamente* y determina, en adelante, la formación de los sujetos que el Imperio Romano necesitó.

Tendremos que entender en qué términos pudo concretarse históricamente, el hecho según el cual una religión que venía de un proceso anterior a las sociedades asiáticas, retomando todos los elementos constitutivos de las deidades de las sociedades agrarias, se convirtió en el discurso oficial de Roma; y cómo, de qué manera, con cuáles aristas, Constantino la adoptó como la religión oficial del imperio; y, a partir de ahí, ver los trazos del laberinto de los procesos que —ya dijimos— no sólo afectaron a la “superestructura” de la formación social de la Roma imperial, sino que tocaron a fondo, y de manera directa, sus relaciones de producción.

¿Cómo ocurre ese proceso? ¿Cómo ocurre que la idea de Cristo se concreta en los textos paulinos?, ¿cómo ocurre esa contradicción al interior del cristianismo, que inicialmente no exista como *una* religión cristiana, sino como *múltiples*,

diversas y contrapuestas *corrientes* religiosas fundadas en las teogonías de los dioses agrarios, en vertientes ideológicas, perspectivas políticas y hasta “culturales” que, finalmente se revierten en (el triunfo de) una matriz de generación de sujetos necesarios, ya no al Imperio Romano, sino al orden feudal y, luego, al fascismo y —ahora— al corporativismo (sobre el cual cabalgan las apuestas del “neo” liberalismo)?.

Si leemos atentamente los hechos de los apóstoles veremos, por ejemplo, clarísima la contradicción entre Pedro y Pablo, a propósito, de qué tipo de religión (e iglesia, es decir organización) tendrían que impulsar y por qué medios, entre los gentiles y (o) entre los judíos. Como ya se sabe suficientemente, la postura de Pablo finalmente se impuso, y no la de Pedro; no la de la piedra sobre la que tendría que edificarse la iglesia, sino las de Saulo, un judío nacido en Tarso, en el Asia Menor, ciudadano romano formado en Jerusalén por el rabino Gamaliel en el más estricto celo en la defensa verbal (y armada) del judaísmo.

Este activo militante, aficionado a la caza de cristianos, luego de una crisis histérica, en el camino de Damasco, cambia — como suele suceder— de bando: adopta el alias romano de *Paulus* (Pablo), asumiendo como dirigente de la secta inicial, un trabajo que le lleva a dar *forma orgánica* al movimiento primitivo, y a sentar las bases de su *institucionalización*.

En el llamado “Concilio de Jerusalén”, se impusieron las tesis de este “apóstol de los gentiles”, y es él quien hace la sistematización doctrinaria y aporta el trabajo que devino en organización.

*Paulus* fundó numerosas iglesias locales por todo el Imperio Romano e intentó darles coherencia con sus cartas, que circularon de mano en mano, de copia en copia, de “comunidad” en “comunidad” siendo “ajustadas”, necesariamente y en cada paso, a las urgencias del momento que eran desde luego, apremios políticos, culturales, en la búsqueda de su

propia condición romana, de su aceptación como transposición y anagrama de ciudadanía romana, en el camino de la institucionalidad. Es en este recodo donde el cristianismo se hace y forja, desde el comienzo y —luego— desde los *principios* (de Filón a Paulus, pasando por Séneca) en claves romanas: «*ya no hay judío ni griego; ya no hay esclavo ni libre; ya no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*», podemos leer hoy en Gálatas 3,28.

Históricamente, parece ser que en los textos de Pablo, en particular las epístolas que escribió, son *anteriores* a los evangelios. Aunque esto esté demostrado, es muy importante, además de interesante, que averigüemos cómo ocurre esa simbiosis y ese sincretismo.

## **20. Los dioses agrarios**

Como ya el tiempo se nos está agotando, únicamente voy a dar estas referencias... que inicialmente pueden parecer sólo “curiosidades” acerca de los dioses, figuras y ritos de otras religiones; quiero decir de las *religiones agrarias anteriores al cristianismo*. Veamos, sintetizados, los datos que podemos “bajar” luego en una sencilla consulta al Internet en cualquiera de los buscadores que tengamos “a mano”<sup>65</sup>; entre muchos otros, estos:

**Attis:** «*Nació de una virgen que se llamaba Nana, un 25 de diciembre; tenía una doble divinidad: la del padre dios y la del hijo divino; para la salvación de toda la humanidad, murió crucificado a un árbol. Enterrado, al tercer día unos sacerdo-*

---

<sup>65</sup> Los datos que a continuación se traen, se repiten casi al pie de la letra, en páginas de diferente “calibre”. Las hay de reconocidos investigadores como Pepe Rodríguez y la arqueo-astrónoma y consagrada escultora militante contra el “androcentrismo”, Francisca Martín-Cano Abreu; lo mismo que de personajes serios y más o menos anónimos, o de audaces promotores de desconciertos. Basta, igualmente con introducir en un buscador (por ejemplo Google, cualquiera de estas palabras-claves: “dioses agrarios”, “Mitra”, “Attis”, “Osiris”, etc. Estas son algunas direcciones: <http://es.geocities.com/culturaarcaica>; [www.kindsein.com](http://www.kindsein.com) <http://www.pepe-rodriguez.com>; <http://serrizomatico.blogia.com>; <http://meta-religion.com>; <http://x1mundoateo.blogspot.com>; [www.elalmanaque.com/navidad](http://www.elalmanaque.com/navidad);

*tes encontraron la tumba ya vacía. Su resurrección de entre los muertos se data en un 25 de marzo. Nombrado “Buen Pastor”, “Supremo Dios”, “Hijo de Dios”, “Salvador”, en la religión que en su nombre se instauró, un rito en el cual una comida sagrada (donde el pan representaba el cuerpo de dios y el vino la sangre) y un bautismo por el que “se nacía de nuevo”, daban forma a su identidad colectiva».*

**Dionisio:** *«Nació de una virgen en un pesebre, milagrosamente transformó el agua en vino y produjo otros múltiples milagros; identificado con el carnero y el cordero, se le conocía como “Rey de reyes”, “Unigénito de Dios”, “Redentor”, “Salvador”, “Portador de todos los pecados”, “Ungido”; montado en un burro fue el protagonista de una procesión triunfal. Resucitó de entre los muertos...»*

**Heracles:** *«Nacido en el solsticio de invierno, fue hijo de una mujer que nunca tuvo sexo antes del nacimiento de éste su primer hijo; fue sacrificado en equinoccio de primavera y se conocía como “Salvador”, “Príncipe de la Paz”, “Hijo de todos los justos”, “Unigénito”.»*

**Krishna:** *«Su padre de crianza, Nanda, no era su padre biológico. Nació de la virgen Devaki en una cueva que fue iluminada por una estrella que señaló este acontecimiento, en tiempo en que Nanda se encontraba en la ciudad pagándole los impuestos al rey. Las vacas se inclinaron para adorarlo al momento del nacimiento. El rey Kansa, que lo sabía una amenaza, mandó a buscarlo para matarlo. Sanó leprosos, sordos, ciegos... viajó mucho y murió crucificado. Al morir, descendió a los infiernos, pero... al tercer día ascendió a los cielos y se espera un segundo advenimiento. Es, además, la segunda persona de la trinidad hindú».*

**Mitra:** *«Como puede constatarse en la literatura Védica hindú y en el Zoroastrismo —mensajero de la verdad— era venerado por los persas y por los hindúes y, luego, en Roma. El mitraísmo era ya ancestral mucho antes de que la idea de Cristo fuese*

conocida o difundida. Se sabe que Constantino era fiel de este dios, de tal modo que se ha insinuado que el sincretismo con el cristianismo, además de razones culturales, pudo tener esta marca "personal". Mitra<sup>66</sup>, Hijo del dios, renace cada año poniéndole fin a la oscuridad». Además «Cada primer minuto de todos los 25 de diciembre en el Templo de Mitra los sacerdotes con atuendos blancos encendían velas e inciensos celebrando el nacimiento del Hijo del dios. Mitra nació un 25 de diciembre en una cueva, era hijo de una Madre Virgen (...) descendió del cielo como hombre, salvó a la Humanidad de sus pecados, siendo conocido como "El Salvador" "El hijo de Dios", "El Redentor", "El Cordero de Dios". (...) fue sepultado en una tumba, de la cual resucitó de entre los muertos. Es un evento celebrado anualmente con mucho regocijo durante el comienzo de la primavera (...) Las Sagradas comidas, pan y agua, o pan y vino, son simbólicamente el cuerpo y la sangre del sagrado Tauro, (dios.)» En el mitraísmo «es esencial el Bautismo ("lavado en la sangre del cordero")», pero también «Los Rituales Mitráicos ocasionaban la transformación y salvación de sus adherentes, una especie de elevación del alma hacia una realidad divina».

**Zoroastro:** «Nació de una virgen, fue bautizado en un río, en su juventud asombró con su extraordinaria sabiduría a otros sabios ya adultos; tentado en el desierto por el demonio, le devolvió la vista a un hombre y retó a todos los misterios del cielo, el infierno, la resurrección, el juicio, y la salvación».

**Osiris:** «Nacida de la virgen Isis un 25 de diciembre. Su nacimiento, anunciado por una estrella, fue asistido por unos Reyes magos reconocidos como hombres sabios. Tenía un padre

---

<sup>66</sup> El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Castellana, mostrando la continuidad conceptual, define "mitra" así: **1.** f. Toca alta y apuntada con que en las grandes solemnidades se cubren la cabeza los arzobispos, obispos y algunas otras personas eclesiásticas que tienen este privilegio. **2.** f. Toca o adorno de la cabeza entre los persas, de quienes lo tomaron otras naciones. **3.** f. Cubrecabeza de esa forma que llevaron diversos cuerpos militares antiguos. **4.** f. Dignidad de arzobispo u obispo. **5.** f. Territorio de su jurisdicción. **6.** f. Cúmulo de las rentas de una diócesis o archidiócesis, de un obispo o arzobispo».

terrenal llamado “Seb”. Anubis le hizo pasar por un rito similar al bautismo. Su padre terrenal se llamaba “Seb”. Osiris Viajó extensamente, enseñó a los hombres y pacificó los pueblos por medio de la música, hizo milagros, exorcismos a demonios y sus fieles celebraban su muerte y resurrección cada equinoccio invernal». Hemos encontrado alusiones a que hubo en Roma un culto a Osiris bajo el nombre de “Keristo”, el ungido.

**Buda:** «Nació de la virgen (...) un 25 de diciembre, anunciado por una estrella fue visitado por hombres sabios que le llevaron regalos, a los doce años le enseñaron un templo, fue tentado por el Espíritu del Mal, alimentó a 500 personas a partir de una canasta de biscochos, obligó a sus seguidores a la pobreza».<sup>67</sup>

En el texto “**Historia de Jesús como un mito agrícola**”, Francisca Martín-Cano Abreu, dice: “Los mitos de las religiones agrícolas que estaban vigentes en muchas regiones del universo con mucha anterioridad antes del nacimiento de la era cristiana, siguen exactamente el mismo esquema: los protagonistas de la historia de la agricultura son una Virgen y un hijo-a (paredro) que nace y muere para dar de comer a la humanidad”.<sup>68</sup>

La Madre ha sido llamada: “Afrodita, Aine, Alilat, Anat, Anahita, Asera, Artemisa, Astarté, Asthoret, Astronoe, Axieros, Baalat, Baaltis, Belona, Bendis, Ceres, Cibeles, Cotito, Cuerauápari, Damia, Dana, Demeter, Dictina, Eithinoha, Freia, Grania, Hannahanna, Hercina, Hi’íaka, Inanna, Ishtar, Isis, Ixmucana, Kerri, Krumina, Lusía, Ma, Mari, Milita, Prithivi, Retia, Rhiannon, Rozanizy, Salambó, Sena, Syra, Taitiu, Tanit, Venus, Wekataka, (Virgen María)”.<sup>69</sup> Los datos que aporta sobre la Martín-

---

<sup>67</sup> Fernando Vallejo, en “**La Puta de Babilonia**”, retoma una síntesis semejante. Cf: Páginas 100-103

<sup>68</sup> <http://es.geocities.com/culturaarcaica>

<sup>69</sup> Op. cit



Cano sobre la denominación del paredro son estos: “*Acavister, Atis, Adonis, Amanus, Aranrhod, Ariadna, Axiokersa, Auxesia, Bhavani/Kali, Basa Grande, Baal, Britomartis, Combabo, Cora, Diarmaid, Dumuzi, Dusura, Earles de Desmond, Eshmund, Europa, Ferefata, Galia, Gugalanna, Hipólito, Ixquic, Libera, Lohiau, Lugna, Lúufri, Melqart, Melcario, Milcrato, Misa, Nigola, Onatag, Orión, Osiris/Horus, Pelles, Perséfone, Proserpina, Pwyll, Rod, Robigo, Sabacio, Sandón, Shamin, Tammuz, Telepino, Virbius, Xaratanga, (Cristo/Jesús)*”

La idea, pues, no es quedarnos en señalar —como dicen por ahí— “con mucha rabia” iniquidades, desmanes, excesos, tropelías, arbitrariedades, transgresiones y quebrantamientos que, desde la institución de la iglesia católica, o desde otras instituciones (en otras iglesias cristianas y en otras religiones, sobre todo las monoteístas) cometieron sus oficiantes, a lo largo de la historia. Me refiero a, por ejemplo, el largo (y a veces bello) ensayo de Fernando Vallejo, “**La puta de Babilonia**”<sup>70</sup>, que da cuenta de una investigación exhaustiva y muy precisa sobre estos abusos. Muy bien escrito, digo, y con mucha rabia, con abundantes datos absolutamente verídicos, pero desde un análisis superficial. Porque no se trata sólo de constatar, simplemente, describir y denunciar una impostura o un plagio; no se trata de decir que tales o cuales textos eclesiásticos son el resultado de una vil copia... Es claro, por ejemplo, que muchos de estos mitos que acabamos de mencionar, son *anteriores* históricamente a la idea de Jesús, pero —lo reiteramos— no se trata nunca de *simples copias*. Es necesario explicar el sincretismo, y un sincretismo no se explica desde el Difusionismo o desde el ojo avizor de un excelente cazador de los ladrones de la propiedad intelectual, rondando por la historia. Se trata de explicar *cómo* y *por qué* en unas determinadas relaciones sociales surgen unas concepciones que se concretan, por muchos caminos y en el

---

<sup>70</sup> VALLEJO, Fernando. *La puta de Babilonia*. Planeta; México: 2007.

despliegue de muchos procesos, en estructuras orgánicas, y cómo ellas son cooptadas por el Estado como instituciones... como máquinas de hacer creer.

Esta catástrofe ocurrió, desde la herencia platónica que cabalgó en la derrota de los jonios de buena ley y se propaló, mucho después en las pautas teleológicas del aristotelismo medieval y en los cánones de una metafísica más perniciosa y más delirante que la del propio Platón.

Ello, decimos, señaló un camino en las entrañas del Imperio Romano, en el período específico que va del siglo I de esta era a la decisión política de Constantino, de declarar “religión lícita” al cristianismo mediante el edicto de Milán en el año 313, para convertirla, a los pocos años, en la religión oficial del Estado.

Es necesario explicar cómo ocurrió que las estructuras orgánicas donde, en palabras de Paulus, «*no hay muchos ricos, no hay muchos sabios...*», sin indicios de una clase sacerdotal (semejante a la judía del templo de Jerusalén o a las que eran legión en otros cultos helenístico-romanos)... unas estructuras de apenas una sencilla dirección colegiada a cargo de los ancianos (presbíteros), los «diáconos» o servidores y los “obispos” o supervisores, se convirtieron en *soporte del imperio* y en *base de la formación de los feudos* que llevaron a la disolución de ese mismo imperio.

¿Cómo la peste institucional que carcomió al viejo imperio devino en las instituciones del nuevo imperio cristiano y sus diversas articulaciones medievales? ¿Cómo se concentró en estos obispos la tierra, la riqueza, el poder? ¿Cómo en esos cuatro primeros siglos pudo ocurrir que figuras que adoptaban la forma de personajes carismáticos, apóstoles, profetas y doctores, dieron origen a una enconada cabeza de poder, a una institución, o, mejor, a unas instituciones, donde por encima de las “dotes espirituales” primaban las administrativas? ¿De qué maneras, bajo qué formas y tras qué esencia,

los obispos se convirtieron en funcionarios con poderes “espirituales y administrativos”? ¿Cómo se forjó en esas instituciones su carácter piramidal, articulada al fortalecimiento de otras instituciones civiles básicas para la estabilidad del Imperio Romano, con “*un solo Dios, un solo Cristo y un solo emperador*”?<sup>71</sup> Y, explicar cómo y por qué luego —en la matriz de ese periodo— bajo la penumbra del pensamiento, se edificaron las lenguas y las naciones modernas.

Es esto lo que invitamos a investigar...

### **21. Figura histórica o un Cristo de “carne y hueso”**

El calendario juliano (o romano) era básicamente el calendario egipcio (el primer calendario solar). En aquél, aún se contaban los años desde la fundación de Roma (**ab urbe condita**). Así, hasta bien entrado el siglo IX, la iglesia de Roma estimaba los años transcurridos de acuerdo con esta costumbre, y no existía en el “imaginario” el “*año 1 después de Cristo*”, sino el “*año 754 de la fundación de Roma*”. Luego, en el año 1037 de la fundación de Roma, subió al poder el Emperador Cayo Valerio Aurelio Diocleciano, y éste decidió que se contasen los años a partir de su gobierno. A esta nueva era se le conoció como “era diocleciana”<sup>72</sup> y a la nueva contabilidad del tiempo, como Calendario diocleciano.

Más tarde, en año 1218 de la fundación de Roma o año 182 de Diocleciano, el monje Dionisio el Bajo (“el Exiguo”) que había recibido del Papa Juan I el encargo de ubicar exactamente la fecha de nacimiento de Jesús de Nazaret, a fin de contar los años desde ese acontecimiento, después de “*estu-*

---

<sup>71</sup> Al respecto, véase, por ejemplo: SOTOMAYOR, Manuel y José Fernández Urbina (Coordinadores). **Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo**. Trotta, Universidad de Granada; Madrid: 2006. Especialmente el capítulo III de Juan Antonio Estrada “*Las primeras comunidades cristianas*”; el IV, de Manuel Sotomayor “*Los grandes centros de la expansión del cristianismo*”; el V, de José Fernández Urbiña “*El cristianismo greco-romano*”; el VI, de Ramón Teja “*El cristianismo y el Imperio Romano*” y el VII, de José Fernández Urbiña “*Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano*”. de donde retomamos estos énfasis.

<sup>72</sup> Según el calendario actual, Diocleciano vivió entre 283 y 313.

*diar la Biblia y otros Documentos*” determinó que Cristo había nacido al comenzar el día 25 de Diciembre del año 753 de la fundación de Roma<sup>73</sup>. En consecuencia, a este año le denominó “año 1 antes de J.C.” y al año siguiente, vale decir al año 754 de la fundación de Roma, le llamó “año 1 después de J.C”. Propuso entonces al Papa que el inicio del año fuera el 21 de Marzo “para igualarlo con el equinoccio de primavera”.

Dice Rodrigo Díaz López, en su página Web que “para los cristianos era muy importante determinar con absoluta exactitud la celebración de la fecha de la Pascua. Pero esto no era fácil, ya que tenían que coincidir los cálculos del calendario judío con los del romano (o juliano). De hecho, las dos sedes más importantes de la cristiandad de aquellos tiempos, Roma y Alejandría, discrepaban en la fecha de su celebración”. Como “en el año 526 la diferencia era ya considerable, pues las desigualdades en el cómputo se habían acumulado durante muchos años (...) con objeto de evitar que la pascua fuera festejada en dos fechas distintas, el Papa Juan I encargó a Dionisio el Exiguo (470-550) que hiciera los estudios necesarios para tomar una decisión definitiva” y entonces este monje escita, que residía en Roma, famoso por su erudición “elaboró una tabla de fiestas de Pascua valederas para 95 años, que entraría en vigor después de que acabaran —en el 531— otras que elaboró el obispo Cirilo de Alejandría”. Pero como el patriarca Cirilo “había confeccionado sus fechas de Pascua utilizando como inicio del cálculo la era de Diocleciano”, el Exiguo, lo consideró intolerable, puesto que ese emperador se había convertido al final de su gobierno en un implacable perseguidor de los cristianos. Según cita Díaz López, el Exiguo habría escrito en su obra “**Sobre la Pascua**”: “No hemos queri-

---

<sup>73</sup> Cf. JAY GOULD, Stephen. *Milenio (Guía racionalista para una cuenta atrás arbitraria pero precisa)*. Crítica Grijabo Mondadori; Barcelona: 1998. Pág. 99. Aquí encontramos una crítica a la fascinación por las cuestiones del calendario relativas a las transiciones, tantas veces presentadas en ciclos marcados en “cifras redondas”. El manejo simbólico que surge en la arbitrariedad de las “mediciones” temporales vigentes tiene, en el trabajo de Stephen Jay Gould, una explicación esencial, argumentada desde un riguroso recorrido por la historia del calendario.

*do ligar el cómputo de nuestros ciclos con la memoria de un perseguidor impío de la Iglesia; más bien hemos elegido designar la numeración de los años a partir de la fecha de encarnación de Nuestro Señor Jesucristo”.*

Aunque tres siglos antes se había establecido el 25 de diciembre como la fecha de la “Natividad” de manera que coincidiese con la del dios Mitra, Dionisio le dio continuidad a esta tradición firmemente arraigada en su época con la que se obligaba “a las gentes recién convertidas a olvidarse del dios pagano y a celebrar en ese día la encarnación del Hijo de Dios”.

Estudiando una tabla “en la que aparecerían los emperadores romanos desde adelante hacia atrás, y contando los años que habían gobernado cada uno de ellos, Dionisio fijó la fecha del nacimiento del Salvador en la noche buena del año 753 “**ab urbe condita**” (desde la fundación de Roma)” Pero como “según la tradición religiosa judía, un varón judío no es nombrado ni considerado como parte de la congregación hasta haber sido circuncidado, el octavo día después de su nacimiento”, el primer día del primer año de la era cristiana vendría a ser el uno de enero del año 754 “**ab urbe condita**”<sup>74</sup>.

El Papa recibió esta información alrededor del año 530 d. C. (año 1283 de la fundación de Roma o año 247 de Diocleciano). Sin embargo la difusión del texto de “*Sobre la Pascua*” había comenzado a extender entre las gentes la nueva manera de calcular el tiempo, pero ésta “no se impuso de inmediato, ya que se difundió de un modo lento y extraoficial, hasta que en el 644 fue aceptada por la Iglesia de Inglaterra”. Luego “La Iglesia de Francia la asumió en el 742, y más tarde lo hicieron las Iglesias de Hispania e Italia”. La modificación del calendario, trajo, además, que cada año se afirmara como “A. D.”, es decir como **Anno Domine** (año del señor).

---

<sup>74</sup> De hecho, sólo hasta el año 1691, la Iglesia Católica no comenzó a considerar el año eclesiástico iniciado el 1 de enero; lo hacía teniendo como referencia el 25 de diciembre.

Pero “el Exiguo” cometió un error al determinar la fecha clave. Quienes ponen en cuestión los análisis de Dionisio, argumentan que *“el evangelio de san Mateo (2,1), nos dice que Jesucristo vino al mundo durante el reinado de Herodes el Grande y que éste tardó cierto tiempo —probablemente algo menos de 2 años— en tomar la decisión de acabar con todos los niños de Belén para eliminar a un posible pretendiente al trono (Mateo 2,16)”*. El error de Dionisio radica en que Herodes el Grande murió en el 750 **“ab urbe condita”** y, por lo tanto, Cristo debió nacer en el 748 o 749, uno o dos años antes. Además, el Exiguo, no tuvo en cuenta que *“Augusto César gobernó con su verdadero nombre, Octavio, durante cuatro años”* lo cual altera de nuevo los cálculos... Pero, Dionisio, que no se percató de su equivocación, entregó los resultados al Papa...

Todo esto ubicaría necesariamente al Nacimiento del nazareno en el año 6 antes de Cristo.

Aquí no se trata de hacer un mal chiste y afirmar que, según parece, Cristo nació varios años antes del nacimiento de Cristo, y agregar que, incluso, algunos autores (basándose en otros datos) calculan que las probabilidades se extienden *“desde el año 8 antes de J.C. (año 746 de la fundación de Roma) hasta el año 4 antes de J.C. (año 750 de la fundación de Roma)”*.

Para lo que quiero precisar en esta noche, tampoco vale la pena recabar en las implicaciones del hecho según el cual más adelante, en el contexto del siglo XVI, frente a la Reforma de Lutero, Gregorio XIII, un hombre de férrea disciplina, recordado *“principalmente por su aceptación de las matanzas de protestantes en París, el día de San Bartolomé”*, hubiese hecho cumplir los Decretos del concilio de Trento y reformado el calendario Juliano cuando en 1582, ordenó que el día siguiente a Octubre 4, fuese el 15 de Octubre, de tal modo que, por ejemplo, Santa Teresa de Jesús —muerta el 4 de

Octubre de 1582— fuera enterrada, al día siguiente... el 15 de Octubre (risas)... porque durante la noche de su velorio en Alba de Tormes, se produjo desde Roma un asalto al calendario con un salto de diez días.

Quería mostrarles con este episodio, no sólo la fuerza que tenían las decisiones de la institución de la iglesia y la figura institucional del Papa, pues hay algo más perentorio: partiendo de las inconsistencias que acabo de mencionar, hay quienes creen importante negar la existencia misma de la figura *personal* de Cristo.

A nuestro modo de ver, el problema no estriba en dilucidar si Jesús de Nazaret existió como persona (“de carne y hueso”) o no, por ejemplo como el hijo putativo del carpintero que se enteró, con estoicismo (y comprensión por las urgencias de su esposa) de la noticia según la cual ella estaba embarazada de un arcángel que había estado de visita... Nos interesa, en cambio, ver *tendencias* históricas, establecer qué pasa con ese proceso: cómo se generan los planteamientos, las tesis, los componentes que recogen todos esos elementos que las sociedades agrarias habían producido y que habían producido las sociedades que estaban montadas en una formación social llamada “asiática”, para hacer la transición hacia el predominio de la sociedad esclavista romana y el Imperio Romano y, luego, cómo todo ello se convierte en el encabalgamiento de las instituciones de la feudalidad. ¿Qué pasa allí? ¿Por qué? ¿Cómo ocurrió? ¿Cómo se formaron, allí, en este proceso, esas instituciones? Son las preguntas que hacemos... y no, si la figura de Jesús, además de esta dimensión histórica que estamos enunciando, tuvo una existencia real, una existencia “de carne y hueso”...

Concordemos con Michel Onfray cuando dice que importa poco saber si Ulises, Zaratrustra o Jesús existieron... si “vivieron físicamente, en carne y hueso, en un tiempo dado y en un

*lugar específico*” porque *“lo que sí es cierto”* es que no se puede negar su existencia *“conceptual”*<sup>75</sup>.

Dice Onfray que la existencia de Jesús no ha sido verificada históricamente. Ningún documento de la época, ninguna prueba arqueológica, ninguna certeza permite llegar a la conclusión, hoy en día, de que hubo una presencia real que mediara entre dos mundos y que invalidara uno nombrando al otro. Pero, la idea de Jesús funciona; ella *“articula una visión del mundo, una concepción de lo real, y una teoría del pasado pecaminoso y del futuro en la salvación”*. Esto es así aunque no haya tumba, ni sudario, ni archivos... y apenas pueda encontrarse *“un sepulcro que, en el año 325, inventó Santa Helena, la madre de Constantino, muy inspirada, pues le debemos igualmente el descubrimiento del Gólgota y el del **titulus**, el pedazo de madera que llevaba inscrito el motivo de la condena de Jesús”*.

Insistamos: que Flavia Iulia Helena hubiese encontrado realmente o no la “Vera Cruz”, y que en su búsqueda hubiese ordenado demoler sólo “de paso” el templo erigido a Venus en el monte Calvario para mandar cavar en él hasta que le dieran la noticia del hallazgo de la reliquia... nada agrega o quita al peso simbólico de esta construcción, ni a su peso institucional.

Nada quita ni pone a la existencia simbólica (e institucional) de Jesús que —como argumento— se muestre también *“una pieza de tela cuya fecha, por medio del carbono 14, demuestra que data del siglo XIII de nuestra era, de modo que sólo un milagro hubiese podido lograr que envolviera [más de mil años antes] el cuerpo de Cristo”*. En el mismo rango quedarían *“las tres o cuatro vagas referencias muy imprecisas en los textos antiguos —Flavio Josefo, Suetonio y Tácito—”* que, en relación a este asunto podremos encontrar. Nada agrega en

---

<sup>75</sup> ONFRAY, Michel. *Tratado de ateología*. Anagrama; Barcelona: 2006. Las citas que se traen a continuación, salvo indicación contraria, corresponden a este bello texto.



uno u otro sentido que las copias que desenterremos hayan podido ser hechas *“algunos siglos después de la pretendida crucifixión de Jesús”*...

La figura de Jesús, su presencia (sobre todo la institucional) tiene *“la misma validez que el Fuego de Heráclito, la Amistad de Empédocles, las Ideas platónicas o el Placer de Epicuro”*. No queda —al respecto— otro camino (serio) que dejar que *“los amantes de los debates imposibles diluciden la cuestión de la existencia de Jesús”* para que nos podamos dedicar a *“los temas que importan: ¿qué contiene la construcción llamada Jesús?, ¿para hacer qué? (...) ¿con el fin de servir a cuáles intereses?”*... o, incluso: *“¿cómo adquirió consistencia el mito?, ¿cómo evolucionó la fábula a través de los siglos?”*.

A estas preguntas de Onfray, las podemos retomar. Ellas caminan en la perspectiva que devela el origen de *esta* institución y —por lo tanto— nos permiten pensar y empezar a explicar no precisamente *“cómo las instituciones generan la historia”* sino cómo la historia genera a las instituciones y... *por qué* esto ocurre.

El razonamiento de Onfray es impecable e implacable:

*«Las respuestas a esas preguntas exigen que demos un rodeo por un decimotercer apóstol histórico, Pablo de Tarso; por un “obispo de relaciones exteriores”, como se hacía llamar Constantino, también autor de un golpe de Estado exitoso; y por sus seguidores, Justiniano, Teodosio, Valentiniano, que alentaron a los cristianos a saquear, torturar, asesinar y quemar bibliotecas. La historia coincide con la genealogía de nuestra civilización, desde el ectoplasma invisible hasta los plenos poderes del fantasma que se extendió sobre un imperio y luego sobre el mundo».*

El recorrido es exacto: *“La historia comienza envuelta en brumas, en Palestina, prosigue en Roma, y después en Bizan-*

*cio, entre las riquezas, el boato y la púrpura del poder cristiano; reina aún hoy en millones de espíritus formateados por esa increíble historia construida en el aire, con improbabilidades, imprecisiones y contradicciones, que la Iglesia impone desde siempre por medio de la violencia política”.*

Nada agregará al debate, planteado en los términos en que lo hacemos, constatar que *“los documentos [institucionales] existentes son en su mayoría falsificaciones llevadas a cabo con habilidad”*; aunque sea importante tener en cuenta su decurso:

*«Las bibliotecas quemadas, los continuos saqueos de vándalos, los incendios accidentales, las persecuciones y los autos de fe cristianos, los terremotos, la revolución de los medios de impresión que desplazó el papiro en favor del pergamino y permitió a los copistas, sectarios fanáticos de Cristo, elegir entre los documentos rescatables y los prescindibles, las libertades que se tomaron los monjes al establecer las ediciones de autores antiguos en las que agregaron lo que hacía falta con miras a la consideración retrospectiva de los vencedores, constituyen más de un motivo de trastorno filosófico».*

Un asunto debe quedar claro y es esencial en nuestra indagación: *“El archivo cristiano es el resultado de una elaboración ideológica”*. Por ejemplo: nada impide y todo obliga al copista medieval que *“se asombra de la ausencia en el texto de alguna mención de la historia en la que cree, de buena fe [y entonces] agrega un pasaje de su puño y letra, sin vergüenza o complejos y sin imaginarse que actúa mal o que inventa una falsedad, puesto que en esas épocas no abordaban los libros con el ojo de nuestros contemporáneos obsesionados por la verdad, el respeto a la integridad del texto y el derecho de autor...”*.

## 22. Adjudicar características humanas a las relaciones sociales

En esta línea de análisis hay unas hipótesis de Engels que — finalmente— quisiera poner en consideración...

En las sociedades primitivas el ser humano ya preguntaba y hacía las preguntas esenciales, sobre todo la pregunta “¿por qué?”. Pero el desarrollo de la ciencia no había dado suficientes elementos para dar una respuesta adecuada a eso; entonces hizo una reflexión en la que le *adjudicó* a la naturaleza sus propias características. En esta perspectiva, llegó a creer que la naturaleza “sentía”, tenía “voluntad”. Eso, incluso quedó en el lenguaje como una carga: decimos “trueno”, “relampaguea”, “llueve”, formulaciones en las cuales suponemos que “alguien” (un sujeto) llueve, truena o relampaguea... le adjudicamos, a la naturaleza, voluntad, pensamiento, acción de sujeto. Así nació el *animismo* y los referentes mágicos. La hipótesis de Engels sobre esto, es una hipótesis muy interesante.

Cuando aparece la sociedad dividida en clases y surge el Estado, aparece la necesidad de formar los sujetos en clave del Estado. Éste, es —hay que decirlo— el lugar de las *instituciones*; de “eso” que Althusser denominó “aparatos del Estado”, cuya naturaleza tenemos que estudiar más a fondo si pretendemos explicar cómo se forman los sujetos en las sociedades divididas en clases.

Engels demuestra cómo este proceso está ligado al establecimiento de la *propiedad privada*. Con la propiedad privada surge el mercado, y con el mercado —obviamente— las mercancías. Así, entonces, es por las *relaciones sociales* por las que hay que preguntar. Pero las relaciones sociales, en tiempos del animismo, son explicadas y comprendidas por el ser humano de la misma manera que él explicó la naturaleza: le adjudicó —a las relaciones sociales— las características del ser humano. En este razonamiento, las instituciones son su-

jetos y “hacen”, por sí mismas, por sí solas. Así, a la pregunta “¿de dónde sale la riqueza?”, la respuesta es “el mercado la hace o la produce”. ¿Cómo se consigue el dinero? Pues... se compra una mercancía a un precio y se vende a otro, de tal modo que es el mercado el que finalmente “hace la plata” y la riqueza. De este modo, la explotación queda eliminada de la búsqueda y permanece oculta... la evidencia la encubre: se la come el animismo....

Ya hemos estudiado eso suficientemente.

En estas sociedades, que se van perfilando como sociedades de clases ocurre que, el mismo mecanismo que estaba en la magia, se trae y empalma hacia las relaciones sociales. Ése, es el origen de los pensamientos y de las construcciones que llevan a la producción de estos dioses agrarios, de los que hemos hablado (y de todas esas religiones que los “enmarcan”).

No se trata, reiteramos, de discutir la existencia física de Jesús el Nazareno, o de negarla. Independientemente de eso hay que pensar y explicar la presencia de lo “crístico” en la historia, y la manera como el cristianismo se forjó y devino en institución del poder; cumpliendo la tarea junto a otras máquinas de hacer creer. En la línea que el texto de Michel Onfray permite abrir, reiteramos que no discutimos si Cristo existió “físicamente” o no, puesto que *“lo que sí existe es el cristianismo”*. Ubiquemos dónde, cuándo, cómo y por qué el cristianismo empezó a existir y devino como “institución esencial”.

Tal como lo acabamos de decir, en los textos de Engels que estamos invitando a estudiar, se muestra cómo el cristianismo empieza con Pablo, que retoma elementos de Séneca, mientras su doctrina retoma también y con anterioridad elementos de Filón y del estoicismo.

Engels lo dice con claridad: el cristianismo fue un fenómeno de masas, ¿de cuáles masas? ...de las masas perseguidas, de los excluidos, de los esclavos, de los parias. Fue, en sus orígenes, un fenómeno de masas, que —como doctrina— retoma del estoicismo no la tesis fina del estoicismo, su dimensión esencial, sino su Vulgata, tanto como toma de Filón no lo “fino” de su pensamiento sino la Vulgata. El cristianismo toma de allá y cuece acá...

¿Qué ocurrió antes de todo eso...? Antes, no existía —como lo hemos dicho— una religión cristiana, sino muchas y múltiples manifestaciones de *expresiones religiosas contradictorias entre sí*. Engels dice que, en esto, se parecen mucho el cristianismo al socialismo... Cuando surge el socialismo, surgen diferentes corrientes, diferentes vertientes que se organizan en sectas. ¿Cuál era el “verdadero” socialismo?

El *socialismo científico* surgió en pugna contra el *socialismo utópico* y otros “socialismos”, sobre todo con ése que “no tiene ni tendrá lugar”.

Para hacer esta historia de cómo el cristianismo se constituyó en la doctrina que hoy conocemos en las iglesias cristianas contemporáneas, y rastrear las articulaciones de las pugnas que le dieron origen, avanzando hasta explicar la generación de las instituciones cristianas... tenemos hoy muchas fuentes, incluso las oficiales. Aquí tengo ésta: es la “**Historia de los papas**” una obrita de divulgación elaborada por Rafael Ballester<sup>76</sup>, un pulcro y apasionado español de los años cincuenta. Veamos el ordenamiento de su discurso: La **ecclesia** cristiana y las primeras persecuciones, donde cuenta toda la “narrativa” de las persecuciones hasta Nerón y demás... con sus acentos. Luego, hace la reseña de los primeros sucesores de Pedro, y cuenta la historiografía, peculiaridades de la persecución bajo Trajano, dando cuenta también

---

<sup>76</sup> BALLESTER, Rafael. **Historia de los papas**. Bruguera; Barcelona: 1972.

de las nuevas modalidades en las persecuciones. A continuación, empieza el segundo capítulo: *“La iglesia y las herejías”*, en torno a la pugna de las diferentes posiciones que sobre la figura de Cristo se levantaron. Por ejemplo cómo Adriano decía “no”, sobre el asunto de la trinidad... asumiendo la misma posición que luego tendrían los musulmanes, para quienes Mahoma no es un dios, sino el mero profeta... Profeta sí; y hasta *el* profeta, también... pero un *hombre común y corriente*. En el mismo sentido y antes que los mahometanos, Trajano decía *“Jesús, el profeta, no es dios”*. Después, el manualito de Ballester, muestra otras divisiones en torno a ese planteamiento, valga por muestra: *“¿qué tan humano es Jesús?, ¿qué tan hombre se hizo Dios?”*.

Y así... vamos encontrando datos que permiten inicialmente<sup>77</sup> describir y, luego, explicar el proceso que nos interesa.

El debate sobre qué de su naturaleza humana le aportó María a Cristo, se liga al problema de la trinidad y se deriva en matices celebérrimos que dieron origen a tendencias no sólo ideológicas sino a propuestas orgánicas y a diferentes características de las instituciones que, en adelante re-forjaron o intentaron refundar su orden institucional... Es posible ver, bajo esa información, cómo se fueron matizando los procesos reales, forjando una estructura, un pensamiento, una concepción, una superestructura... digámoslo así, que formaron una institución, unas claves institucionales muy templadas, muy fuertes, que se manifestaron incluso en el lenguaje...

Por ejemplo: ¿saben ustedes de dónde viene la palabra “liturgia”? “Liturgia” era sencillamente un *“acto público”*; el concepto de liturgia, en sus orígenes, definía a un acto público; pero entonces, y a partir de la hegemonía que instaura la

---

<sup>77</sup> Un buen contraste de la versión oficiosa que hace Ballester, puede leerse en el punto de vista de las iglesias cristianas pentecostales expuesto en *“La Historia de la Iglesia Cristiana”*, escrita por Jesse Lyman Hurlburt, con un preámbulo de Daniel A. Poling.(Editorial vida; Florida: 1991)

iglesia (católica) bajo la forma de institución, el único acto público reconocido es el de su propia liturgia, vale decir sus propios actos públicos, que —finalmente— la diferencian de otras instituciones y de otras opciones religiosas.

Algo semejante ocurre con el concepto de la “**ecclesia**” y lo “eclesiástico”: La “**ecclesia**”, era el “foro”, el espacio, pero no sólo el físico, de la democracia; pero desde el poder, los poderdantes de la nueva institución, imponen una metonimia bárbara y convierten la “iglesia” en una institución, ya no el foro de todos... después esa institución será el sujeto del beneficio y la base del feudo. Con la palabra “sinagoga” ocurrió el mismo proceso, pero no alcanzó el vuelo suficiente en las esferas del poder para convertir su referente en sujeto del interés y la ganancia. Que aún subsista como referente del significante “iglesia”, el edificio y la organización, es apenas una muestra de este decurso histórico.

### ***23. Preguntar por la formación y vigencia de las instituciones***

Traigo otras preguntas: ¿Cómo explicar a la luz de esto que estamos diciendo sobre la formación de las instituciones cristianas, la presencia y vigencia de las instituciones burguesas? ¿Cómo devinieron de las instituciones feudales? ¿Cómo pudieron concretarse a partir de la decisión política de Constantino<sup>78</sup>?

---

<sup>78</sup> Flavio Valerio Constantino, nació en la actual Serbia. Hijo del prefecto del jefe militar de la Guardia Pretoriana (que llegaría a ser el emperador Constancio) y una tabernera, era un **henoteísta** solar (reconocía *una* divinidad suprema a la vez que otras inferiores a ella) que consideraba al Sol, Dios romano, como manifestación visible de un Dios Supremo invisible, principio del Universo. Dijo haber visto en una arboleda de Apolo, al Dios Sol, en el 310, año en que derrotó a Maximiliano. Pero dos años después, en la víspera de una batalla contra Majencio, soñó que Cristo también se le aparecía para orientarle grabar las dos primeras letras de su nombre (*XP* en griego) en los escudos de sus tropas. Al día siguiente, según la leyenda, vio una cruz superpuesta en el sol y las palabras “*con esta señal serás el vencedor*”. Derrotó a Majencio en la batalla del Puente Milvio, cerca de Roma. No hubo prisioneros... Como el Dios cristiano le había proporcionado la victoria, ordenó la tolerancia del cristianismo en el Imperio Romano, y luego restituyó a la Iglesia los bienes confiscados y acre-

Constantino, hasta poco antes de morir no se había querido bautizar y lo terminó bautizando el Arrianismo, la fracción contraria a la que había sido su aliada. Constatamos en éste y otros manuales, cómo el primer Concilio de la iglesia no lo cita el Papa, sino el emperador, este emperador no bautizado (por tanto no miembro de la iglesia)... Esto que parece una anécdota insulsa, dejó huellas que se hicieron institucionales, que incidieron en la caída del imperio de Occidente. Este innegable entrelazamiento de política y religión tuvo repercusiones no sólo en las instituciones de la iglesia cristiana, sino en el curso de la historia, en sus despliegues políticos y, también, en el carácter de la sociedad, de las formaciones sociales que aletargaron al mundo por un milenio...

*“La rivalidad existente entre las capitales de Roma y Constantinopla, desde que Constantino trasladó el centro de gravedad del Imperio a la ciudad del Bósforo, no hizo sino agudizarse a medida que el patriarcado de Roma ganaba en prestigio e influencia en toda la Iglesia occidental, con el papa como evidente centro de poder político, como sucesor de san Pedro, como autoridad religiosa suprema”.<sup>79</sup>*

El prestigio del patriarcado de Roma, dejó de ser sólo prestigio y sus instituciones hicieron creer lo que los sujetos medievales tuvieron que creer, para que el feudalismo fuera posible.

No transcurrió un siglo completo desde la victoria de Constantino y la presencia del lábaro<sup>80</sup> en el cielo para iluminar la masacre del puente Milvio, con la que nace el Cristianismo como religión oficial del Imperio... cuando ya éste (Imperio Romano de occidente) se hizo trizas. El proceso siguiente, en

---

centó el patrimonio de la Institución que le tendió la mano... (Cf: Microsoft ® Encarta ® 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation).

<sup>79</sup> Ob. Cit.

<sup>80</sup> Una bandera con el signo de Cristo “visto en el cielo” por el nuevo emperador antes del combate que definió su rango en la historia.



términos cristianos y desplegando sus instituciones, es el del Imperio Carolingio.

Al otro lado, el Imperio bizantino se desarrolló no ya como Imperio Romano propiamente dicho sino como una entidad histórica que también condujo a la feudalidad. Para decirlo exactamente: en una y otra vertiente, el poder formó las instituciones feudales... y ese proceso ocurre de tal manera que en, el seno de estas formaciones sociales, las instituciones feudales se fueron sembrando, produciendo y sosteniendo en sus entrañas elementos que llevarán al nacimiento de la burguesía.

Hay en relación con esto dos textos que hacen un buen ejercicio. Uno, es de Max Weber, que liga el fenómeno de la ética protestante como concepción “súper estructural” de lo que van a ser las relaciones de producción capitalistas<sup>81</sup>. El otro es de un dirigente de la Democracia Cristiana italiana que se llama Amintori Fanfani<sup>82</sup>, y también hace el mismo estudio profundizando en ello.

Nuestra pregunta es ¿cómo las instituciones que se formaron desde Constantino, bajo la protección y el interés de Constantino, y trascendieron la Edad Media, mutaron en instituciones burguesas?

A tal punto es cierto eso, al menos en la *forma*, en la manera de presentarse los fenómenos que, no sólo la propia academia, reconoce a esta sociedad burguesa como una sociedad con “*un fundamento grecolatino y cristiano*”. El señor Bush, por ejemplo, dice ser representante de una línea cristiana, blanca y occidental. Él declaró: “*Estoy impulsado por una misión de Dios. Dios me diría: George, ve y combate a esos terroristas en Afganistán, y lo hice. Y Dios me diría: George, ve y*

---

<sup>81</sup> WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sarpe; Madrid: 1984.

<sup>82</sup> FANFANI, Amintore. *Capitalismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*. Ediciones Rialp, S. A.; Madrid: 1958 (*Cattolicismo, e protestantesimo nella formazioni storica del capitalismo*. Societá Edityrice. Milano 1944)

*acaba con la tiranía de Irak, y lo hice*".<sup>83</sup> Nada tiene de extraño que Bush haya escuchado en sueños, o en medio del **delirium tremens** a Dios, a la manera como Constantino sintió un llamado similar, aunque todos sepamos cuáles son los intereses y a qué magnates escucha (entre otros los del petróleo vinculados a su administración) y ha favorecido, en primer término, su cruzada...

Como ven, esta discusión sobre el problema de las instituciones a la luz de nuestra crítica al Institucionalismo, nos ha permitido poner de presente de qué manera las instituciones existen como *formas* de los aparatos de Estado y le resultan "funcionales" a éste.

Nos quedan unos puntos por desarrollar:

**Primero:** la gran pregunta ¿cómo el cristianismo recoge y sintetiza los elementos esenciales de las religiones agrarias?

Sólo un referente que muestra el método: ¿Por qué la celebración del nacimiento de Cristo se impone para el día 25 de diciembre? La respuesta que dice que ello es así por una concesión que hizo Constantino a los paganos, es apenas un camino señalado para entender el sentido de las instituciones cristianas. Lo mismo ocurre con los datos que hemos reseñado sobre esa fecha y de cómo era la del Sol (el equinoccio de invierno cuando las noches son más largas, los días más cortos) donde esos pueblos le hacían un homenaje al Dios Sol, rogándole que por favor volviera a salir porque la vida con frío y en la obscuridad sería muy dura.

Todo lo dicho aquí sobre estos dioses que nacen el 25 de diciembre, debe ser explicado con una hipótesis superior a la hipótesis difusionista de la "copia". Que la fecha escogida dé

---

<sup>83</sup> Periódico **El Colombiano**. 9 de Octubre de 2005. (La frase de la semana).

También: [noticias123.com.ar/andres-repetto-desgrana-la-actualidad-internacional-en-su-nuevo-libro.html](http://noticias123.com.ar/andres-repetto-desgrana-la-actualidad-internacional-en-su-nuevo-libro.html); y [www.whitehouse.gov/news/releases/2005/12/20051214-1.es.html](http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/12/20051214-1.es.html)

cuenta de un proceso adjunto y complementario en el mundo simbólico que tiene eficacia en la realidad, es sólo un indicio de la eficiencia y el sentido histórico de las instituciones como máquinas de hacer creer.

Del 25 de diciembre a la primavera, media un cambio completo en el ciclo lunar, hasta el primero de enero... así que todas las sociedades agrarias, todas, desarrollaron una serie de ideas que el cristianismo *sincretizó* primero y luego desplegó por el mundo donde se hizo hegemónico, concretando un esquema cronométrico que hay que dejar claro. Y esto, lo repito, no es un problema de una fábula sin sentido, de unos embusteros, de unos tipos que se inventaron unos cuentos porque simplemente quieren o quisieron engañar a la humanidad, como creen algunos.

Digamos de contera, que la cuestión religiosa no se resuelve con la persecución, como creen los anarquistas.

**Segundo:** Los acontecimientos que llevaron al triunfo de Constantino y la instauración del Cristianismo como religión imperial, son reseñados en el apartado “Historia Universal (Dos millones de años sobre la tierra)” de La Enciclopedia de Ciencias Sociales Mentor Interactivo, con una buena dosis de eufemismos, de este modo concreto:

*“Para imponer sus reformas, Diocleciano (285-305 a. C.) acentuó el carácter absolutista y autoritario del imperio, al que dividió en cuatro regiones gobernadas por dos emperadores, él y Maximiano (286-310 a. C.), y dos césares, Constancio Cloro y Galerio (305-311 a.C., los cuales debían suceder automáticamente a los emperadores. Diocleciano abdicó en el año 306 a. C. y obligó a Maximiano a que también lo hiciera. Los dos césares pasaron a ser augustos y se nombraron dos nuevos césares. Pero la muerte de Constancio desató las ambiciones y arruinó la tetrarquía. Al poco tiempo fueron seis los pretendientes que lucharon por el trono, hasta*

*que Constantino (306-337 a. C.), hijo de Constancio, logró imponerse a los demás (...) Siguió una política favorable a los cristianos al practicar libremente su religión (edicto de Milán, 313 a.C.), y convocó el concilio de Nicea (325 a. C.), en el cual se condenó la herejía arriana".<sup>84</sup>*

Insisto: ¿Cómo, históricamente, fue posible el golpe de Estado y el sibilino proceso que llevó a Constantino a liquidar la tetrarquía y hacerse finalmente con todo el poder en un eficiente juego de alianzas, contra-alianzas, desacatos, traiciones y "falsaciones" que culminaron con su victoria en la famosa batalla y la subsiguiente masacre sobre el puente Milvio?<sup>85</sup>

Este hombre<sup>86</sup> pudo velar con el lábaro a ese otro símbolo terrible que marcó el carácter de los nuevos tiempos: su ingreso triunfante a la ciudad exhibiendo, en señal de victoria, la cabeza de Majencio, mientras el cuerpo del degollado permanecía en el río donde se había ahogado tratando de huir. Preguntamos... ¿Cómo esta imagen pudo concretar en un gesto obscuro un proceso que la historiografía oficial resultó legitimando tanto como a las degollinas que desde allí se derivaron? ¿Cómo una historia criminal<sup>87</sup> hizo a la historia y a la histeria subsiguientes? ¿Cómo ocurre ese proceso político, económico que lleva a la adopción de la religión cristiana como religión oficial del Estado pasando los perseguidos a convertirse en feroces perseguidores? ¿Cómo ocu-

---

<sup>84</sup> NAVARRO, Joaquín (director de la obra). **Mentor Interactivo Enciclopedia de Ciencias Sociales**. Editorial Océano; Barcelona: 2007. Pág. 811

<sup>85</sup> Para una descripción de los eventos del Puente Milvio, véase: **La puta de Babilonia**, ya citada.

<sup>86</sup> Así caracteriza a Constantino el teólogo y filósofo alemán Karlheinz Deschner en el tomo primero de su monumental **"Historia Criminal del Cristianismo"** (Editorial Martínez Roca): *"Ese monstruo Constantino, ese verdugo hipócrita y frío, que degolló a su hijo, estranguló a su mujer, asesinó a su padre y a su hermano político, y mantuvo en su corte una caterva de sacerdotes sanguinarios y serviles, de los que uno sólo se hubiera bastado para poner a media humanidad en contra de la otra media y obligarlas a matarse mutuamente"*.

<sup>87</sup> Véase: DESCHENER, Karlheinz. **La historia criminal del cristianismo** (12 tomos). Ediciones Martínez Roca. Barcelona: 1991. Para la descripción de los acontecimientos del Puente Milvio: tomo uno.

rre eso? ¿Qué lleva a la creación de instituciones como el Santo Oficio?, ¿cómo ocurre eso y al servicio de qué y cómo “funciona”? ¿Cómo se forman y se forjan sus instituciones?

Son preguntas muy importantes que hay por resolver si hemos de entender el asunto, si hemos de explicar cómo esas instituciones se transformaron después en las instituciones democrático-burguesas.

#### ***24. Una nota final a propósito de las instituciones y la conciencia del tiempo***

Ahora sí, para terminar ésta que va siendo ya una larga exposición, quiero hacer un énfasis final sobre una “inquietud” que plantearon algunos compañeros en la “antesala” de esta intervención. Preguntaron por el asunto del manejo del calendario y la administración del tiempo; quieren precisar por qué funcionó la apuesta de Dionisio el Exiguo y se impuso el calendario Gregoriano y, sin embargo, no ocurrió así con el que la burguesía propuso e intentó imponer bajo el poder de la Revolución Francesa.

De nada valieron las pretensiones de científicidad del mecanicismo ingenuo que, además, con mucha poesía, hizo una propuesta lírica para medir el tiempo queriendo barrer todo recuerdo de pareceres enfeudados... el calendario plebeyo republicano francés fracasó... se atascó en el tiempo que quería referenciar de otra manera... Veámoslo:

1) Cuando Carlos Marx escribió *“La historia se repite —la primera vez como tragedia, y la segunda como farsa—*”, lo hizo en **“El 18 Brumario de Luis Napoleón”**; allí entregó las claves de cómo se analiza un régimen político dando cuenta de la lucha de clases que ocurre “abajo” y “arriba”, en el conjunto de la práctica social. 2) Los marxistas, cuando definen un Régimen Político o un Sistema de Estado que avanza haciendo contrarrevolución, o en el intento de liquidar con-

quistas alcanzadas por las clases más avanzadas en un periodo histórico, suelen denominarlo y especificarlo como un “**Termidor**”. 3) Uno de los más bellos y duros testimonios de una huelga proletaria, desplegada en todas sus contradicciones, fue presentada por Emile Zola en su novela **Germinal**. Sin embargo, pocos recuerdan y muchos no saben que “Brumario”, “Germinal” y “Termidor”, son los nombres de tres meses del *calendario republicano*, conquistado e impuesto por la Revolución francesa.

Un poeta mediocre, fatuo e intrigante, amigo de Marat y enemigo de Robespierre, votó la muerte de Luis XVI y pidió la cabeza de los girondinos... se pasó a los jacobinos y tomó partido por los Indulgentes; como orador brillante que era, lloró a Marat en un discurso “*que causó gran impresión*”. Este Fabre d'Églantine, fue secretario del Ministerio de Justicia y diputado en la Convención Nacional, donde aseguró un puesto en la comisión que creó y propuso el calendario con el cual la burguesía revolucionaria intentó eliminar “*todas las influencias religiosas*” del calendario para “*hacerlo universal*”<sup>88</sup>.

De su pluma, que también falsificaba decretos y producía lánguidas obras en las que intentaba dar cuenta de la realidad política, surgieron los nombres para los meses que, en consonancia con las estaciones, sembraban como referentes del tiempo a fenómenos naturales, pero también a eventos o productos de la agricultura. La comisión de la que participaron matemáticos y astrónomos<sup>89</sup>, eliminó los nombres que aludían a viejos poderes personalizados (como Julio y Augusto). Así, los meses de otoño (con la terminación *-aire*) fueron *Vendémiaire* (vendimiario)<sup>90</sup>, *Brumaire* (brumario)<sup>91</sup>,

---

<sup>88</sup> Estos datos y los subsiguientes se tomaron, literalmente, de la presentación que de este tema hace la popular **Wikipedia**, **La Enciclopedia libre**, en los artículos sobre el calendario republicano francés y Fabre d'Églantine. Están disponibles en <http://es.wikipedia.org/wiki>

<sup>89</sup> El matemático Gilbert Romme, los astrónomos Joseph-Jérôme de Lalande, Jean-Baptiste-Joseph Delambre y Pierre-Simon Laplace.

<sup>90</sup> Del latín *vindemia* (“vendimia”), a partir del 22, 23 ó 24 de septiembre.

*Frimaire* (frimario)<sup>92</sup>. Los meses del invierno (con la terminación *-ôse*), fueron nombrados como *Nivôse* (nivoso)<sup>93</sup>, *Pluviôse* (pluvioso)<sup>94</sup>, *Ventôse* (ventoso)<sup>95</sup>. Los meses de la primavera, recibieron los nombres (con la terminación *-al*) de *Germinal* (germinal)<sup>96</sup>, *Floréal* (floreale)<sup>97</sup>, *Prairial* (pradeale)<sup>98</sup>. En Verano (terminados en *-idor*), se optó por *Messidor* (mesidor)<sup>99</sup>, *Thermidor* (termidor)<sup>100</sup>, *Fructidor* (fructidor)<sup>101</sup>.

Desde luego que, en lugar de “asociarse un santo a cada día, como ocurre en el calendario de la Iglesia católica”, se los relacionó “con una planta, un animal o una herramienta”. Así discurrían por el año estos referentes, signando los días, entre otros cientos: **Raisin, Safran, Cheval, Balsamine, Carotte, Brocoli, Vache, Lichen, Tonneau, Tabac, Groseille, Cerase, Coton, Moulin...** el día de la uva, el azafrán, el caballo, la balsamina, la zanahoria, el brócoli, la vaca, el liquen, el tabaco, la grosella, la cereza, el algodón, el molino...

Lejos de las menciones honoríficas a las ya viejas deidades (martes, día de Marte; lunes, día de la Luna, domingo, día del “Domini”, señor...), cada uno de los diez días de las décadas (serie de diez días que reemplazaron a las semanas) se llamaron sencillamente: *primidi, duodi, tridi, quartidi, quintidi, sextidi, septidi, octidi, nonidi, décadi*.

Quiero llamar la atención sobre este aspecto: muchas veces hemos constatado que las pretensiones de universalidad del pensamiento burgués suelen estrellarse contra su propio

---

<sup>91</sup> Del francés **brume** (“bruma”), a partir del 22, 23 ó 24 de octubre.

<sup>92</sup> Del francés **frimas** (“escarcha”), a partir del 21, 22 ó 23 de noviembre.

<sup>93</sup> Del latín **nivosus** (“nevado”), a partir del 21, 22 ó 23 de diciembre.

<sup>94</sup> Del latín **pluviosus** (“lluvioso”), a partir del 20, 21 ó 22 de enero.

<sup>95</sup> Del latín **ventosus** (“ventoso”), a partir del 19, 20 ó 21 de febrero.

<sup>96</sup> Del latín **germen** (“semilla”), a partir del 20 ó 21 de marzo.

<sup>97</sup> Del latín **flos** (“flor”), a partir del 20 ó 21 de abril.

<sup>98</sup> Del francés **prairie** (“pradera”), a partir del 20 ó 21 de mayo.

<sup>99</sup> Del latín **messis** (“cosecha”), a partir del 19 ó 20 de junio.

<sup>100</sup> Del griego **thermos** (“calor”), a partir del 19 ó 20 de julio.

<sup>101</sup> Del latín **fructus** (“fruta”), a partir del 18 ó 19 de agosto.

proceso y condición. De este modo, este calendario que quería levantarse contra la imposición de dogmas y la sacralización del tiempo que se daban (y aún se dan en las claves de una religión impuesta), creyó ver —en la naturaleza— la “neutralidad y la universalidad”. Lo que, de hecho, era peculiar, *particular* y hasta *parroquial* para Francia, se tomó como una descripción “universal”, válida para otras latitudes (¿qué tal podría funcionar, y lo menciono sólo por muestra, el “Thermidor” helado de Tunja, Noruega o la Patagonia, o... el “Frimario” en las costas del trópico? Como se ve, el *mecanismo* mediante el cual se toma como universal el dato de la parroquia, que tanto se proclama en las manías de las nuevas metódicas, de ciertas etnografías, no es una pretensión tan “nueva” para el pensamiento liberal...

Desde luego que la eliminación de las semanas y la imposición de las décadas (diez días) para ajustarse al sistema decimal, trajo como consecuencia una intensificación de la explotación de los trabajadores que tuvieron menos días de descanso, tal como fueron —también— escasos los festivos (aunque sí enormemente simbólicos) en el lapso que va del 17 ó 18 al 22 ó 23 de septiembre: La **Fête de la vertu** “Fiesta de la Virtud” el 17 o 18 de septiembre, la **Fête du Génie** “Fiesta del Talento” el 18 o 19 de septiembre, la **Fête du travail** “Fiesta del Trabajo” el 19 o 20 de septiembre, la **Fête de l’Opinion** “Fiesta de la Opinión” el 20 o 21 de septiembre, la **Fête des Récompenses** “Fiesta de las Recompensas” el 21 o 22 de septiembre, la **Fête de la Révolution** “Fiesta de la Revolución” el 22 o 23 de septiembre. )

El verdadero aspecto programático, lo era *incrementar la base de la acumulación*: el aumento de la *plusvalía*. Por eso, lo que aparecía como una medida inocente o simbólica, llevaba a incrementar el tiempo de trabajo y a reducir el del descanso, tal como se está haciendo por estos días de “neo”



liberalismo rampante, despojado del vuelo lírico de sus malos poetas...

Pero ni la incoherencia (lógica e ideológica) anterior, ni esta consecuencia social, tuvieron mucho que ver con la derrota de la apuesta subjetivamente revolucionaria de buenas intenciones que la burguesía levantó para desterrar de la conciencia del tiempo el influjo del simbolismo religioso reaccionario. En realidad su "arquitectura" fue sometida a la aplastante "lógica material" de la lucha de clases: el Calendario que nació por decreto de la Convención Nacional Revolucionaria controlada por los jacobinos, fue aplicado

*"en Francia y sus colonias americanas y africanas hasta que Napoleón abolió su uso oficial el día 1 de enero de 1806 (de hecho la medianoche del 10 de nivoso del año XIV, es decir, el 31 de diciembre de 1805, poco más de 12 años después de su introducción) como una manera de **eliminar los signos de democracia republicana**, ya que se había autoproclamado Emperador de los Franceses en diciembre de 1804 y había creado la nueva nobleza imperial durante el año 1805"*

y ambos conceptos eran "incompatibles con la naturaleza de este calendario".

Napoleón necesitaba, también una reconciliación con el papado y la iglesia. Los réditos de su maniobra fueron claros: "consiguió una cierta tolerancia al devolver las festividades civiles y religiosas de la Iglesia católica".

En la reseña de Wikipedia encontramos ésta, para nosotros, bella constatación: el Calendario Republicano francés "se volvió a implantar brevemente tras el derrocamiento de Napoleón, y fue usado también por la efímera Comuna de París".

En resumen, al hacer la discusión que esta noche hemos propuesto, vamos buscar:

**Uno**, la crítica al Institucionalismo;

**Dos**, llenar el vacío que dejamos en nuestro rastreo del proceso de construcción del pensamiento determinista (en el salto que va de Alejandría a la llamada “Edad media” y después al Renacimiento);

**Tres**, la crítica al Difusionismo, al Funcionalismo y al Eclecticismo

**Cuatro**, entender que el problema de la “superestructura” no es un problema sencillo y simple, ni es un problema de intuiciones, ni de chismosos, ni de oportunistas, ni de falsificaciones, sino uno muy profundo que nos proporciona los elementos para explicar cómo, contra los escalofríos de Hayek y sus discípulos... la sociedad se construye; pero también

**Cinco**, encontrar las claves de cómo operan las leyes que determinan el “desenvolvimiento” de la sociedad, a pesar de las instituciones... llevando hasta las últimas consecuencias la tesis según la cual el factor que *“en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real”*.

Muchas gracias...

(Aplausos)

## Bibliografía

1. ADORNO, Th. W. et al. **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Barcelona; Grijalbo: 1973
2. AMÍN, Samir. **Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales**. Cuadernos Anagrama; Barcelona: 1974
3. AYALA ESPINO, José. **Instituciones y economía (Una introducción al Neoinstitucionalismo económico)**. Fondo de Cultura Económico. México: 1999.
4. BALLESTER, Rafael. **Historia de los papas**. Bruguera; Barcelona: 1972.
5. BERBER, Peter. **Introducción a la sociología: una perspectiva humanista**. Limusa: 1992.
6. BERGER, P. y Luckman, T. **La construcción social de la realidad**, Amorrortu; Buenos Aires: 1986.
7. DESCHENER, Karlheimz. **La historia criminal del cristianismo** (12 tomos). Ediciones Martínez Roca. Barcelona: 1991.
8. ESTRADA ÁLVAREZ, Jairo. **Notas sobre e Neoinstitucionalismo**. [WWW.espaciocritico.com/articulos](http://WWW.espaciocritico.com/articulos)
9. FANFANI, Amintore. **Capitalismo y protestantismo en la génesis del capitalismo**. Ediciones Rialp, S. A.; Madrid: 1958 (Cattolicismo, e protestantesimo nella formazioni storica del capitalismo. Società Editrice. Milano: 1944).
10. GODELIER, Maurice; Marx, Engels. **Sobre el modo de producción asiático**. Ediciones Martínez Roca. Barcelona: 1975.
11. GOODIN, R. **The theory of institutional design**. Cambridge University Press; Cambridge: 1996.
12. HARRIS, Marvin. **Antropología cultural**. Alianza Editorial. Madrid: 1998.
13. HARRIS, Marvin. **El desarrollo de la teoría antropológica**. Siglo XXI, Madrid 1983.
14. HAYEK, Friedrich A. von. **Derecho legislación y libertad, una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política**.
16. HURLBURT, Jesse Lyman. **La Historia de la Iglesia Cristiana**. Editorial vida; Florida: 1991

17. JEPPEPERSON, Ronald. **“Instituciones, efectos institucionales e Institucionalismo”** en: Walter Powell y Paul J. DiMaggio (Comp.). **El Nuevo Institucionalismo en el análisis organizacional**. Fondo de Cultura Económica. México. de 1999.
18. JAY GOULD, Stephen. **Milenio (Guía racionalista para una cuenta atrás arbitraria pero precisa)**. Crítica Grijabo Mondadori; Barcelona: 1998
19. JIMÉNEZ CABALLERO, Ernesto. **Séneca o los fundamentos estoicos del fascismo**. (FE enero de 1934).  
<http://laotraeuropa.blogia.com>
20. KALMANOVITZ, Salomón. **Las instituciones colombianas en el siglo XX**. Alfaomega (Con el auspicio del Banco Santander y Corfinsura). Bogotá D. C.: 2001.
21. LEVI-STRAUSS, Calude. **Antropología estructural**. Eudeba; Buenos Aires: 1972
22. MACHADO, Absalón et al **“La Academia y el sector rural 5”**. Centro de Investigaciones para el Desarrollo CID. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.2005.
23. MARTÍN URIZ, Ignacio. **Crisis económicas del siglo XX**. Aula abierta Salvat; Madrid: 1985
24. MARX, CARLOS y Federico Engels. **Obras escogidas** en tres tomos (tomo II). Editorial Progreso; Moscú: 1981.
25. MARX, Carlos y Federico Engels. **Sobre la religión**. Editorial Cartago Buenos Aires: 1959. Traducido de la versión en inglés preparada por el Instituto de Marxismo-Leninismo (1955)
26. MARX, Carlos. **El capital**. Fondo de Cultura Económica. México, 1975. Tomo segundo, sección tercera, capítulo XIII.
27. Microsoft ® Encarta ® 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation.
28. NAVARRO, Joaquín (director de la obra). **Mentor Interactivo Enciclopedia de Ciencias Sociales**. Editorial Océano; Barcelona: 2007.
29. NORTH, D. **Instituciones, cambio institucional y desempeño económico**, Fondo de Cultura Económica; México: 2006.
30. ONFRAY, Michel. **Tratado de ateología**. Anagrama; Barcelona: 2006.
31. PARRA, Bernardo. **Seminario “Gestión de grupos económicos”**. [www.virtual.unal.edu.co/cursos](http://www.virtual.unal.edu.co/cursos)

32. PÉREZ PÉREZ, Gabriel y Valencia E. Laura. **El Neoinstitucionalismo como Unidad de Análisis Multidisciplinario. Actualidad Contable** FACES Año 7 N° 8, Enero-Junio 2004. Mérida. Venezuela. (85-95)
33. POPPER, Karl. **La lógica de la investigación científica**. Téchnos; Madrid: 1973.
34. POWELL, Walter y Paul J. DiMaggio (Comp.) **El Nuevo Institucionalismo en el análisis organizacional**. Fondo de Cultura Económica. México. de 1999.
35. PRIGOGINE, Ilya. **Las leyes del Caos**. Crítica. Barcelona: 2007
36. RAWLS, John. **Teoría de la Justicia**. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.
37. RIVAS LEONE, José Antonio. **El Neoinstitucionalismo y la revalorización de las instituciones**. Cf: Reflexión Política: año 5 n° 9 junio de 2003 ISSN 0124-0781 IEP - UNAB (Colombia).
38. **RONCAGLIOLO, Santiago**. La cuarta espada. **Debate: 2007**.
39. SOLÉ, Carlota. **Modernidad y modernización**. Antrhopos: Barcelona: 2001.
40. SOTOMAYOR, Manuel y José Fernández Urbina (Coordinadores). **Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo**. Trotta, Universidad de Granada; Madrid: 2006.
41. VALLEJO, Fernando. **La puta de Babilonia**. Planeta; México: 2007.
42. VALLEJO MONDRAGÓN, Federico y Wilson Delgado Moreno. **“Gobernanza y asimetrías de poder. Una mirada desde la Teoría Institucionalista al Estado de los Derechos de Primera Generación en el Valle del Cauca 1997-20041”**. Cf: [www.pedagogiydialectica.org](http://www.pedagogiydialectica.org). Link: Investigación en curso/asimetrías del poder.
43. VALLEJO OSORIO, León **“Guantes para la mano amoral”**. [www.pedagogiydialectica.org](http://www.pedagogiydialectica.org)
44. VALLEJO OSORIO, León. **Asesinos del asombro**. Lukas editor, Revista *Pedagogía y dialéctica*; Medellín: 2007
45. VALLEJO OSORIO, León. **Hacer creer (Instituciones, orden simbólico y ley positiva)**. Libro en preparación.
46. VALLEJO OSORIO, León. **Pésimos remedios (observaciones sobre la crisis: capitalismo, tasa de ganancia, gerencia**

- estratégica, postmodernidad y corporativismo**). Lukas Editor, Revista *Pedagogía y dialéctica*; Medellín: 2005.
47. VALLEJO OSORIO, León. **Por otros medios**. Ceid-Adida; Medellín: 2006
  48. VALLEJO OSORIO, León. **Un traje “neo” para el soberano liberal**. Lukas Editor; Medellín: 1999.
  49. VALLEJO OSORIO, León. **“Sobrevivientes del arca”**. Lukas Editor; Medellín: 2001
  50. VAZQUEZ, Rodolfo. **Génesis del logos en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano**. Cf: [biblioteca.itam.mx/estudios](http://biblioteca.itam.mx/estudios).
  51. WEBER, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Sarpe; Madrid: 1984.
  52. YOUNG, Peiton; *The Economy as a Complex Evolving System, vol. III*, Lawrence E. Blume and Steven N. Durlauf, eds. Oxford University Press, 2003.
  53. ZULETA, Estanislao **Tres culturas familiares en Colombia**. En: **Ensayos selectos**. IDEA; Medellín: 2004
  54. ZURBRIGGEN, Cristina. **Estado, empresarios y redes rentistas durante el proceso sustitutivo de importaciones en Uruguay**. Tesis doctoral en Ciencias políticas. Facultad para las ciencias sociales y conductuales de la Universidad de Tübingen.
  55. <http://laotraeuropa.blogia.com> y [www.filoosfia.org/hem/193/fe0408.htm](http://www.filoosfia.org/hem/193/fe0408.htm)
  56. <http://meta-religion.com>; [www.elalmanaque.com/navidad](http://www.elalmanaque.com/navidad); [www.kindsein.com](http://www.kindsein.com)
  57. <http://readalyc.uaemex/redalyc/pdaf/110>
  58. <http://sapiens.ya.com> y [www.idoneos.com](http://www.idoneos.com)
  59. <http://serrizomatico.blogia.com>
  60. <http://www.pepe-rodriguez.com>
  61. <http://x1mundoateo.blogspot.com>
  62. <http://es.geocities.com/culturaarcaica>
  63. [www.virtual.unal.edu.co/cursos/economicas/2006930/pdfgestion](http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/economicas/2006930/pdfgestion)
  64. [WWW.wikilearning.com](http://WWW.wikilearning.com) (© 2005, de Graciela Paula Caldeiro).

**II.**  
**LA MARCA**  
**Y OTROS TEXTOS**  
**DE FEDERICO ENGELS**

## ***ENGELS A MARX SOBRE "LA MARCA"***

**Londres, 8 de diciembre de 1882**

Para comprender del todo el paralelo entre los germanos de Tácito y los pieles rojas norteamericanos, he hecho algunos extractos de tu Bancroft. El parecido es por cierto tanto más sorprendente por cuanto el método de producción es tan fundamentalmente diferente: aquí, cazadores y pescadores sin ganadería ni agricultura, allá pastores nómadas en tránsito a la agricultura. Ello demuestra justamente cómo en esta etapa el tipo de producción es menos decisivo que el grado en que, dentro de la tribu, se hayan disuelto los viejos lazos sanguíneos y la primitiva comunidad sexual. De no ser así, los thlinkets de la ex América rusa no podrían ser la exacta contraparte de las tribus germánicas; y con mayor razón tus iroqueses. Otro enigma resuelto en este libro es, que a pesar de que las mujeres están recargadas con la mayor parte del trabajo, se les tiene gran respeto. Además, he hallado la confirmación de mi sospecha de que el *Jus Primae Noctis* [derecho a la primera noche] que se encuentra originalmente entre los celtas y eslavos, es un resto de la antigua comunidad sexual: subsiste en dos tribus muy distantes y de razas diferentes, para el hechicero, en cuanto representante de la tribu. He aprendido mucho en este libro, y en lo que respecta a las tribus germánicas tengo suficiente por ahora. Dejo Méxi-



co y Perú para más adelante. He devuelto el libro de Bancroft, pero he tomado el resto de las cosas de Maurer de todas las cuales dispongo ahora. Tuve que revisarlas para redactar mi nota final sobre la Marca, que será bastante extensa y con la cual todavía no estoy satisfecho a pesar de haber vuelto a escribirla dos o tres veces. Después de todo, no es chiste resumir su origen, florecimiento y decadencia en ocho o diez páginas. Si tengo tiempo te la enviaré para que me des tu opinión. En cuanto a mí, me será agradable desembarazarme de esto y volver a las ciencias naturales.

Es gracioso ver cómo surgió la concepción de lo sagrado en los llamados pueblos primitivos. Lo que es originalmente sagrado es lo que conservamos del reino animal: lo bestial; las «leyes humanas» son una abominación tan grande en relación a esto como lo son respecto del evangelio de la ley divina.

### **Londres, 15 de diciembre de 1882**

Acompaño el apéndice sobre la *Marca*. Ten la bondad de devolvérmelo el domingo, para que pueda revisarlo el lunes (no pude terminar hoy la revisión final).

Creo que la opinión que aquí expongo, acerca de las condiciones del campesinado en la Edad Media y el surgimiento de una *segunda* servidumbre a partir de mediados del siglo XV, es en conjunto incontrovertible. He confrontado todos los pasajes principales con Maurer, hallando *apoyadas y más, con pruebas*, casi todas las afirmaciones que hago en el artículo, mientras que algunas de ellas son exactamente opuestas a las de Maurer, pero o bien éste no da pruebas o se refiere a un período del que no se trata. Esto se aplica en particular a la *Fronhofe* [tierras sometidas a servidumbre feudal], Vol. IV, conclusión. Estas contradicciones surgen en Maurer:

1) de su hábito de juntar pruebas y ejemplos correspondientes a todos los períodos; 2) de los remanentes de su inclinación legalista, la que siempre se abre camino cuando se trata de entender un *proceso*; 3) de su descuido por la función desempeñada por la *fuerza*, y 4) de su prejuicio iluminista, de que a partir de la noche medieval *debe* seguramente haber tenido lugar un continuo progreso hacia cosas mejores (lo que le impide ver, no sólo el carácter contradictorio del progreso real, sino también los retrocesos particulares).

Verás que mi escrito no es en modo alguno de una pieza, sino un trabajo de remendón. El primer borrador era todo de una pieza, pero desgraciadamente incorrecto. Dominé la documentación sólo por grados, y esta es la razón por la cual está hecho a pedazos.

Incidentalmente, la reintroducción general de la servidumbre fue una de las razones por la cual no pudo desarrollarse industria alguna en Alemania en los siglos XVII y XVIII. En primer lugar, estaba la división invertida del trabajo entre las *guildas*; la opuesta que en la manufactura. El trabajo se dividía *entre las guildas*, en lugar de dividirse dentro del taller. En Inglaterra, en esta etapa, se produjo una migración hacia el territorio exterior a la *guilda*; pero en Alemania esto fue impedido por la transformación de la población rural y de los habitantes de las villas de mercados agrícolas en siervos. Pero esto terminó por provocar también el colapso final del comercio de *guildas*, tan pronto como surgió la competencia de la manufactura extranjera. Aquí no me referiré a las demás razones que, combinadas con ésta, mantuvieron el atraso de la manufactura alemana.

(...)

**Londres, 15 de diciembre de 1882**

El punto acerca de la desaparición total de la servidumbre — legal o realmente— en los siglos XIII y XIV es para mí el más importante, porque anteriormente tú expresaste una opinión diferente. En la región de la margen derecha del Elba, la colonización demuestra que los campesinos *alemanes* eran libres. Maurer admite que, en Schleswig-Holstein, en aquella época «todos» los campesinos habían recobrado su libertad (quizá después del siglo XIV). También admite que en el sur de Alemania fue justamente en este período que fueron mejor tratados los siervos. En la baja Sajonia sucedió más o menos lo mismo (por ejemplo los nuevos *Meier* [arrendatarios] que en realidad eran enfiteutas<sup>102</sup>). Se opone a la opinión de Kindlinger, según la cual la servidumbre *surgió* en el siglo XVI. Pero el que después de esto haya sido nuevamente reforzada, apareciendo en una segunda edición, me parece indudable. Meitzen da la fecha en que vuelven a ser mencionados los siervos en Prusia oriental, Brandeburgo y Silesia: mediados del siglo XVI; Hanssen da lo mismo para Schleswig-Holstein. Al denominar a ésta una forma más *suave* de la servidumbre, Maurer tiene razón si se la compara con la de los siglos X y XI, en que todavía seguía la antigua esclavitud germánica, y también comparada con los poderes legales que tenía entonces y siguió teniendo más tarde el señor — según los Libros de derecho del siglo XIII— sobre sus siervos. Pero comparada con la situación real de los campesinos en los siglos XIII y XIV y, en Alemania del Norte, en el XV, la nueva servidumbre no fue otra cosa que un alivio. ¡Especialmente después de la guerra de los Treinta Años! También es significativo que, mientras en la Edad Media los grados de servitud y servidumbre son innumerables —al punto de que *Der Sachsenspiegel* abandona todo intento de hablar de *egenlüde Recht* [Derecho sobre los siervos]— los mismos se

---

<sup>102</sup> La figura del derecho romano de la enfiteusis, era una especie de “arrendamiento a perpetuidad”. Entregaba a los enfiteutas la explotación de las tierras públicas a cambio de una “retribución” pecuniaria.

simplifican notablemente después de la guerra de los Treinta Años.

(...)

**Londres, 22 de diciembre de 1882**

Estoy contento de que en lo que respecta a la historia de la servidumbre hayamos «procedido de acuerdo», como se dice en el lenguaje de los negocios. Es seguro que, la servidumbre y la prestación de servicios, no son una forma exclusiva del Medioevo feudal; las encontramos en todas o casi todas partes donde los conquistadores hacen que los antiguos habitantes cultiven la tierra (vg. en Tesalia, en la remota antigüedad). Este hecho me ha conducido a error a mí y a muchos otros en lo que respecta a la servidumbre en la Edad Media; se estaba demasiado inclinado a fundarla simplemente sobre la conquista, la que todo lo tornaba tan claro y fácil. Véase, entre otros, a Thierry.

La situación de los cristianos en Turquía durante la culminación del viejo sistema semifeudal turco fue algo parecida.

(...)

## *LA MARCA*<sup>103</sup>

En un país como Alemania, en que una buena cantidad de la población vive de la agricultura, es necesario que los trabajadores socialistas y por su intermedio los campesinos, sepan cómo el actual sistema de propiedad rural —tanto la de vasta como la de pequeña extensión— ha surgido. Es necesario confrontar la miseria de los trabajadores agrícolas de la época presente y la servidumbre hipotecaria de los pequeños campesinos, con la antigua propiedad común de hombres libres en lo que era entonces en verdad su «patria», la libre posesión de todo en virtud de la herencia.

Presentaré, en consecuencia, un breve boceto histórico de las condiciones agrarias primitivas de las tribus germanas. Unos pocos trazos de éstas han sobrevivido hasta nuestro tiempo, pero a través de toda la Edad Media sirvieron como base y tipo de todas las instituciones públicas, y afectaron al conjunto de la vida pública, no sólo en Alemania, sino también en el norte de Francia, en Inglaterra y Escandinavia. Y, con todo, han sido tan completamente olvidadas, que recientemente G. L. Maurer tuvo que descubrir su real importancia.

Dos hechos fundamentales, que surgieron espontáneamente, gobiernan la historia primitiva de todas, o casi todas las naciones: el agrupamiento de la gente de acuerdo al parentesco y la propiedad primitiva del suelo. Y así ocurrió entre los alemanes. Como trajeron desde Asia el método de agrupamiento por tribus y **gens**, ya en el tiempo de los romanos dispusieron su orden de batalla de tal manera que los emparentados entre sí permanecieran siempre hombro a hombro, este agrupamiento rigió también la partición de su nuevo territorio al este del Rin y al norte del Danubio. Cada tribu se

---

<sup>103</sup> “Marca”, era una antigua comunidad alemana. Engels escribió este texto como un breve esbozo sobre la historia del campesinado alemán desde los tiempos antiguos, como suplemento de la primera edición alemana de su obra “Del socialismo utópico al socialismo científico”.

asentó en la nueva posesión, no de acuerdo a la fantasía o el azar, sino, como lo declara expresamente César, según las relaciones de **gens** entre los miembros de la tribu. Un área particular fue asignada a cada uno de los grupos mayores estrechamente emparentados, y sobre ésta, a su vez, las **gens** individuales, incluyendo cada una un cierto número de familias, se radicaron en aldeas. Un número de aldeas aliadas formaban una centena (*hundred*, en antiguo alemán *hantari*, en antiguo escandinavo *heradh*). Un número de centenas formaba un *gau* o condado. La suma total de los condados era el pueblo mismo.

La tierra que no era tomada en posesión por la aldea quedaba a disposición de la centena. Lo que no era asignado a ésta quedaba para el condado. Toda la tierra que aún no se había distribuido —generalmente una vastísima extensión— constituía la posesión inmediata del pueblo entero. Es así que en Suecia hallamos la coexistencia de todos estos estadios de la propiedad en común. Cada pueblo tenía su tierra común (*bys almänningar*), y después de ésta estaba la tierra común de la centena (*harads*), las tierras comunes del condado (*lanas*) y finalmente la tierra común del pueblo. Esta última, cuya pertenencia se atribuía al rey como representante de toda la nación, era llamada por eso *Konungs almänningar*. Pero todas éstas, incluso las tierras reales, eran llamadas, sin distinción, *almänningar*, tierra común.

Esta antigua distribución sueca de la tierra común, con su diminuta subdivisión, corresponde evidentemente a un estadio posterior del desarrollo. Si realmente alguna vez existió en Alemania, desapareció rápidamente. El rápido incremento de la población condujo al establecimiento de una cantidad de aldeas hijas en la *marca*, es decir, en la vasta extensión de tierra asignada a cada aldea madre individual. Estas aldeas hijas formaban una sola asociación de marca con la aldea madre, sobre la base de derechos iguales o res-

tringidos. De ahí que hallemos por doquier en Alemania, cuando la indagación se remonta al pasado, un número más grande o más pequeño de aldeas unidas en una asociación de marca. Pero estas asociaciones estaban, por lo menos al principio, sometidas a las grandes federaciones de marcas de la centena, o del condado. Y, finalmente, el pueblo, como un todo, originariamente formaba una sola asociación de marca, no sólo para la administración de la tierra que quedaba en posesión inmediata del pueblo, sino también como una corte suprema sobre las marcas locales subordinadas.

Hasta el tiempo en que el reino de los francos sometió a la Alemania del este del Rin, el centro de gravedad de la asociación de marca parece haber estado en el *gau* o condado; el condado parece haber sido la unidad de la asociación de marca. Porque solamente según esta suposición resulta explicable que después de la división oficial del reino, tantas marcas extensas y antiguas reaparezcan como condados. Luego pronto comenzó la decadencia de las antiguas marcas extensas. Con todo, incluso en el código conocido como *Kaiserrecht*, el «Derecho del Emperador» de los siglos XIII y XIV, por regla general una marca incluye a seis o doce aldeas.

En tiempos de César por lo menos una gran parte de los alemanes, a saber, los suevos, que aún no se habían establecido de manera fija, cultivaban sus tierras en común. Por analogía con otros pueblos podemos dar por cierto que esto se hacía de manera que las *gens* individuales, cada una de las cuales incluía una cantidad de familias estrechamente emparentadas, cultivaba en común la tierra que les fuera asignada, que era cambiada de un año a otro, y dividían los productos entre las familias. Pero después que los suevos, hacia los comienzos de nuestra era, se hubieron establecido en sus nuevos dominios, este sistema cesó rápidamente. De todos modos, Tácito (ciento cincuenta años después de César), sólo menciona el cultivo del suelo por familias indivi-

duales. Pero la tierra de cultivo sólo les pertenecía a éstas durante un año. Cada año era nuevamente dividida y redistribuida.

La manera como esto se hacía puede verse aún en la época presente en el Mosela y en el Hockwald, en las llamadas **Gehoferschaften**. Allí el total de la tierra bajo cultivo —arable y de pastoreo—, aunque no cada año, sino cada tres, seis, nueve o doce, es restituido y parcelada después en una cantidad de **Gewann** o área, de acuerdo a la situación y las cualidades del suelo. Cada *Gewann* es dividido a su vez en tantas partes iguales —franjas largas y angostas— como solicitantes hay en la asociación.

Estas son divididas por sorteo entre los miembros, de modo que cada uno de ellos recibe una porción igual en cada **Gewann**. En la época presente las particiones se han tornado desiguales por las divisiones entre herederos, las ventas, etcétera; para el total de la participación antigua aún provee de la unidad que determina la mitad, un cuarto o un octavo de las participaciones. La tierra inculta, los bosques y los campos de pastoreo, constituyen todavía una posesión común para el uso común. El mismo sistema primitivo prevaleció hasta comienzos de este siglo en las llamadas asignaciones por sorteo (**Loosgüter**) del palatinado del Rin en Bavaria, cuyos cultivos han pasado desde entonces a ser propiedad privada individual. Las **Gehoferschaften** encuentran también cada vez más conveniente abandonar como anticuada la práctica de la redistribución periódica y transformar la propiedad cambiante por la propiedad privada estable. De este modo, la mayor parte de aquéllas, si no todas, han desaparecido durante los últimos cuarenta años, para ceder su lugar a las aldeas con campesinos propietarios que utilizan en común los bosques y las tierras de pastoreo.

La primera porción de tierra que pasó a ser propiedad privada de los individuos, fue aquella en que se levantaba la



casa. La inviolabilidad de la morada, esa base de toda libertad personal, fue transferida de la caravana de las tiendas nómadas a la choza del labriego radicado, y gradualmente se transformó en un derecho completo de propiedad en la heredad. Esto había ocurrido ya hacia el tiempo de Tácito. La heredad del germano libre, ya entonces debió haber sido excluida de la marca, resultando así inaccesible a sus funcionarios, un lugar seguro de refugio para los fugitivos, como lo hallamos descrito en las regulaciones de las marcas de épocas posteriores, y, en cierta medida, incluso en las *leyes Barbarorum*, las codificaciones del derecho consuetudinario tribal de los germanos, redactadas desde el siglo V al VIII. Porque la santidad de la morada no fue el efecto sino la causa de su transformación en propiedad privada.

Cuatrocientos o quinientos años después de Tácito, de acuerdo a los mismos textos jurídicos, las tierras de cultivo eran también la propiedad hereditaria, aunque no absoluta, de los campesinos individuales, que tenían el derecho de disponer de ella para la venta o cualquier otro medio de transferencia. Las causas de esta transformación, hasta donde nosotros podemos alcanzar a descubrirlas, son de dos clases.

En primer término, desde el comienzo hubo en Alemania, a la par de las compactas aldeas ya descritas, otras en que, aparte de las heredades, los campos también eran excluidos de la comunidad, y eran parcelados entre los campesinos individuales como propiedad hereditaria. Pero esto ocurría solamente ahí donde la naturaleza del lugar, por así decirlo lo imponía: en angostos valles, y en estrechas y planas elevaciones entre pantanos, como en Westfalia; posteriormente, en el Odenwald, y en casi todos los valles alpinos. En estos lugares la aldea consistía, como ahora, de moradas individuales dispersas, circundada cada una del campo que le correspondía. Una redistribución periódica de las tierras de

cultivo resultaba en estos casos casi imposible, y de esta manera solamente quedaba dentro de la marca la tierra inculta circundante. Cuando, posteriormente, el derecho a disponer de la heredad por transferencia a una tercera persona adquirió importancia, aquellos que eran propietarios libres de sus campos se hallaron en una posición ventajosa. El deseo de alcanzar estas ventajas puede haber inducido a que en muchas de las aldeas en que subsistía el sistema de la propiedad común de la tierra, se abandonara el sistema consuetudinario de la partición y se transformaran las participaciones individuales de los miembros en propiedad absoluta hereditaria y transferible.

Pero, en segundo lugar la conquista llevó a los germanos a territorio romano, donde, durante siglos, el suelo había sido propiedad privada (la propiedad ilimitada del derecho romano) y donde el pequeño número de conquistadores posiblemente no pudiera extirpar del todo una forma de propiedad tan profundamente arraigada. La conexión de la propiedad privada hereditaria en campos y praderas con el derecho romano, por lo menos en territorio que había sido romano, está respaldada por el hecho de que los restos de propiedad común en las tierras de cultivo que han subsistido hasta nuestro tiempo, han de hallarse en la margen izquierda del Rin —es decir, en territorio conquistado, pero *enteramente germanizado*—. Cuando los francos se establecieron allí durante el siglo V, la propiedad común de los campos debió existir aún entre ellos, porque de no ser así no hallaríamos en esa región los *Gehöferschaften* y los *Loosgüter*. Pero también ahí se impuso pronto la propiedad privada, porque aquella forma de propiedad sólo la hallamos mencionada, en lo que a las tierras de cultivo se refiere, en la ley ripariana del siglo VI. Y en el interior de Alemania, como he dicho, la tierra cultivada pronto se convirtió también en propiedad privada.

Pero si los conquistadores alemanes adoptaron la propiedad privada en campos de cultivo y de pastoreo —es decir, que renunciaron, cuando la primera división de la tierra, o poco después, a cualquier repartición (porque no era más que esto)—, introdujeron por doquier, en cambio, su sistema germano de la marca, con la posesión en común de bosques y praderas, conjuntamente con el dominio superior de la marca en lo que respecta a la tierra repartida. Esto ocurrió no solamente entre los francos al norte de Francia y los anglosajones en Inglaterra sino también entre los burgundios en la Francia oriental, los visigodos al sur de Francia y España, y los ostrogodos y lombardos en Italia. En los países nombrados en último término, sin embargo, por lo que se sabe, los rastros del gobierno de marca han perdurado hasta la época presente casi exclusivamente en las regiones montañosas más elevadas.

La forma que el gobierno de marca asume después de la partición periódica de la tierra cultivada, caída en desuso, es la que ahora se nos presenta solamente en los antiguos códigos populares de los siglos V, VI, VII y VIII, sino también en los ecódigos ingleses y escandinavos de la Edad Media, y en las numerosas regulaciones de marca (las llamadas *Weisthümer*) desde el siglo XV hasta el XVII, y en las leyes consuetudinarias (*coutumes*) del norte de Francia.

Si bien la asociación de la marca renunció a su derecho de volver a repartir, periódicamente, los campos y las praderas, no cedió ni uno solo de sus otros derechos sobre estas tierras. Y estos derechos eran muy importantes. La asociación sólo había transferido sus campos a individuos con vistas a que fueran empleados como tierras de cultivo y de pastoreo, y solamente con este propósito. Aparte de esto, el propietario individual no tenía ningún otro derecho. En consecuencia, los tesoros que se hallaran en la tierra, si estaban a una profundidad mayor que la que alcanza la reja del arado, no le

pertenecían a él, sino a la comunidad. Lo mismo ocurría con la excavación en busca de minerales, etcétera. Todos estos derechos fueron escamoteados después por los príncipes y terratenientes para su propio provecho.

Pero, además, el empleo de las tierras de cultivo y de pastoreo estaba sometido a la supervisión y dirección de la comunidad, en la forma siguiente: Dondequiera predominase la cultura rural en tres campos —y éste era el sistema casi universal— el total del área cultivada de la aldea era dividida en tres partes iguales, cada una de las cuales era sembrada alternativamente un año con cultivos de invierno, el segundo con cultivos de verano, y el tercero era dejado en barbecho. De este modo la aldea tenía cada año el campo de invierno, el de verano y el de barbecho. En la repartición de la tierra se cuidaba de que la parte de cada miembro estuviese compuesta de partes iguales de cada uno de los tres campos, de modo que cada uno, sin ninguna dificultad, pudiera acomodarse a las regulaciones de la comunidad, de acuerdo a las cuales sólo habría de sembrar semillas de otoño en su campo de invierno, etcétera.

El campo al cual le había llegado el turno de quedar en barbecho volvía, durante ese período, a la propiedad común, y servía a la comunidad en general como dehesa. Y tan pronto los otros dos campos eran segados, volvían igualmente a la propiedad común hasta la época de la siembra, y eran empleados como apacentaderos comunes. Lo mismo ocurría con los cultivos forrajeros después de haber sido segados. Los propietarios tenían que levantar todos los cercos de los campos dedicados al pastoreo. Este sistema de pastoreo obligatorio, por supuesto, hacía necesario que la época de la casa o de los corrales, o la porción de la marca que había sido siembra y de la cosecha no quedaran libradas al criterio del individuo, sino que todo ello fuera fijado para todos por la comunidad o la costumbre.

Cualquier otra tierra, es decir todo lo que no fuera en el lugar distribuido entre los individuos, seguía siendo como en épocas pasadas, propiedad común para el uso común: bosques, campos de pastoreo, brezales, páramos, ríos, lagunas, lagos, caminos, puentes, zonas de caza y de pesca. Así como todos los miembros tenían una participación igual en la parte de la marca que era distribuida, así también tenían derechos comunes en cuanto al uso de la «marca común». La naturaleza de este uso estaba determinada por los miembros de la comunidad en su conjunto. También lo era el modo de partición, si el suelo que había sido cultivado ya no bastaba, y una porción de la marca común era sometida al cultivo. El uso principal de la marca común consistía en el pastoreo del ganado y en la alimentación de los cerdos con bellotas. Además el bosque proveía de leña y maderas de construcción, carnadas para los animales, bayas y hongos, mientras que la ciénaga, donde existía suministraba su turba. Las regulaciones en lo que concierne a las pasturas, al empleo de las maderas, etcétera, constituyen la mayor parte de los numerosos documentos relativos a las marcas redactados *en* diversas épocas entre los siglos XII y XIII, cuando la antigua ley consuetudinaria comenzó a ser discutida. Los bosques comunes que todavía se encuentran por aquí y por allá son los restos de esas antiguas marcas no repartidas. Otro vestigio, por lo menos en el oeste y en el sur de Alemania, es la idea, profundamente arraigada en la conciencia popular, de que la floresta debería ser una propiedad común, donde todos puedan recoger flores, bayas, setas, nueces, etcétera, y en general, en tanto no hagan ningún daño, puedan hacer lo que les venga en gana. Pero también esto lo arregla Bismarck y con su famosa legislación sobre las bayas reduce las provincias del oeste al nivel del antiguo gobierno de hacendados prusianos.

De igual modo que los miembros de la comunidad tuvieron originariamente igual participación en el suelo e iguales derechos de usufructo, así también tuvieron igual parte en la

legislación, la administración y la jurisdicción dentro de la marca. En épocas fijas y, si era necesario, con mayor frecuencia, se reunían al aire libre para discutir las cuestiones de la marca y para juzgar sobre quebrantamientos a las regulaciones y sobre disputas concernientes a la marca. Era, nada más que en miniatura, la primitiva asamblea del pueblo germano, que originariamente no fue otra cosa sino una gran asamblea de la marca. Se elaboraba leyes, pero sólo en raros casos de necesidad. Se elegía funcionarios, se examinaba su conducta en los cargos, pero principalmente ejercía funciones judiciales. El presidente sólo tenía que formular las preguntas. La sentencia era dictada por el conjunto de los miembros presentes.

El derecho consuetudinario de la marca fue, en los tiempos primitivos, casi el único derecho público de las tribus germanas que carecían de rey; la antigua nobleza tribal, que desapareció durante la conquista del Imperio Romano, o poco después, se acomodó fácilmente a esta constitución primitiva, tan fácilmente como a todos los otros productos espontáneos de la época, de igual modo que la nobleza de clan celta, incluso en época tan avanzada como el siglo XVII se adaptó a la propiedad común del suelo en Irlanda. Y esta ley consuetudinaria ha echado raíces tan profundas en todos los aspectos de la vida de los germanos, que a cada paso hallamos rastros de ella en el desarrollo histórico de nuestro pueblo. En épocas primitivas, toda la autoridad pública en tiempos de paz era exclusivamente judicial, y descansaba en la asamblea popular de la centena, el condado, o de toda la tribu. Pero este tribunal popular era solamente el tribunal popular de la marca adaptado a casos que no concernían puramente a ésta, sino que caían dentro de la esfera de la autoridad pública. Incluso cuando los reyes francos comenzaron a transformar los condados autogobernados en provincias cuyo gobierno ejercían delegados reales, y separaron así a las cortes reales de condado de los tribunales de marca,

en ambos casos la función judicial quedó en manos del pueblo. Fue sólo después que la libertad democrática hubo sido socavada durante largo tiempo, cuando la asistencia a las asambleas y los tribunales públicos se convirtió en una pesada carga para los empobrecidos ciudadanos, cuando Carlomagno, en sus tribunales de condado, pudo introducir el juicio mediante *Schöffen*, asesores seculares, designados por el magisterio real, en lugar del juicio por toda la asamblea popular<sup>104</sup>. Pero esto no afectó seriamente a los tribunales de la marca. Estos, por el contrario, siguieron siendo incluso el modelo de los tribunales feudales de la Edad Media. En éstos, también el señor feudal sólo declaraba cuáles eran los puntos en disputa, mientras que los vasallos mismos dictaban el veredicto. Las instituciones que gobiernan una aldea durante la Edad Media no son más que las de una marca de una aldea independiente, y pasaban a ser las de una ciudad en cuanto aquella se transformaba en ciudad, es decir, cuando era fortificada con muros y fosos. Todas las constituciones posteriores de las ciudades se han desarrollado partiendo de estas originarias regulaciones urbanas de marca. Y, finalmente, de la asamblea de la marca fueron copiadas las disposiciones de las innumerables asociaciones libres de los tiempos medievales no basadas en la propiedad común de la tierra, y especialmente las de las *guildas* libres. Los derechos conferidos a la *gilda* para el ejercicio exclusivo de un oficio particular, eran considerados exactamente como si fueran derechos existentes dentro de una marca común. Con el mismo celo, a menudo precisamente con los mismos medios en las *guildas* que en la marca, se cuidaba de que la participación de todos los miembros en los beneficios y las ventas comunes fueran iguales, o todo lo parejos que fuera posible.

---

<sup>104</sup> No han de confundirse con los tribunales *Schöffen* a la manera de Bismarck y Leonhardt, en los cuales los abogados y los asesores laicos resolvían en común veredicto y dictaban la sentencia. En las antiguas cortes judiciales no había abogados, el juez que presidía no tenía voto y los *Schöffen* o asesores laicos daban independientemente su veredicto. [Nota de Engels.]

Todo esto demuestra que la organización de la marca ha poseído una capacidad casi maravillosa de adaptación a las ramas más diferentes de la vida pública y a los más diversos fines. Las mismas cualidades manifestó durante el desarrollo progresivo de la agricultura y en la lucha de los campesinos frente al avance de la propiedad rural en gran escala. Había surgido con la radicación de los germanos en la Magna Germania, es decir, en el tiempo en que la cría de ganado era el principal medio de vida., y cuando la rudimentaria y semi olvidada agricultura que habían traído del Asia recién acababa de ser puesta en práctica nuevamente. Defendió gallardamente su existencia durante toda la Edad Media en violentos e incesantes conflictos con la nobleza terrateniente. Pero constituía todavía una necesidad tal que, aun cuando los nobles se hubieran apropiado de la tierra de los campesinos, las villas habitadas por estos campesinos, ahora convertidos en siervos, o en el mejor de los casos en *coloni* o arrendatarios dependientes, no dejaban de organizarse según los lineamientos de la antigua marca, a despecho de las intrusiones constantemente crecientes de los señores de los feudos. Más adelante daremos un ejemplo de esto. Se adoptó a las formas más diferentes de propiedad de la tierra cultivada, en tanto se les dejara todavía una porción comunal inculta, y de igual manera a las más diferentes leyes de propiedad en la marca común, tan pronto ésta dejaba de ser la propiedad libre de la comunidad. Se extinguió cuando la casi totalidad de las tierras campesinas, tanto las privadas como las comunes, había sido escamoteada por los nobles y los clérigos, con la ayuda prestada de buena gana por los príncipes. Pero sólo se tornó económicamente anticuada e incapaz de perdurar como la organización social prevaleciente en la agricultura, cuando los grandes progresos en la labranza durante los cien años pasados hicieron de la agricultura una ciencia y condujeron a sistemas enteramente nuevos en su práctica.



El socavamiento de la organización de la marca comenzó poco después de la conquista del Imperio Romano. Como representantes de la nación, los reyes francos tomaron posesión de los inmensos territorios que pertenecían al pueblo en su conjunto, especialmente las florestas, a fin de repartirlas generosamente como presentes entre sus cortesanos, sus generales, sus obispos y abades. De este modo consolidaron las que habrían de ser después las grandes propiedades rurales de los nobles y la Iglesia. Mucho antes de la época de Carlomagno, la Iglesia tenía una buena tercera parte de todo el territorio de Francia, y es cosa sabida que, durante la Edad Media, esta proporción rigió generalmente en toda la Europa occidental católica.

Las constantes guerras, internas y externas, cuyas consecuencias regulares eran las confiscaciones de tierras, arruinaron a un gran número de campesinos, hasta el punto de que durante la dinastía merovingia había muchísimos hombres libres que no poseían la menor porción de tierra. Las incesantes guerras de Carlomagno derrumbaron la estructura del campesinado libre. Originariamente cada propietario estaba sometido a deberes militares, y no sólo debía costearse su equipo, sino que tenía que mantenerse bajo las armas durante seis meses. No sorprende por eso que incluso en el tiempo de Carlomagno apenas pudiera disponerse de un hombre por cada cinco para el servicio. Bajo el caótico gobierno de sus sucesores, la libertad de los campesinos decayó más rápidamente aún. Por una parte, los saqueos de las invasiones de los nórdicos, las eternas guerras entre los reyes y las contiendas entre los nobles obligaron a los campesinos libres a buscar uno tras otro la protección de algún señor. Por otra parte, la codicia de estos mismos señores y de la Iglesia aceleró este proceso mediante el fraude, las promesas, las amenazas, la violencia, fue cada vez mayor el número de campesinos y tierras de campesinos sometidos a su dominación. En ambos casos la tierra de los campesinos

fue agregada al feudo del señor y, en el mejor de los casos, les fue restituida a cambio de tributos y servicios. De este modo el campesino, de propietario libre de la tierra, fue reducido a una situación de dependencia que le imponía el pago de tributos y la prestación de servicios. Esto ocurrió en el reino franco del oeste, especialmente al oeste del Rin. Al este del Rin, en cambio, un vasto número de campesinos aún se resistían al despojo, viviendo en su mayor parte dispersos, uniéndose ocasionalmente en aldeas compuestas exclusivamente de hombres libres. Pero incluso ahí, durante los siglos X, XI y XII, el poderío abrumador de los nobles y la Iglesia siguió reduciendo un número cada vez mayor de campesinos a la servidumbre.

Cuando un gran terrateniente —clerical o laico— se apoderaba de la propiedad de un campesino, adquiría junto con ella, al mismo tiempo los derechos que dentro de la marca correspondían a la propiedad. Los nuevos terratenientes se hicieron así miembros de la marca y, dentro de ésta, eran contemplados, originalmente, en un pie de igualdad con los otros miembros, ya fueran hombres libres o siervos, aun cuando se tratara de sus propios vasallos. Pero pronto a despecho de la encarnizada resistencia de los campesinos, los señores adquirieron en muchas partes privilegios especiales dentro de la marca, y a menudo se hallaron en condiciones de someterla totalmente a su dominación como señores del feudo. Con todo, la antigua organización de la marca continuó, aunque ahora sometida al gobierno y a los abusos del señor del feudo.

Hasta qué punto era absolutamente necesaria la constitución de la marca para la agricultura, incluso la de grandes haciendas, está demostrado de la manera más notable por la colonización de Brandenburgo y Silesia por los pobladores frisios y sajones, y por pobladores de los Países Bajos y las riberas francas del Rin. Desde el siglo XII la gente se radicó en

las aldeas, en las tierras de los señores de acuerdo al derecho germano, es decir, según la antigua ley de la marca, en tanto era válida aún en los feudos pertenecientes a señores. Todo hombre tenía una casa y una heredad, una participación en los campos de la aldea, determinada según el antiguo método del sorteo, y el derecho a usufructuar las maderas y los terrenos de pastoreo, generalmente en los bosques del señor del feudo, y en casos menos frecuentes en una marca especial. Estos derechos eran hereditarios. El pago primario de la tierra seguía perteneciendo al señor feudal, a quien los colonos debían ciertos tributos y servicios hereditarios. Pero estas obligaciones eran tan moderadas, que la situación de los campesinos eran mejor allí que en cualquier otra parte de Alemania. En consecuencia, se quedaron de brazos cruzados cuando estalló la guerra campesina. Por esta apostasía a su propia causa fueron severamente castigados.

Hacia mediados del siglo XIII se produjo por todas partes un cambio decisivo en favor de los campesinos. Las cruzadas habían preparado el camino para ello. Muchos de los señores, cuando partieron para el este, explícitamente dieron la libertad a sus siervos campesinos. Otros fueron muertos o jamás regresaron. Desaparecieron centenares de nobles familias, cuyos siervos campesinos frecuentemente ganaron su libertad. Por otra parte, como las necesidades de los terratenientes aumentaron, la pretensión sobre los pagos en especie y servicios de los campesinos se tornó mucho más importante que la ejercida sobre sus personas. La servidumbre de los principios de la Edad Media, que aún contenía mucho de esclavitud, daba a los señores derechos que constantemente iban perdiendo su valor; gradualmente desapareció, de modo que la situación de los siervos se transformó en la de simples arrendatarios hereditarios. Como el método de cultivo de la tierra seguía siendo exactamente igual al de épocas pasadas, un aumento en los ingresos del señor del feudo sólo podía ser obtenido labrando nuevas tierras, fundando nue-

vas aldeas. Pero esto sólo resultaba posible mediante un amistoso acuerdo con los colonos, ya pertenecieran a la propiedad o fueran extranjeros. Por este motivo, en los documentos de ese tiempo, hallamos una clara determinación y una escala moderada en lo que a los deberes de los campesinos se refiere, y un buen tratamiento para con éstos, especialmente de parte de los terratenientes espirituales. Y, finalmente, la situación favorable de los nuevos colonos influyó a su vez sobre la condición de sus vecinos, los siervos, de modo que también éstos, en todo el norte de Alemania, si bien continuaron con sus servicios para el señor del feudo, recibieron su libertad personal. Solamente los campesinos eslavos y lituanos no eran libres. Pero esto no había de durar.

Durante los siglos XIV y XV las ciudades surgieron rápidamente y con igual rapidez se enriquecieron. Su artesanado artístico, su vida de lujo, prosperó y floreció, especialmente en el sur de Alemania y sobre el Rin. La vida pródiga de los patricios urbanos despertó la envidia de los rústicamente alimentados, groseramente vestidos y toscamente equipados hidalgos rurales. Pero, ¿de dónde obtener todas estas bellas cosas? Acechar a los mercaderes viajeros se hizo cada vez más peligroso y menos lucrativo. Pero para comprar sus artículos, se necesitaba dinero. Y solamente los campesinos podían proveerles de él. De ahí una renovada opresión a los campesinos, tributos más elevados y una *corvée* mayor; de ahí un renovado y siempre creciente afán por transformar a los campesinos libres en siervos, y por reducir a éstos a una especie de esclavitud y por convertir la tierra común de la marca en propiedad del señor. En esto los príncipes y nobles fueron ayudados por los juristas romanos que, con su aplicación de la jurisprudencia romana a las condiciones germanas —que en su mayor parte no comprendían— sabían cómo provocar interminables confusiones, esa especie de confusión mediante la cual el señor siempre ganaba y el campe-

sino siempre perdía. Los señores religiosos ayudaron de un modo más simple. Fraguaron documentos mediante los cuales los derechos de los campesinos eran cercenados y sus deberes aumentados. Frente a estos robos de los terratenientes, los campesinos, desde principios del siglo XV se levantaron frecuentemente en insurrecciones aisladas, hasta que, en 1525, la gran Guerra Campesina se desbordó por Suabia, Baviera, Franconia, extendiéndose por Alsacia, el Palatinado, el Rheingau y Turingia. Los campesinos sucumbieron después de dura lucha. Data de ese tiempo el renovado predominio de la servidumbre entre los campesinos alemanes en general. En los sitios que habían padecido el furor de la batalla, todos los derechos que aún quedaban a los campesinos fueron desvergonzadamente pisoteados, sus tierras pasaron a ser propiedad del señor, y ellos mismos fueron reducidos a siervos. Los campesinos del norte de Alemania, como se hallaban en condiciones más favorables, habían permanecido en pasividad; su única recompensa fue que cayeron bajo la misma sujeción, sólo que más lentamente. La servidumbre es introducida entre el campesinado alemán a partir de mediados del siglo VI en la Prusia oriental, Pomerania, Brandenburgo, Silesia, y desde fines de ese siglo en Schleswig-Holstein, y de ahí en adelante se transforma cada vez más en su situación general.

Este nuevo acto de violencia tuvo, de todas maneras, una causa económica. De las guerras producidas como consecuencia de la Reforma protestante, sólo los príncipes alemanes habían ganado un gran poderío. Ahora estaba en decadencia la ocupación favorita de los nobles: el robo por los caminos. Si los nobles no habían de ir a la ruina, era necesario sacar mayores ingresos de su propiedad rural. Pero el único modo de lograrlos consistía en trabajar por propia cuenta por lo menos una parte de sus tierras, sobre el patrón de las grandes propiedades de los príncipes, y especialmente de los monasterios. Lo que hasta entonces había sido la ex-

cepción se convirtió en necesidad. Pero este nuevo plan agrícola estaba trabado por el hecho de que casi en todas partes el suelo había sido entregado a campesinos que pagaban tributos. Tan pronto los campesinos tributarios, ya fueran hombres libres o *coloni* fueran convertidos en siervos, los nobles tendrían mano libre. Parte de los campesinos fueron, como se dice ahora en Irlanda, desalojados (*evicted*), es decir, se los expulsó resueltamente, o se los degradó al nivel de hombres que no tenían por morada más que una choza con una pequeña porción de tierra de jardín, mientras que el terreno perteneciente a su heredad era convertido en parte de los dominios de su señor, para ser cultivado por hombres reducidos a la misma condición que él o por los que aún seguían sometidos al trabajo de *corvéé*. De este modo no sólo fueron realmente expulsados muchos campesinos, sino que el trabajo de *corvéé* de los que quedaban fue acrecentado considerablemente, y a un ritmo cada vez más veloz. El período capitalista se anunciaba en los distritos rurales como el período de la industria agrícola en vasta escala, basado en el trabajo de *corvéé* de los siervos.

Esta transformación tuvo lugar al principio de modo más bien lento. Pero luego llegó la guerra de los Treinta Años. Durante toda una generación, Alemania fue atravesada en todas las direcciones por la más licenciosa soldadesca que jamás conociera la Historia. Por doquier se extendieron el incendio y el saqueo, la violación y el asesinato. El campesino sufrió más ahí donde, aparte de los grandes ejércitos, operaban sin control y por su propia cuenta, las bandas independientes más pequeñas o más bien los salteadores aislados. La devastación y el asolamiento no conocieron límites. Cuando llegó la paz, Alemania yacía en el suelo, desamparada, pisoteada, deshecha, sangrante; pero, una vez más, el que quedaba en situación más lastimosa y miserable que todos era el campesino.

El noble terrateniente era ahora el único señor de los distritos rurales. A los príncipes, que precisamente en ese tiempo estaban reduciendo a la nada sus derechos políticos en las asambleas de los estados, a modo de compensación, se les dejó mano libre en cuanto a los campesinos. El único poder de resistencia de parte del campesino había sido destruido por la guerra. De este modo el noble estaba en situación de disponer de todas las condiciones agrarias de la manera que mejor le conviniese para la restauración de sus arruinadas finanzas. No solamente fueron incorporadas las heredades abandonadas de los campesinos, sin mayores alharacas, a los dominios del terrateniente; el desalojo de los campesinos prosiguió en vasta escala y de manera sistemática. Cuando más extensos eran los dominios del señor feudal, tanto mayor, naturalmente, era el trabajo de *corvée* requerido de los campesinos. El sistema de la «*corvée* ilimitada» fue introducido de nuevo; el noble estaba en condición de poder ordenar que el campesino, con su familia, su ganado, trabajaran para él tan frecuente y tan prolongadamente como quisiera. La servidumbre era ahora general; un campesino libre era ahora tan raro como un cuervo blanco. Y a fin de que el señor feudal pudiera anular en sus comienzos la menor resistencia de parte del campesino, recibió de los príncipes de la región el derecho a la jurisdicción patrimonial, es decir, fue designado juez exclusivo en todos los casos de ofensas y disputas entre campesinos, incluso si la disputa del campesino era con él, el señor mismo, de modo que éste pasaba a ser juez en su propio litigio. Desde entonces, el garrote y el látigo gobernaron los distritos agrícolas. El campesino alemán, como toda la Alemania, había alcanzado su más bajo nivel de degradación. El campesino, como toda la Alemania, se había tornado tan indefenso que nada podía esperar de sí mismo, y la liberación sólo podía llegar de afuera.

Y llegó. Con la Revolución francesa también llegó para Alemania y para el campesinado alemán el alba de un día mejor.

No habían acabado los ejércitos de la Revolución de conquistar la ribera izquierda del Rin, cuando desapareció ya toda inmundicia como si la hubiese tocado una varita mágica —el servicio de *corvée*, los tributos de toda especie debidos al señor feudal, juntamente con el señor feudal mismo—. El campesino de la ribera izquierda del Rin era ahora el dueño de su tierra; por otra parte, en el Código Civil, redactado en la época de la Revolución y solamente desbaratado y remendado por Napoleón, recibió un código de leyes adaptado a sus nuevas condiciones, que no sólo podía comprometer fácilmente, sino también llevar cómodamente en su bolsillo.

Pero el campesinado de la ribera izquierda del Rin aún tenía que esperar un largo tiempo. Es verdad que en Prusia, después de la bien merecida derrota de Jena, algunos de los más vergonzosos privilegios de los nobles fueron abolidos, y que la llamada redención de las cargas que aún pesaban sobre los campesinos se tornó legalmente posible. Pero en gran extensión y durante un largo tiempo esto no quedó más que en el papel. En los otros estados alemanes se hizo menos aún. Una segunda revolución francesa, la de 1830, fue necesaria para dar lugar a la «redención» en Badén y algunos otros pequeños estados limítrofes con Francia. Y en el momento en que la tercera revolución francesa, la de 1848, finalmente envolvió a Alemania en su torbellino, la redención estaba lejos de haber sido completada en Prusia, y en Baviera ni siquiera había comenzado. Después de esto, prosiguió con mayor rapidez y sin obstáculos; el trabajo de *corvée* de los campesinos, que esta vez se habían tornado rebeldes por su propia cuenta, había perdido todo valor.

¿Y en qué consistió esta redención? En que el noble, a cambio del recibo de una cierta suma de dinero o de una porción de tierra del campesino, debía reconocer en adelante la tierra del campesino —la poca o la mucha que le quedara— como propiedad de este último, libre de toda carga; aunque



toda la tierra que en toda época hubiera pertenecido al noble no era más que tierra robada a los campesinos. Tampoco esto era todo. En estos arreglos, los funcionarios gubernamentales encargados de concertarlos tomaban siempre, naturalmente, el partido de los señores, con quienes vivían y jaraneaban de modo que los campesinos, incluso en contra de la letra de la ley, eran de nuevo defraudados a diestra y siniestra.

Y de este modo, gracias a tres revoluciones francesas, y a la alemana que sobrevino como consecuencia de éstas, tenemos nuevamente un campesinado libre. Pero ¡cuan inferior es la posición de nuestro campesinado libre de hoy comparada con la del miembro libre de una marca en el tiempo antiguo!; su heredad es generalmente mucho menor, y su marca no repartida está circunscrita a unas pocas porciones pequeñísimas y pobres de floresta comunal. Pero sin el uso de la marca, no puede haber ganado, sin ganado no hay abono, sin abono, no hay agricultura. El recaudador de impuestos y el funcionario de la ley que está tras él, a quienes el campesino de hoy conoce demasiado bien, eran desconocidos para el antiguo miembro de la marca. Y lo mismo puede decirse del acreedor hipotecario, en cuyas garras van cayendo unas tras otras las propiedades campesinas. Y lo mejor del caso es que todos estos campesinos libres modernos, cuya propiedad está tan restringida, cuyas alas están tan cortadas, aparecen en Alemania, donde todo ocurre demasiado tarde, en una época en que la agricultura científica y la maquinaria agrícola recién inventada hacen del cultivo en pequeña escala un método de producción que resulta cada vez más anticuado, menos capaz de subvenir a las necesidades de la vida. De igual modo que el hilado y el tejido a máquina han reemplazado al torno de hilar y al telar a mano, así los nuevos métodos de producción agrícola deben reemplazar al cultivo de la tierra en pequeñas porciones por la

propiedad rural en gran escala, a condición de que se cuente con el tiempo necesario para ello.

Porque ya no toda la agricultura europea, tal como se la practica en la época presente, se encuentra amenazada por un rival todopoderoso: la producción de granos en una escala gigantesca en América. Contra esta tierra, fértil, abonada por la naturaleza durante un número infinito de años, y que puede adquirirse por una bagatela, nuestros pequeños campesinos, endeudados hasta los ojos, ni nuestros grandes terratenientes, igualmente enredados en deudas, pueden atreverse a luchar. El conjunto de la agricultura europea está siendo derrotado por la competencia americana. La agricultura, en lo que a Europa concierne, sólo resultará posible si se la practica según los lineamientos socialistas, y para beneficio de la sociedad en su conjunto.

Esta es la perspectiva para nuestros campesinos. Y la restauración de una clase campesina libre, hambrienta y enclenque como se halla, tiene la importancia de haber colocado al campesino en situación de que, con la ayuda de su camarada natural, el obrero, pueda socorrerse a sí mismo, apenas haya comprendido *cómo*.

## ***SOBRE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO***

### **I**

La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera. Como éste, el cristianismo fue en sus orígenes un movimiento de hombres oprimidos: al principio apareció como la religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres despojados de todos sus derechos, de pueblos subyugados o dispersados por Roma. Tanto el cristianismo como el socialismo de los obreros predicaban la próxima salvación de la esclavitud y la miseria; el cristianismo ubica esta salvación en una vida futura, posterior a la muerte, en el cielo. El socialismo la ubica en este mundo, en una transformación de la sociedad. Ambos son perseguidos y acosados, sus adherentes son despreciados y convertidos en objeto de leyes exclusivas, los primeros como enemigos de la raza humana, los últimos como enemigos del Estado, enemigos de la religión, de la familia, del orden social. Y a pesar de todas las persecuciones; más, incluso alentados por ellas, avanzan victoriosa e irresistiblemente. Trescientos años después de su aparición, el cristianismo fue reconocido como religión del Estado en el imperio mundial romano, y en sesenta años apenas el socialismo ha conquistado una posición que hace absolutamente segura su victoria.

Por lo tanto, si el profesor Antón Menger se pregunta, en su *Derecho al producto total del trabajo*, por qué con la enorme concentración de la propiedad de la tierra bajo los emperadores romanos y con los ilimitados sufrimientos de la clase obrera de la época, compuesta en forma casi exclusiva por esclavos, “el socialismo no siguió a la caída del Imperio Romano de Occidente”, se lo pregunta porque no ve que ese “socialismo” existió en la realidad, hasta donde ello era posi-

ble en esa época, e incluso alcanzó una posición dominante... en el cristianismo. Sólo que este cristianismo, como tenía que suceder dadas las condiciones históricas, no quiso cumplir las transformaciones sociales en este mundo, sino más allá de él, en el cielo, en la vida eterna después de la muerte, en el inminente “milenio”.

El paralelo entre los dos fenómenos históricos atrae nuestra atención ya desde la Edad Media, en los primeros levantamientos de los campesinos oprimidos y particularmente de los plebeyos de las ciudades. Estos levantamientos, como todos los movimientos de masas de la Edad Media, estaban obligados a llevar la máscara de la religión y aparecieron como la restauración del cristianismo primitivo para salvarlo de la difusión de la degeneración<sup>105</sup>. Pero detrás de la exaltación religiosa había en todas las ocasiones un interés mundano sumamente tangible. Esto apareció en forma muy visible en la organización de los taboritas bohemios bajo Jan Zizka, de gloriosa memoria. Pero esta característica impreg-

---

<sup>105</sup> Una peculiar antítesis de esto fueron los levantamientos religiosos del mundo mahometano, en especial en el África. El islamismo es una religión adaptada a los orientales, en particular a los árabes, es decir, por una parte a los hombres de las ciudades dedicados al comercio y la industria, por la otra a los beduinos nómadas. Pero hay en él el embrión de una colisión que reaparece en forma periódica. Los habitantes de las ciudades se enriquecen, viven en el lujo y no se esmeran en la observancia de la “ley”. Los beduinos, pobres y por lo tanto de estricta moralidad, contemplan con envidia y codicia estas riquezas y placeres. Luego se unen bajo un profeta, un **mehedi**, para castigar a los apóstatas y restablecer la observancia del ritual y de la fe verdadera, y para apropiarse, en recompensa, de los tesoros de los renegados. Al cabo de cien años, como es natural, se encuentran en la misma posición de los renegados de antes: surge la necesidad de una nueva purificación de la fe, aparece un nuevo **mehedi** y el juego recomienza otra vez. Esto fue lo que sucedió desde las campañas de conquista de los almorávides africanos y los **almohades** de España hasta el último **mehedi** de Kartum, que con tanto éxito contuvo a los ingleses. Lo mismo, o algo similar, sucedió con los levantamientos en Persia y otros países mahometanos. Todos estos movimientos estaban revestidos del ropaje de la religión, pero tenían su fuente en causas económicas. Pero cuando triunfan permiten que las antiguas condiciones económicas se mantengan intactas. De manera que la situación anterior se conserva inmutable y la colisión se repite en forma periódica. En los levantamientos populares del Occidente cristiano, el disfraz religioso es sólo una bandera y una máscara para los ataques contra un orden económico que se torna anticuado. Este es finalmente derribado, surge uno nuevo y el mundo progresa. (*Hasta aquí la nota de Engels*). **Almorávides**: dinastía feudal berberisca del norte de África y sur de España, durante los siglos XI y XII. **Almohades**: dinastía feudal berberisca que reemplazó a los almorávides y reinó en los siglos XII y XIII. **El mahdí de Kartum**: Mohammed Ahmed (c. 1844-1885), dirigente del levantamiento nacional de campesinos y nómades del Sudán oriental (1881-1885), dirigido contra los ingleses y otros colonos europeos. Terminó con la expulsión de éstos hasta 1898.

na toda la Edad Media, hasta desaparecer en forma gradual después de la guerra campesina de Alemania, para revivir con los obreros comunistas después de 1830. Los revolucionarios comunistas franceses, y también en particular Weitling y sus partidarios, se refirieron al cristianismo primitivo mucho antes de las palabras de Renán: *“Si quisiera darles una idea sobre las comunidades cristianas primitivas, les diría que estudien a una sección local de la Asociación Obrera Internacional.”*

Este hombre de letras francés, que compuso la novela sobre la historia de la iglesia intitulada ***Origines du Christianisme***, para lo cual mutiló la crítica alemana de la Biblia, de una manera que ni siquiera cuenta con precedentes en el periodismo moderno, no sabía cuánta verdad había en las palabras que se acaba de citar. Me gustaría conocer al antiguo “Internacional” que pudiese leer por ejemplo, la denominada Segunda Epístola de Pablo a los Corintios sin reabrir antiguas heridas, por lo menos en un sentido. Toda la epístola, del capítulo ocho en adelante, repite la queja eterna y, ¡ay!, tan conocida: ***les cotisations ne rentrent pas***, ¡las contribuciones no llegan! ¡Cuántos de los más celosos propagandistas de la década del 60-70 estrecharían con simpatía la mano del autor de la epístola, fuese quien fuere, y le susurrarían: *¡“De modo que también a ustedes les sucedía lo mismo”!* También nosotros —los corintios eran legión en nuestra Asociación— podemos decir algo sobre las contribuciones que no llegan, pero que nos atormentan y flotan, esquivas, ante nuestros ojos. ¡Eran los famosos “millones de la Internacional”!

Una de nuestras mejores fuentes respecto de los primeros cristianos es Luciano de Samosata, el Voltaire de la antigüedad clásica, que se mostró igualmente escéptico hacia todo tipo de supersticiones religiosas y que por lo tanto no tuvo motivos pagano-religiosos ni políticos para tratar a los cristianos de distinta manera que a alguna otra clase de comu-

nidad religiosa. Por el contrario, se burló de todas ellas por su superstición, de las que rezaban a Júpiter no menos que de las que rezaban a Cristo. Desde su punto de vista superficialmente racionalista, una clase de superstición era tan estúpida como la otra. Este testigo, por lo menos imparcial, relata, entre otras cosas, la historia de la vida de cierto aventurero Peregrinus, llamado Proteo, nacido en Pario, en el Helesponto. En su juventud este peregrino hizo su *debut* en Armenia cometiendo el delito de fornicación. Fue sorprendido durante el acto y estuvo a punto de ser linchado de acuerdo con las costumbres del país. Tuvo la fortuna de escapar, y después de estrangular a su padre en Pario, tuvo que huir.

*“Y así fue —cito de la traducción de Schott— que también él llegó a enterarse de la sorprendente doctrina de los cristianos, con cuyos sacerdotes y escribas había cultivado relaciones en Palestina. Hizo tales progresos en tan breve tiempo, que sus maestros eran como niños en comparación con él. Se convirtió en un profeta, en un dignatario, en un maestro de la sinagoga; en una palabra, llegó a serlo todo. Interpretó los escritos de ellos y escribió a su vez una gran cantidad de obras, de modo que la gente vio finalmente en él a un ser superior, le permitió que dictara las leyes y lo convirtió en su inspector (obispo)... Debido a ello (es decir, porque era un cristiano), Proteo fue al cabo arrestado por las autoridades y encarcelado... Mientras se encontraba ahí encadenado, los cristianos, que vieron en su captura una gran desdicha, hicieron todas las tentativas posibles para liberarlo. Pero no lo lograron. Entonces lo cuidaron en todas las formas posibles y con la mayor solicitud. Al alba se podía ver a ancianas madres, viudas y jóvenes huérfanas apiñándose a las puertas de su cárcel. Los más prominentes de los cristianos sobornaron incluso a los carceleros y pasaron noches enteras con él. Llevaban su comida consigo y leían sus libros sagrados en su presencia. En po-*

*cas palabras, el amado Peregrinus (todavía usaba ese nombre) era nada menos que un nuevo Sócrates. Enviados de comunidades cristianas llegaban hasta él, aun de pueblos del Asia Menor, para ayudarlo, consolarlo y declarar en su favor ante el tribunal. Es increíble la rapidez con que actúa esta gente cuando se trata de la comunidad. No ahorran esfuerzos ni gastos. Y así comenzó a llegar dinero desde todas partes a las manos de Peregrinus, de modo que su encarcelamiento se convirtió para él en fuente de grandes ingresos. Porque la gente pobre estaba convencida de ser inmortal en cuerpo y alma, y de que viviría para toda la eternidad. Por eso se burlaban de la muerte e incluso muchos de ellos sacrificaban su vida en forma voluntaria. Entonces su más prominente legislador los convenció de que serían hermanos los unos de los otros una vez que se convirtiesen, es decir, una vez que renunciaran a sus dioses griegos, creyesen en el sofista crucificado y viviesen de acuerdo con las prescripciones de éste. Por eso desprecian todos los bienes materiales y los poseen en común, doctrinas que han aceptado de buena fe, sin demostraciones ni pruebas. Y cuando llega hasta ellos un hábil impostor que sabe utilizar con inteligencia las circunstancias, puede enriquecerse en poco tiempo y reírse de estos tontos. Por lo demás, Peregrinus fue puesto en libertad por el que entonces era prefecto de Siria.”*

Luego, después de otras aventuras,

*“nuestro notable inició por segunda vez (desde Pario) sus peregrinaciones; en lugar de dinero utilizó para sus viajes la buena disposición de los cristianos. Estos satisfacían sus necesidades en todas partes, y nunca les faltó nada. Durante un tiempo fue alimentado de esa manera. Pero luego, cuando también violó las leyes del cristianismo —creo que lo pescaron comiendo algún alimento prohibido— lo excomulgaron de su comunidad.”*

¡Qué recuerdos de juventud me vienen a la mente mientras leo este pasaje de Luciano! En primer lugar el “profeta. Albrecht”, que desde el 1840, más o menos, saqueó literalmente las comunidades comunistas de Weitling, en Suiza, durante varios años; era un hombre alto y poderoso, de larga barba, que recorría Suiza a pie y reunía al público para predicar su nuevo evangelio misterioso de la emancipación mundial, pero que, en fin de cuentas, parece haber sido un farsante tolerablemente inofensivo, que pronto murió. Entonces su sucesor no tan inofensivo, “el doctor” George Kuhlmann, de Holstein, que aprovechó la época en que Weitling estuvo en la cárcel para convertir a las comunidades de la Suiza francesa a *su propio evangelio*, y con tanto éxito, que incluso engañó a August Becker, con mucho el más inteligente pero también el más inútil de todos ellos. Este Kuhlmann solía pronunciar ante ellos conferencias que fueron publicadas en Ginebra, en 1845, con el título de *El nuevo mundo, o el Reino del Espíritu en la Tierra. Proclamación*. En la introducción, escrita por sus partidarios (probablemente por August Becker) leemos:

*“Hacía falta un hombre en cuyos labios encontrasen expresión todos nuestros sufrimientos, todos nuestros anhelos y esperanzas; en una palabra, todo lo que afecta más profundamente a nuestra época... Este hombre, esperado por nuestro siglo, ha llegado. Es el doctor George Kuhlmann, de Holstein. Se ha presentado con una doctrina del nuevo mundo o del reino del espíritu en la realidad.”*

Apenas necesito agregar que esta doctrina del nuevo mundo no es otra cosa que la paparrucha más vulgar y sentimental, traducida en expresiones semibíblicas o *la Lamennais* y declamada con arrogancia de profeta. Pero esto no impidió que los buenos weitlinguistas llevaran al estafador en andas, como los cristianos del Asia hicieron con Peregrinus. Los que en todo otro sentido eran arehidemócratas e igualitarios



extremos, hasta el punto de estimular sospechas imposibles de desarraigar contra todos los maestros de escuela, periodistas y, en general, contra cualquier hombre que no fuese un obrero manual —sospechas en el sentido de que eran “eruditos” dispuestos a explotarlos—, se dejaron convencer por un Kuhlmann melodramáticamente ataviado de que en el “Nuevo Mundo” sería el más sabio de todos, *id est* Kuhlmann, quien reglamentaría la distribución de los placeres y que por lo tanto, incluso entonces, en el Viejo Mundo, los discípulos debían proporcionar carradas de placeres a ese mismo hombre, el más sabio de todos, y conformarse ellos con las migajas. De manera que Peregrinus Kuhlmann vivió una espléndida vida de placeres a expensas de la comunidad... mientras ésta duró. No duró mucho, es claro. Las crecientes murmuraciones de los que dudaban y de los que directamente no creían, y la amenaza de persecuciones por el gobierno de Vaudois, pusieron fin al “Reino del Espíritu” en Lausana. Kuhlmann desapareció.

Todos los que han conocido por experiencia el movimiento de la clase obrera europea en sus comienzos, recordarán docenas de ejemplos similares. Hoy esos casos extremos se han tornado imposibles, por lo menos en los grandes centros poblados. Pero en los distritos remotos donde el movimiento ha ganado nuevo terreno, un pequeño Peregrinus de esta clase puede contar todavía con un éxito temporario y limitado. Y así como todos aquéllos que no tienen nada que esperar del mundo oficial y ya no saben qué hacer en relación con él —oponentes de la inoculación, partidarios de la abstinencia, vegetarianos, antiviviseccionistas, naturistas, predicadores libres cuyas comunidades han caído hechas pedazos, autores de nuevas teorías sobre el origen del Universo, inventores sin éxito ni fortuna, víctimas de injusticias reales o imaginarias y a quienes los burócratas denominan “pica-pleitos inútiles”, tontos honrados y estafadores deshonestos—, así como todos éstos se apiñan en todos los países en

torno a los partidos de la clase obrera, así sucedió también con los primeros cristianos. Todos los elementos que han sido puestos en libertad, es decir, que han quedado sueltos debido a la disolución del mundo antiguo, entran uno tras otro en la órbita del cristianismo, por ser éste el único elemento que ha resistido ese proceso de disolución —ya que era el producto necesario de ese proceso— y por haber persistido y crecido mientras los otros elementos no eran más que mariposas efímeras. No había fanatismo, tontería o proyecto que no atrajesen a las jóvenes comunidades cristianas y que por lo menos por un tiempo, y en lugares aislados, no encontrasen oídos atentos y creyentes dispuestos. Y como nuestras primeras asociaciones de trabajadores comunistas, los primeros cristianos aceptaron con una credulidad tan sin precedentes cualquier cosa que se adaptara a sus fines, que ni siquiera tenemos la seguridad de que uno que otro fragmento de la “gran cantidad de obras” que escribió Peregrinus para la cristiandad no se insinuara en nuestro Nuevo Testamento.

## II

La crítica alemana de la Biblia, hasta hoy la única base científica de nuestro conocimiento de la historia del cristianismo primitivo, siguió una doble tendencia.

La primera fue la de la *escuela de Tubinga*<sup>106</sup>, a la cual, en el sentido más amplio, pertenece también D. F. Strauss. En materia de investigación crítica, esta escuela llega tan lejos como puede hacerlo una institución *teológica*. Admite que los cuatro evangelios no son relatos de testigos oculares, sino

---

<sup>106</sup> *Escuela de Tubinga*: escuela de investigaciones y crítica bíblicas fundada por F. Bauer en la primera mitad del siglo XIX. La crítica racionalista de los evangelios, realizada por sus adherentes, es notable por su incoherencia en el deseo de mantener como históricamente dignas de confianza ciertas proposiciones de la Biblia. Sin quererlo, esta escuela contribuyó en gran medida, con su crítica, a minar la autoridad de la Biblia como fuente histórica en la que se podía confiar

sólo adaptaciones posteriores de escritos que se han perdido; que sólo son auténticas cuatro de las epístolas atribuidas al apóstol Pablo, etc. Elimina como inaceptables, en las narraciones históricas, todos los milagros y contradicciones; pero de lo restante “trata de salvar lo que se pueda”, con lo que se hace evidente su naturaleza de escuela teológica. Ello permitió a Renán, que se basa en gran parte en ella, “salvar” aun más con la aplicación del mismo método y, lo que es más, tratar de imponernos como históricamente verídicos muchos relatos del Nuevo Testamento que son más que dudosos, aparte de una multitud de otras leyendas sobre mártires. En todo caso, todo lo que la escuela de Tubinga rechaza como no histórico o apócrifo puede ser considerado por la ciencia como definitivamente eliminado.

La otra tendencia tiene un solo representante: *Bruno Bauer*. Su mayor mérito consiste, no sólo en haber efectuado una crítica implacable de los evangelios y de las epístolas de los apóstoles, sino en haber emprendido seriamente y por primera vez el examen de los elementos judíos y greco-alejandrinos y también de los puramente griegos o greco-romanos que por primera vez prepararon para el cristianismo la carrera de religión universal. Después de Bruno Bauer ya no se puede sostener la leyenda de que el cristianismo surgió íntegro y completo del judaísmo y de que, luego de salir de Palestina, conquistó el mundo con su dogma ya definido en sus lineamientos principales y en su moral. Desde entonces, sólo puede continuar vegetando en las facultades teológicas y en el espíritu de las personas que “quieren mantener viva la religión para el pueblo”, aun a expensas de la ciencia. La enorme influencia que la escuela filónica de Alejandría y la filosofía vulgar greco-romana —platónica y principalmente estoica— tuvieron sobre el cristianismo, que bajo Constantino se convirtió en religión del Estado, está lejos de haber sido definida en detalle, pero su existencia se ha demostrado, y ésta es la principal consecución de Bruno

Bauer; éste sentó las bases para la demostración de que el cristianismo no fue importado de afuera —de Judea— del mundo romano-griego e impuesto a éste, sino que por lo menos en su forma de religión universal, es producto de ese mismo mundo. Es claro que Bauer, como todos los que luchan contra prejuicios inveterados, superó en ese trabajo sus objetivos. A fin de definir —también mediante la utilización de fuentes literarias— la influencia de Filón y en especial la de Séneca sobre el cristianismo naciente, y para denunciar formalmente a los autores del Nuevo Testamento como plagarios lisos y llanos, se vio obligado a demorar en medio siglo la aparición de la nueva religión, a rechazar los relatos de los historiadores romanos que lo refutarían y a tomarse amplias libertades con la historiografía en general. Según él el cristianismo como tal sólo aparece bajo los emperadores Flavios, y la literatura del Nuevo Testamento sólo bajo Adriano, Antonio y Marco Aurelio. De esta suerte los relatos del Nuevo Testamento sobre Jesús y sus discípulos son despojados por Bauer de todo antecedente histórico, se diluyen en leyendas en las que las fases de desarrollo interior y las luchas morales de las primeras comunidades son atribuidas a personas más o menos ficticias. Según Bauer, los lugares en que nació la nueva religión no son Galilea ni Jerusalén, sino Alejandría y Roma.

Por lo tanto, si la escuela de Tubinga nos presenta, en lo que ha dejado intacto de las narraciones y la literatura del Nuevo Testamento, el máximo de lo que la ciencia puede aceptar, todavía hoy, como discutible, Bruno Bauer nos entrega el máximo de lo que se puede discutir. Entre estos dos límites se encuentra la verdad real. Es muy dudoso el que ésta pueda ser definida con los medios de que disponemos en la actualidad. Nuevos descubrimientos, particularmente en Roma, en Oriente y sobre todo en Egipto, contribuirán a ello más que ninguna otra crítica.

Pero en el Nuevo Testamento tenemos un único libro cuya época de redacción puede ser fijada con un margen de error de unos pocos meses, que tiene que haber sido escrito entre junio del año 67 y enero o abril del 68; un libro, entonces, que pertenece al comienzo mismo de la era cristiana y que refleja con la más ingenua fidelidad, y en el lenguaje idiomático correspondiente, las ideas del nacimiento de esa era. En mi opinión, pues, este libro es una fuente mucho más importante, para la definición de lo que fue en realidad el cristianismo primitivo, que todo el resto del Nuevo Testamento, que en su forma actual pertenece a una fecha mucho posterior. Este libro es el denominado Revelación de Juan. Y como a pesar de ser en apariencia el libro más oscuro de toda la Biblia es hoy, además y gracias a la crítica alemana, el más comprensible y claro de todos, trataré de explicarlo a mis lectores.

No hay que examinarlo mucho para convencerse del estado de gran exaltación, no sólo del autor, sino también del “medio circundante” en que éste se movió. Nuestra “Revelación” no es la única en su especie y época. Desde el año 164 antes de nuestra era en que fue escrito el primero que llegó hasta nosotros —el denominado Libro de Daniel—, hasta el 250 de nuestra era, fecha aproximada del *Carmen*<sup>107</sup> de Comodiano, Renán contó no menos de quince “Apocalipsis” clásicos, sin contar las imitaciones subsiguientes. (Cito a Renán porque su libro es también el mejor conocido por los que no son especialistas, y el más accesible). Fue una época en que incluso en Roma y Grecia, y aun más en el Asia Menor, Siria y Egipto, se aceptaba sin discriminaciones una mezcla absolutamente nada analítica de las más toscas supersticiones de los pueblos más variados, que luego se complementaban con piadosos engaños y con charlatanismo liso y llano; una época en que los milagros, los éxtasis, las visiones, las apariciones, las

---

<sup>107</sup> Referencia a *Carmen apologeticum adversus Judaeos et gentes* (Canto apologético contra judíos y gentiles), de Comodiano.

adivinations, la fabricación de oro, las cabalas<sup>108</sup> y otras formas de magia secreta desempeñaron un papel de importancia. En ese ambiente y, lo que es más, entre una clase de personas más inclinadas que ninguna otra a escuchar estas fantasías sobrenaturales, surgió el cristianismo. Porque, ¿acaso los gnósticos<sup>109</sup> cristianos de Egipto no se dedicaron ampliamente, en el siglo II de nuestra era, a la práctica de la alquimia, y no introdujeron nociones de alquimia en sus doctrinas, como lo demuestran, entre otros, los papiros de Leyden? Y los *mathematici* caldeos y judíos que según Tácito fueron expulsados dos veces de Roma por dedicarse a la magia —una vez bajo el reinado de Claudio y otra bajo el de Vitelio—, no practicaron otro tipo de geometría que el que encontramos en la base de la Revelación de Juan.

A esto tenemos que agregar otra cosa. Todos los Apocalipsis se atribuyen el derecho de engañar a sus lectores. No sólo fueron escritos, por regla general, por personas que no eran sus supuestos autores, y en su mayoría por personas que vivieron mucho más tarde —por ejemplo el Libro de Daniel, el Libro de Enoc, los Apocalipsis de Ezrah, Baruch, Juda, etc., y los libros sibilinos—, sino que además, en lo que respecta a su contenido principal, sólo profetizan cosas que han sucedido mucho antes y que eran bien conocidas para el verdadero autor. Así en el año 164, poco antes de la muerte de Antíoco Epífanes, el autor del Libro de Daniel hace que Daniel, que supuestamente ha vivido en tiempos de Nabucodonosor, profetice el ascenso y caída de los imperios persa y macedonio y el comienzo del Imperio Romano, a fin de preparar al lector —con esta prueba de su talento profético— para que acepte la profecía final de que el pueblo de Israel superará todas las dificultades y resultará finalmente victo-

---

<sup>108</sup> Cábala: Misteriosa doctrina religiosa vinculada con la magia y sumamente difundida entre los judíos.

<sup>109</sup> Gnósticos: Tendencia mística religiosa del cristianismo primitivo; tendencia ecléctica reaccionaria en filosofía.

rioso. Por lo tanto, si la Revelación de Juan fuese en verdad la obra de su supuesto autor, sería la única excepción entre toda la literatura apocalíptica.

El Juan que pretende ser su autor fue, en todo caso, un hombre de gran distinción entre los cristianos del Asia Menor. Esto lo confirma el tono del mensaje a las siete iglesias. Posiblemente fuese el apóstol Juan, cuya existencia histórica, sin embargo, no está completamente verificada, aunque es muy probable. Si este apóstol fue en verdad el autor, tanto mejor para nuestro punto de vista. Ello sería la mejor confirmación de que el cristianismo de este libro es el verdadero y auténtico cristianismo primitivo. Hagamos notar, al pasar, que, en apariencia, la Revelación no fue escrita por el mismo autor del Evangelio o de las tres epístolas que también se atribuyen a Juan.

La Revelación consiste en una serie de visiones. En la primera Cristo aparece con el atavío de un alto sacerdote, se coloca en medio de siete candelabros que representan a las siete iglesias de Asia y dicta a "Juan" mensajes a los siete "ángeles" de esas iglesias. Aquí, desde el comienzo mismo, vemos con claridad la diferencia entre *este* cristianismo y la religión universal de Constantino, formulada por el Concilio de Nicea. La Trinidad no sólo es desconocida; incluso es imposible. En lugar del *único* Espíritu Santo posterior, tenemos aquí los "*siete espíritus de Dios*" que los rabinos extraen de Isaías XI, 2. Cristo es el hijo de Dios, lo primero y lo último, el *alfa* y el *omega*, en modo alguno el propio Dios o el igual de Dios, sino, por el contrario, "el comienzo de la *creación* de Dios", y por lo tanto una emanación de Dios, existente desde toda la eternidad pero subordinada a Dios, como los mencionados siete espíritus. En el capítulo XV, 3, los mártires cantan en el cielo "el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero", que glorifica a Dios. Por lo tanto, Cristo aparece aquí, no sólo como subordinado a Dios, sino además, en cier-

to sentido, en un pie de igualdad con Moisés. Cristo es crucificado en Jerusalén (XI, 8), pero vuelve a levantarse (I, 5, 18) ; es “el Cordero” que ha sido sacrificado por los pecados del mundo y con cuya sangre los fieles de todas las lenguas y naciones han sido redimidos en Dios. Aquí encontramos la idea básica que permitió que el cristianismo primitivo se convirtiese en una religión universal. Todas las religiones semíticas y europeas de la época compartieron la opinión de que los dioses ofendidos por las acciones del hombre podían ser propiciados por el sacrificio. La primera idea revolucionaria fundamental (tomada de la escuela filónica<sup>110</sup>) del cristianismo fue la de que por un gran sacrificio voluntario de un mediador se podían expiar de una vez por todas los pecados de todos los hombres y todos los tiempos... en relación con los creyentes. De ahí que quedase eliminada la necesidad de nuevos sacrificios, y con ella la base para una multitud de ritos religiosos. Pero la eliminación de los rituales que dificultaban o impedían las relaciones con pueblos de otras confesiones fue la primera condición para la creación de una religión universal. A pesar de ello, la costumbre del sacrificio estaba tan profundamente arraigada en los hábitos de los pueblos, que el catolicismo —que había tomado prestadas tantas cosas del paganismo— encontró adecuado adaptarse a este hecho introduciendo por lo menos el sacrificio simbólico de la misa. Por otra parte no hay en nuestro libro rastro alguno del dogma del pecado original.

Pero lo más característico de estos mensajes, como del libro todo, es que al autor jamás se le ocurre nombrarse él mismo y a sus compañeros de religión de otra manera que como *judíos*. Fulmina a los miembros de las sectas de Esmirna y

---

<sup>110</sup> Filón de Alejandría (vivió aproximadamente entre el año 20 ac y el 50 dc.). Es el principal representante de la filosofía religiosa judaica de Alejandría; su línea de pensamiento concilia la filosofía griega (helenista), el judaísmo y el legalismo romano, en el intento de “armonizar” la tradición exegética judía y la filosofía estoica. Los primeros cristianos, en el siglo I, asumieron sus apuestas esenciales, a tal punto que la formación de lo que vendría a ser la teología cristiana tiene en sus planteamientos, un indudable e innegable origen.



Filadelfia, reprochándoles el hecho de que *“dicen que son judíos, mas no lo son, sino que pertenecen a la sinagoga de Satán”*. A los de Pérgamo les dice que sostienen la doctrina de Balaam, que enseñó a Balac a poner ante *los hijos de Israel* una causa de error, a comer cosas sacrificadas a los ídolos y a dedicarse a la fornicación. Aquí hay, entonces, no un caso de cristianos concientes, sino de personas que dicen que son judías. Admitamos que su judaísmo es una nueva etapa de desarrollo del anterior, pero precisamente por ese motivo es el único verdadero. Por consiguiente, cuando los santos aparecieron ante el trono de Dios, se presentaron antes que nadie 144.000 judíos, 12.000 por cada tribu, y sólo después las incontables masas de paganos convertidos a ese judaísmo renovado. Tan poca era la conciencia que tenía nuestro autor, en el año 69 de la era cristiana, de estar representando una nueva fase del desarrollo de una religión, que con el tiempo se convertiría en uno de los elementos más revolucionarios de la mente humana.

Vemos entonces que el cristianismo de esa época, que aún no tiene conciencia de sí mismo, era tan distinto, de la posterior religión universal del Concilio de Nicea, dogmáticamente establecida, como lo es el cielo de la tierra; el uno no puede ser reconocido en el otro. No hay en él ni el dogma ni la ética del cristianismo posterior, sino la sensación de que lucha contra todo el mundo y de que la lucha culminará con el triunfo, ansia de combatir y certidumbre de la victoria que faltan por completo en los cristianos actuales, y que en nuestra época, sólo se encuentran en el otro polo de la sociedad, entre los socialistas.

En rigor, la lucha contra un mundo que al comienzo era superior en fuerzas, y al mismo tiempo contra los propios innovadores, es común a los cristianos primitivos y a los socialistas. Ninguno de estos dos grandes movimientos fue realizado por dirigentes o profetas —aunque hay bastantes pro-

fetas en ambos—; son movimientos de masas. Y los movimientos de masas tienen tendencia a ser confusos al principio; confusos porque el pensamiento de las masas, en los primeros momentos, se mueve entre contradicciones, falta de claridad y de cohesión, y también debido al papel que los profetas todavía desempeñan en esas primeras etapas de los movimientos. Esta confusión se ve en la formación de numerosas sectas que luchan entre sí, por lo menos con el mismo fervor que emplean contra el enemigo exterior común. Así pasó en el cristianismo primitivo y así en los comienzos del movimiento socialista, por más que ello preocupase a los bien intencionados notables que predicaban la unidad donde la unidad no era posible.

¿Se mantuvo unida la Internacional gracias a un dogma uniforme? Por el contrario. Había comunistas de la tradición francesa anterior a 1848, y existían distintos matices entre ellos: comunistas de la escuela de Weitling y otros de la Liga Comunista regenerada; proudhonistas que predominaban en Francia y Bélgica, blanquistas, el Partido Obrero alemán y finalmente los anarquistas bakuninistas, que durante un tiempo se destacaron en España e Italia, y eso para hablar sólo de los grupos principales. Tenía que transcurrir un cuarto de siglo, desde la fundación de la Internacional, antes de que la separación de los anarquistas fuese final y completa en todas partes, y antes de que se pudiese establecer la unidad en todas partes, por lo menos en relación con los puntos de vista económicos más generales. Y eso con nuestros medios, de comunicación: ferrocarriles, telégrafos, gigantescas ciudades industriales, la prensa, organizadas asambleas populares.

Entre los cristianos primitivos había la misma división en innumerables sectas, precisamente el medio por el cual se logró la discusión y con ella la unidad posterior. Ya la encontramos en este libro, que es sin ninguna duda el documento

cristiano más antiguo, y nuestro autor lucha contra ella con el mismo ardor irreconciliable que el gran mundo pecador de afuera. Primero estuvieron los nicolaítas, en Efeso y Pérgamo; los que decían que eran judíos pero pertenecían a la sinagoga de Satán, en Esmirna y Filadelfia; los partidarios de Balaam, que es llamado falso profeta, en Pérgamo; los que decían que eran apóstoles y no lo eran, en Efeso; y finalmente, en Tiatira los partidarios de la falsa profetisa descrita con el nombre de Jezabel. No se nos dan más detalles sobre estas sectas, y sólo se dice que los partidarios de Balaam y Jezabel comían cesas sacrificadas a los ídolos y practicaban la fornicación. Se han hecho tentativas de concebir a estas cinco sectas como cristianos paulinos, y todos los mensajes como dirigidos contra Pablo, el falso apóstol, el presunto Balaam y "Nicolaos". Argumentos en este sentido, difícilmente sostenibles, se encuentran reunidos en *Saint Paul*, de Renan (París 1869, págs. 303-305 y 367-70). Todos tienden a explicar los mensajes por los Hechos de los Apóstoles y por las llamadas Epístolas de Pablo, escritos que, por lo menos en su forma actual, son anteriores en no menos de sesenta años a la Revelación y por consiguiente todos sus datos pertinentes son no sólo sumamente dudosos, sino también totalmente contradictorios. Pero lo decisivo es que al autor no podía ocurrírsele dar cinco nombres distintos a la misma secta, y aun dos para Efeso solamente (falsos apóstoles y nicolaitanos) y dos también para Pérgamo (balaamitas y nicolaítas), y referirse siempre a ellas, en cada ocasión y en forma expresa, como si fuesen dos sectas diferentes. Al mismo tiempo no se puede negar la probabilidad de que hubiese entre estas sectas elementos que hoy serían denominados paulinos.

En los dos casos en que se proporcionan más detalles, la acusación se refiere a los delitos de comer carne ofrecida a los ídolos y a la práctica de la fornicación, dos puntos acerca de los cuales los judíos —los antiguos así como los cristianos— se encontraban en continua disputa con los paganos conver-

tos. La carne de los sacrificios paganos no se servía solamente en las comidas de las festividades, donde el rechazo de la misma habría sido considerado impropio e incluso hubiese resultado peligroso; también se la vendía en los mercados, donde no siempre era posible saber con certeza si era pura a los ojos de la ley. Por fornicación los judíos entendían, no sólo las relaciones sexuales extra-nupciales, sino también el casamiento en grados de parentesco prohibidos por la ley judía, o entre un judío y un gentil, y en este sentido se entiende en general la palabra en los Hechos de los Apóstoles XV, 20 y 29. Pero nuestro Juan tiene sus opiniones respecto de las relaciones sexuales permitidas a los judíos ortodoxos. Dice acerca de los 144.000 judíos celestiales (XIV, 4): *“Estos son los que con mujeres no fueron contaminados; porque son vírgenes.”* Y en efecto, en el cielo de nuestro Juan no hay una sola mujer. Por lo tanto pertenece a la tendencia —que también aparece a menudo en otros escritos del cristianismo primitivo— que considera las relaciones sexuales como pecaminosas en general. Y, más aún, cuando tomamos en cuenta el hecho de que llama a Roma la Gran Ramera con la cual han fornicado los reyes de la tierra, emborrachándose con el vino de la fornicación, y con la cual se han enriquecido los mercaderes de la tierra gracias a los manjares que posee en abundancia, nos resulta imposible tomar la palabra de los mensajes en el estrecho sentido que querrían atribuirle los teólogos apologistas a fin de obtener de esa manera la confirmación de otros pasajes del Nuevo Testamento. Muy por el contrario. Estos pasajes del mensaje son una evidente indicación de un fenómeno común a todos los tiempos de gran agitación, en que se aflojan los vínculos tradicionales de las relaciones sexuales, al igual que todas las otras trabas. También en los primeros siglos del cristianismo apareció con frecuencia, al lado de ascetas que se mortificaban la carne, la tendencia a ampliar la libertad cristiana a una relación más o menos libre entre hombre y mujer. Lo mismo se observó en

el moderno movimiento socialista. ¡Qué indecible horror experimentó la entonces “piadosa institutriz” de la Alemania de la década del 30, ante la *réhabilitation de la chair* por Saint-Simon, que se tradujo al alemán como *Wiedereinsetzung des Fleisches* (¡reinstalación de la carne!) ¡Y los más horrorizados de todos fueron los distinguidos Estados entonces gobernantes (todavía no había clases en nuestro país), que no podían vivir en Berlín, y menos en sus fincas de campo, sin una repetida reinstalación de la carne! ¡Si esta buena gente hubiese podido conocer a Fourier, que quería para la carne otras travesuras completamente distintas! Con la superación del utopismo, estas extravagancias cedieron el lugar a una concepción más racional y en realidad mucho más radical, y como Alemania ha salido del piadoso cuarto de niños de Heine para convertirse en el centro del movimiento socialista, puede reírse ahora de la hipócrita indignación del distinguido mundo piadoso.

Este es todo el contenido dogmático de los mensajes. El resto consiste en exhortaciones a los creyentes para que muestren vehemencia en la propaganda, para que sean valientes y confiesen con orgullo su fe ante el enemigo, para que luchen sin desfallecer ante el enemigo interno y el exterior... y en este sentido habría podido ser escrito por uno de los entusiastas de mentalidad más profética de la Internacional.

### III

Los mensajes no son más que la introducción al tema propiamente llamado así de la comunicación de Juan a las siete iglesias del Asia Menor, y a través de ellas al resto del judaísmo reformado del año 69, del que más tarde se desarrolló el cristianismo. Y aquí entramos en el *sancta sanctorum* más íntimo del cristianismo primitivo.

¿Entre qué gente se reclutaron los primeros cristianos? Principalmente entre los “trabajadores y agobiados”, los miembros de la capa más baja del pueblo, como cuadra a un elemento revolucionario. ¿Y de quiénes se componían estas capas? En las ciudades, de hombres libres empobrecidos, de todo tipo de personas, como los *mean whites* de los Estados esclavistas del sur y de los aventureros y vagabundos de las ciudades marítimas coloniales y chinas, de los esclavos emancipados y, por sobre todo, de verdaderos esclavos; en los latifundios de Italia, Sicilia y África, de esclavos que se habían hundido cada vez más en la esclavitud a causa de las deudas. Para todos estos elementos no había absolutamente ningún camino común de emancipación. Para todos ellos el paraíso había quedado atrás; para los libertos arruinados era la antigua *polis*, la ciudad y el Estado a la vez, en la cual sus antepasados habían sido ciudadanos libres; para los pequeños campesinos, el abolido sistema social gentil y la propiedad común de la tierra; para los esclavos capturados en la guerra, la época de libertad de que gozaron antes de su subyugación y cautiverio. Y todo eso había sido destruido por el nivelador puño de hierro de la Roma conquistadora. El grupo social más grande que la antigüedad conoció fue la tribu y la unión de tribus emparentadas; entre los bárbaros la agrupación se basaba en alianzas de familias, y entre los griegos e italianos, fundadores de ciudades, en la *polis*, que consistía en una o más tribus emparentadas. Felipe y Alejandro dieron unidad política a la península helénica, pero esto no condujo a la fundación de una nación griega. Las naciones sólo se hicieron posibles después de la caída de la dominación mundial de Roma. Esta dominación había terminado de una vez por todas con las uniones menores; el poderío militar, la jurisdicción romana y la maquinaria de la percepción de impuestos disolvieron por completo la tradicional organización interior. A la pérdida de la independencia y de la organización distintiva se agregó el pillaje realizado por las autorida-

des militares y civiles, que comenzaron por despojar a los sometidos de sus tesoros, para luego prestárselos con intereses usurarios a fin de continuar estrujándolos. La presión de los impuestos y la necesidad de dinero que dicha presión provocaba en las regiones dominadas sólo o principalmente por la economía natural, hundieron a los campesinos en una dependencia cada vez mayor con respecto a los usureros, provocaron grandes diferencias de fortuna e hicieron más ricos a los ricos y empobrecieron por completo a los pobres. Toda resistencia que las pequeñas tribus o ciudades aisladas pudiesen ofrecer ante el gigantesco poder mundial romano era una resistencia desesperada. ¿Cuál era la salida, la salvación para los esclavizados, oprimidos y empobrecidos, una salida común para todos estos grupos de personas cuyos intereses eran distintos u opuestos entre sí. Y sin embargo había que encontrarla, si se los quería abarcar en un gran movimiento revolucionario. Esa salida fue encontrada. Pero no en este mundo. En el estado en que se encontraban las cosas, sólo podía tratarse de una salida religiosa. Entonces se descubrió un nuevo mundo. La vida continuada del alma después de la muerte del cuerpo se había convertido gradualmente en un artículo de fe reconocido en términos generales en todo el mundo romano. También se admitía cada vez más una especie de recompensa o castigo para las almas de los muertos, por sus acciones en la tierra. Por supuesto, en lo referente a la recompensa, las perspectivas no eran muy buenas: la antigüedad era demasiado espontáneamente materialista para no atribuir un valor mucho más grande a la vida en la tierra que a la vida en el reino de las sombras; vivir después de la muerte era considerado por los griegos una desdicha. Luego vino el cristianismo, que tomaba en serio la recompensa y el castigo en el mundo del más allá y creaba el cielo y el infierno, y se encontró una salida que conduciría a los trabajadores y agobiados a un eterno paraíso, sacándolos de este valle de lágrimas. Y en rigor sólo

con la perspectiva de una recompensa en el mundo del más allá podía exaltarse la renuncia estoico-filónica del mundo y el ascetismo a la categoría de principio moral básico de una nueva religión universal que inspirase de entusiasmo a las masas oprimidas.

Pero este paraíso celestial no se abre para los creyentes por el solo hecho de su muerte. Ya veremos que el reino de Dios, cuya capital es la Nueva Jerusalén, sólo puede ser conquistado y abierto después de arduas luchas con las potencias del infierno. Pero en la imaginación de los cristianos primitivos eran inmediatamente inminentes. Juan describe su libro, al comienzo mismo, como revelación de “cosas que deben suceder *presto*”. E inmediatamente después, I, 3, declara: “Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta profecía... *porque el tiempo está cerca*.” A la iglesia de Filadelfia Cristo le envía el mensaje: “He aquí, yo vengo *presto*.” Y en el último capítulo el ángel dice que le ha mostrado a Juan “cosas que tienen que hacerse *en seguida*”, y le da la orden: “No selles las palabras de la profecía de este libro; *porque el tiempo está cerca*.” Y el propio Cristo dice en dos ocasiones (XXII, 12, 20): “*Vengo en breve*.” Lo que sigue nos indicará cuan pronto se esperaba su llegada.

Las visiones del Apocalipsis que ahora nos muestra el autor están copiadas, total y casi siempre literalmente, de modelos anteriores, en parte de los profetas clásicos del Antiguo Testamento —en particular de Ezequiel—, en parte de posteriores apocalipsis judíos escritos a la manera del Libro de Daniel, y en particular del Libro de Enoc, que ya había sido escrito, por lo menos parcialmente. La crítica ha demostrado en detalle de dónde sacó nuestro Juan cada imagen, cada signo amenazador, cada plaga enviada a la humanidad incrédula; en una palabra: todo el material de su libro. De manera que no sólo exhibe una gran pobreza mental, sino que



además demuestra que nunca experimentó, ni siquiera en la imaginación, los supuestos éxtasis y visiones que describe.

El orden de estas visiones es, en resumen, el que sigue: primero Juan ve a Dios sentado en su trono, teniendo en la mano un libro con siete sellos y ante sí al Cordero que ha sido asesinado y se ha levantado de entre los muertos (Cristo), y a quien se considera digno de abrir los sellos del libro. La apertura de los sellos es seguida por toda clase de milagrosos signos amenazadores. Cuando se abre el quinto sello Juan ve debajo del altar de Dios las almas de los mártires de Cristo muertas por el verbo de Dios, y que gritan en voz alta, clamando: "*¿Cuánto tiempo, Señor, no juzgarás ni vengarás nuestra sangre en los que moran en la tierra?*" Y entonces se les entregan las blancas vestiduras y se les dice que todavía deben descansar un rato más, porque aún habrá más mártires asesinados.

De manera que no se trata aquí todavía de una "*religión de amor*", de "*Ama a tus enemigos, bendice a los que te maldigan*", etc. Aquí se predica la venganza, una sólida y honesta venganza contra los perseguidores de los cristianos. Y lo mismo sucede en todo el libro. Cuanto más próxima está la crisis, más densos llueven del cielo las plagas y los castigos, y más satisfecho anuncia Juan que la masa de la humanidad no expiará sus pecados, que nuevos azotes de Dios caerán sobre ella, que Cristo la gobernará con una vara de hierro y pisará el lagar de la ferocidad y la cólera de Dios Todopoderoso, pero que los impíos continuarán insensibles en sus corazones. Es el sentimiento natural, libre de toda hipocresía, de que se está librando una lucha y de que a ***la guerre comme á la guerre.***

Cuando se abre el séptimo sello aparecen siete ángeles con siete trompetas, y cada vez que uno de ellos hace resonar la suya ocurren nuevos horrores. Después del séptimo toque de trompeta se presentan otros siete ángeles, con las siete

redomas de la ira de Dios, que vierten sobre la tierra; más plagas y castigos, en general aburridas repeticiones de lo que ya ha sucedido varias veces. Luego viene la mujer, Babilonia, la Gran Ramera, vestida de escarlata y sentada sobre las aguas, ebria con la sangre de los santos y los mártires de Jesús; es la gran ciudad de las siete colinas que gobierna sobre todos los reyes de la tierra. Cabalga sobre un animal de siete cabezas y diez cuernos. Las siete cabezas representan las siete colinas, y también siete “reyes”. De estos cinco han caído, uno es y el otro no ha llegado aún, y después de él vendrá de nuevo uno de los cinco primeros. Ha sido herido de muerte, pero se ha curado. Reinará sobre el mundo durante cuarenta y dos meses, o sea tres años y medio (la mitad de una semana de siete años), y perseguirá a muerte a los fieles e impondrá el reinado de la impiedad. Pero luego viene la gran lucha final, los santos y los mártires son vengados por la destrucción de la Gran Ramera Babilonia y de sus partidarios, es decir, del grueso de la masa de la humanidad; el demonio es arrojado a la sima insondable y encerrado en ella durante un período de mil años, a lo largo del cual reina Cristo con los mártires que se han levantado de entre los muertos. Pero al cabo de los mil años el demonio es puesto de nuevo en libertad y estalla otro gran combate de los espíritus, en el cual es finalmente derrotado. Luego sigue la segunda resurrección, en que también los otros muertos se levantan y aparecen ante el trono del juicio de Dios (no de Cristo, adviértase), y los creyentes entran en un nuevo cielo, en una nueva tierra y en una nueva Jerusalén, para la vida eterna.

Y todo este monumento está construido con materiales exclusivamente judíos precristianos y presenta ideas casi exclusivamente judías. Desde que las cosas comenzaron a ir mal en este mundo para el pueblo de Israel, desde el momento de *los* tributos a los asirios y babilonios, desde la destrucción de los dos reinos de Israel y de Judá hasta la esclavitud bajo los seléucidas —o sea desde Isaías hasta Daniel—,

en todos los períodos oscuros hubo profecías sobre un salvador. En Daniel, XII, 1-3, hay incluso una profecía sobre Miguel, el ángel guardián de los judíos, que baja a la tierra para salvarlos de grandes trastornos; muchos muertos volverán a la vida, habrá una especie de juicio final y los maestros que han enseñado al pueblo la justicia brillarán como estrellas para toda la eternidad. El único aspecto cristiano es el gran énfasis que se pone en el inminente reinado de Cristo y en la gloria de los fieles, en particular de los mártires que se han levantado de entre los muertos.

Por la interpretación de estas profecías, en lo que se refiere a los acontecimientos de esa época, estamos en deuda con la crítica alemana, en especial con Ewald, Lücke y Ferdinand Benary. Renán la puso al alcance de los no teólogos. Ya hemos visto que Babilonia, la Gran Ramera, representa a Roma, la ciudad de las siete colinas. En el capítulo XVII, 9-11, se nos dice acerca de la bestia sobre la cual está sentada: *“Las siete cabezas”* de la bestia *“son siete montes, sobre los cuales se asienta la mujer. Y son siete reyes. Los cinco son caídos; el uno es, el otro aún no es venido. Y cuando viniere, es necesario que dure breve tiempo. Y la bestia que era, y no es, es también el octavo, y es de los siete, y va a la perdición”*.

Según esto la bestia es la dominación mundial romana, representada por siete césares en sucesión; uno de ellos ha sido mortalmente herido y ya no reina, pero curará y volverá. A él le será dado, como octavo, establecer el reino de la blasfemia y el desafío a Dios. Le será dado

*“hacer guerra contra los santos, y vencerlos... Y todos los que moran sobre la tierra le adoraron, cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida del Cordero... Y hacía que a todos, a los pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos, se pusiese una marca en su mano derecha, o en sus frentes; y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal, o el nombre de la bestia, o el núme-*

*ro de su nombre. Aquí hay sabiduría. El que tiene entendimiento, cuente el número de la bestia; porque es el número de hombre; y el número de ella es seiscientos seis” (XIII, 7-18).*

Hacemos notar que aquí se menciona el boicot como una de las medidas que serán aplicadas por el Imperio Romano contra los cristianos —medida que, por lo tanto, es, evidentemente, una invención del demonio—, y pasamos al problema de quién es ese emperador romano que ya ha reinado, que ha sido herido de muerte y ha desaparecido, pero que regresará como el octavo de la serie, en el papel de Anticristo.

Tomando a Augusto como el primero, tenemos: 2. Tiberio, 3. Calígula, 4. Claudio, 5. Nerón, 6. Galba. “Cinco han caído y uno es”. Por consiguiente, Nerón ya ha caído y Galba es. Este reinó desde el 9 de junio del año 68 hasta el 15 de enero del 69. Pero inmediatamente después de que ascendió al trono, las legiones del Rin se rebelaron, al ruando de Vitelio, en tanto que otros generales preparaban levantamientos militares en otras provincias. En Roma se levantó la guardia pretoriana, mató a Galba y proclamó emperador a Otón.

Según esto vemos que nuestra Revelación fue escrita bajo Galba. Probablemente hacia fines de su reinado. O, cuando mucho, durante los tres meses (hasta el 15 de abril del año 69) del reinado de Otón, “el séptimo”. ¿Pero quién es el octavo, que era y no es? Eso lo sabemos por el número 666.

Entre los semitas —caldeos y judíos— existía en la época una especie de magia basada en el doble significado de las letras. Como unos 300 años antes de nuestra era las letras hebreas se usaban también como símbolos de números, a = 1, b = 2, g = 3, d = 4, etc. Los adivinadores de la cábala sumaban el valor de cada letra de un nombre y con la suma trataban de profetizar el futuro del que llevaba el nombre, por ejemplo formando palabras o combinaciones de palabras de igual valor. Las palabras secretas y demás eran también ex-

presadas en este lenguaje de los números. Este arte recibió el nombre griego de *gematriah*, geometría. Los caldeos, que continuaron esta práctica y a quienes Tácito llamó *mathematici*, fueron posteriormente expulsados de Roma bajo Claudio, y más tarde bajo Vitelio, según parece por “serios desórdenes”.

Nuestro número 666 apareció por medio de esta matemática. Es un disfraz para el nombre de uno de los cinco primeros cesares. Pero aparte del número 666, Ireneo, a fines del siglo II, conocía otra interpretación: 616, que por lo menos apareció en una época en que el enigma del número era aún conocido ampliamente. La prueba de la solución consistirá en que convenga por igual a ambos números.

Esta solución fue dada por Ferdinand Benary, de Berlín. El nombre es Nerón. El número se basa en קס"ו נרון "Nerón Kesar", ortografía hebrea del griego "Nerón Kaisar", o sea emperador Nerón, verificada por el Talmud y por inscripciones halladas en Palmira. Esta inscripción se encontró en monedas de la época de Nerón, acuñadas en la parte oriental del imperio. Y entonces: **n** (*nun*) = 50; **r** (*resh*) = 200; **v** (*vav*) o sea **o** = 6; **n** (*nun*) = 50; **k** (*kaf*) = 100; **s** (*samech*) = 60; **r** (*resh*) = 200. Total, 666. Si tomamos como base la ortografía latina, *Nero Caesar*, desaparece el segundo *nun* = 50, y tenemos 666 — 50 = 616, o sea la interpretación de Ireneo.

En realidad todo el Imperio Romano se vio envuelto de pronto por la confusión en la época de Galba. Este marchó sobre Roma, a la cabeza de las legiones de España y Galia, para derribar a Nerón, quien huyó y ordenó a un liberto que lo asesinara. Pero no sólo conspiró contra Galba la guardia pretoriana de Roma, sino también los comandantes supremos de las provincias; nuevos pretendientes al trono aparecían por todas partes y se preparaban a marchar sobre Roma con sus legiones. El Imperio parecía condenado a la guerra civil, su disolución era inminente. Por sobre todo esto se difundió el

rumor, en especial en el este, de que Nerón no había sido muerto, sino sólo herido; que había huido al país de los partos y estaba a punto de cruzar el Éufrates con un ejército para comenzar otro reinado del terror, más sanguinario aún que el anterior. Acaya y Asia se sintieron particularmente aterrorizadas por esos informes. Y en el momento mismo en que la Revelación tiene que haber sido escrita apareció un falso Nerón que se estableció, con una cantidad bastante considerable de partidarios, no lejos de Patmos y el Asia Menor, en la isla de Kytnos, en el mar Egeo (ahora denominada Thermia), hasta que fue asesinado mientras aún reinaba Otón. ¿Qué podía haber de asombroso en el hecho de que entre los cristianos —contra quienes había iniciado Nerón la primera gran persecución— se difundiera la opinión de que éste volvería como Anticristo, y de que su regreso, y la acentuada tentativa que éste implicaría de reprimir por la sangre a la nueva secta, serían el signo y el preludio del retorno de Cristo, de la gran lucha victoriosa contra las potencias del infierno, del reinado de mil años de duración que “pronto” se establecería y cuya confiada espera inspiraba a los mártires a ir jubilosamente a la muerte?

La literatura cristiana y la por ella influida de los dos primeros siglos proporcionan suficientes indicios en el sentido de que el secreto del número 666 era entonces conocido por muchos. Ireneo ya no lo conocía, pero por otra parte él y muchos otros —hasta fines del siglo III— supieron que la bestia del Apocalipsis representaba el regreso de Nerón. Este rastro se pierde luego y el trabajo que nos interesa es fantásticamente interpretado por los adivinos del futuro que poseen una mentalidad religiosa. Yo mismo, de niño, conocí a personas que, siguiendo el ejemplo de Johann Albrecht Bengel, esperaban el fin del mundo y el juicio final en el año 1836. La profecía se cumplió, y precisamente ese año. Pero la víctima del juicio final no fue el mundo pecador, sino los propios intérpretes de la Revelación. Porque en 1836 P. Benary pro-

porcionó la clave del número 666, con lo que dio un torturado fin a todos los cálculos proféticos, a la nueva *gematriah*.

Nuestro Juan sólo puede proporcionar una descripción superficial del reino celestial reservado para los creyentes. La nueva Jerusalén es establecida en escala bastante amplia, por lo menos de acuerdo con las concepciones de la época: tiene 12.000 estadios, o sea 2.227 kilómetros cuadrados, de modo que su superficie es de unos cinco millones de kilómetros cuadrados, más de la mitad del tamaño de los Estados Unidos de Norteamérica. Y está hecha de oro y de todo tipo de piedras preciosas. Allí vive Dios con su pueblo, iluminándolos en lugar del sol, y no habrá allí más muertes, ni penas, ni dolores. Y un puro río de agua de vida corre a través de la ciudad, y a cada lado del río hay árboles de la vida, que tienen doce clases de frutas y que las dan todos los meses; y las hojas del árbol “*sirven para la curación de las naciones*”. (Renán cree que se trata de una especie de bebida medicinal. *L'Antechrist*, pág. 542). Aquí vivirán los santos para siempre.

Así era, por lo que sabemos, el cristianismo en el Asia Menor, su sede principal, en el año 68. No hay en él rastros de Trinidad alguna, sino que, por el contrario, sólo existe el viejo e indivisible Jehová del judaísmo posterior, que lo exaltó, de dios nacional de los judíos que era, a Dios supremo y único del cielo y de la tierra, que afirma gobernar sobre todas las naciones, promete piedad a los que se conviertan y aplasta, implacable, a los empedernidos, de acuerdo con el antiguo *parcere subjectis ac debellare superbos*.<sup>111</sup> Por lo tanto este Dios, en persona, y no Cristo, como en los relatos posteriores de los evangelios y las Epístolas, será el que presida el juicio final. De acuerdo con la doctrina persa de la emanación, que era corriente en el judaísmo posterior, Cristo el Cordero surge eternamente de él, así como —en un plano

---

<sup>111</sup> Perdona al humilde y haz la guerra contra el soberbio. (*Ed*).

inferior— los “siete espíritus de Dios”, que deben su existencia a una mala interpretación de un pasaje poético (Isaías, XI, 2). Todos ellos están subordinados a Dios, pero no son Dios mismo ni iguales a él. El Cordero se sacrifica para expiar los pecados del mundo, y por eso es considerablemente ascendido en el cielo, porque su muerte voluntaria es considerada una extraordinaria hazaña en todo el libro, y no como algo que surja por necesidad de su naturaleza intrínseca. Como es natural, allí está toda la corte celestial de dignatarios, querubines, ángeles y santos. A fin de convertirse en una religión, el monoteísmo siempre ha tenido que hacerle concesiones al politeísmo —desde los tiempos del Zend-Avesta.<sup>112</sup> Con los judíos continuó la crónica declinación de los sensuales dioses del paganismo, hasta que, después del exilio, la corte celestial, según el modelo persa, adaptó un tanto mejor la religión a la fantasía popular, y el propio cristianismo, después de remplazar el eterno e inmutable dios de los judíos por el misterioso dios de la Trinidad, que se diferencia en sí mismo, no encontró, para suplantar el culto de los antiguos dioses, otra cosa que el de los santos. Así, de acuerdo con Fallmerayer, el culto de Júpiter en el Peloponeso, Maina y Arcadia sólo murió más o menos en el siglo IX (*Geschichte der Halbinsel Morea*, I, pág. 227). Sólo el moderno período burgués y su protestantismo volvieron a eliminar los santos y tomaron finalmente en serio el monoteísmo diferenciado.

En el libro se menciona tan poco el pecado original como la justificación por la fe. La fe de estas primitivas comunidades militantes es muy distinta de la posterior iglesia victoriosa: junto al sacrificio del Cordero, el inminente regreso de Cristo y el reinado milenar que pronto debe nacer, forman su contenido esencial. Esta fe sobrevive sólo gracias a una activa propaganda, a una implacable lucha contra el enemigo

---

<sup>112</sup> *Zend-Avesta*: colección de “libros sagrados” de la religión de Zoroastro, que se difundió por la antigua Persia, Azerbaidzhán y Asia central. Se supone que fue compilada entre el siglo IX de antes de nuestra era y el siglo IX de nuestra era.



interno y exterior, a la orgullosa profesión de la posición revolucionaria ante los jueces paganos y al martirio confiado en la victoria.

Ya hemos visto que el autor no tiene conciencia aún de ser otra cosa que un judío. Por lo tanto no se menciona el bautismo en todo el libro, en tanto que muchos otros hechos indican que el bautismo fue instituido en el segundo período del cristianismo. Los 144.000 judíos creyentes son “sellados”, no bautizados. De los santos del cielo y los fieles de la tierra se dice que se han lavado de sus pecados, que han lavado sus vestiduras y las han purificado con la sangre del Cordero; no se menciona para nada el agua del bautismo. Los dos profetas que preceden la llegada del Anticristo, en el capítulo XI, no bautizan. Y de acuerdo con XIX, 10, el testimonio de Jesús no es el bautismo, sino el espíritu de profecía. Como es natural, el bautismo habría debido ser mencionado en todos estos casos, si hubiese estado en vigor; por lo tanto podemos, con absoluta certidumbre, extraer la conclusión de que el autor no lo conocía, que apareció por primera vez cuando los cristianos se separaron finalmente de los judíos.

Tampoco sabe mucho nuestro autor sobre el segundo sacramento, la eucaristía. Si en el texto luterano Cristo promete a todos los habitantes de Tiatira que se mantengan firmes en la fe que vendrá **das Abendmahl halten** con ellos, tal cosa crea una falsa impresión. El texto griego dice **deipneso** — cenaré (con él)—, y la Biblia inglesa lo traduce correctamente: **I shall “sup” with him**. No se habla aquí de la eucaristía, ni siquiera como simple comida conmemorativa.

No cabe duda de que este libro, con su fecha tan claramente establecida en el año 68 ó, 69, es el más antiguo de toda la literatura cristiana. Ningún otro ha sido escrito en un lenguaje tan bárbaro, tan lleno de hebraísmos, construcciones imposibles y errores gramaticales. El capítulo I, versículo 4, por ejemplo, dice literalmente: *“Gracia sea con vosotros... y*

*del que es y que era y que ha de venir.*” Sólo los teólogos profesionales y otros historiadores profesionales que se han comprometido en ese sentido niegan ahora que los evangelios y los Hechos de los Apóstoles sean otra cosa que adaptaciones posteriores de escritos perdidos, cuyo débil núcleo histórico resulta ya irreconocible en la maraña de la leyenda; que incluso las pocas Epístolas que Bruno Bauer reconoce como “auténticas” son, o bien escritos de fecha posterior, o, en el mejor de los casos, adaptaciones de antiguas obras de autores desconocidos, alteradas por modificaciones o inserciones. Ello es tanto más importante cuanto que nos encontramos entonces en posesión de un libro cuya fecha de redacción ha sido determinada con un margen de un mes, un libro que nos describe el cristianismo en su forma no desarrollada. Esta forma tiene la misma relación con la religión estatal del siglo IV —con su dogma y mitología plenamente desplegados—, que la mitología todavía inestable de Tácito sobre los germanos en relación con las enseñanzas ya desarrolladas de los dioses de Edda, tal como fueron influidas por los elementos cristianos y antiguos. El núcleo de la religión universal está allí presente, pero incluye, sin discriminación alguna, las mil posibilidades de desarrollo que luego se convirtieron en realidades en las incontables sectas posteriores. Y el motivo de que este antiquísimo escrito de la época del cristianismo naciente nos resulte especialmente valioso reside en que muestra, en su expresión más pura, lo que el judaísmo, fuertemente influido por Alejandría, aportó al cristianismo. Todo lo que viene después es adición occidental, greco-romana. Sólo por intermedio de la religión judía monoteísta pudo adoptar su forma religiosa el monoteísmo culto de la filosofía griega vulgar posterior, forma religiosa que era la única que podía permitirle captar a las masas. Pero una vez encontrado ese intermediario, sólo podía convertirse en una religión universal en el seno del mundo greco-romano, y ello por medio de un posterior desarrollo y fun-

diéndose al material de pensamiento que ese mundo había logrado.

## **BRUNO BAUER Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO**

El 13 de abril murió en Berlín un hombre que otrora desempeñó un papel de filósofo y teólogo, pero del cual apenas se oyó hablar durante años y que sólo de vez en cuando atraía la atención del público como “excéntrico literario”. Los teólogos oficiales, incluso *Renán*, lo dieron por perdido y por lo tanto mantuvieron un silencio de muerte en torno a él. Y sin embargo valía más que todos ellos e hizo más que todos ellos en relación con un problema que también nos interesa a los socialistas: el del origen histórico del cristianismo.

En ocasión de su muerte permítaseme hacer una breve reseña de la situación actual de dicho problema y de la contribución de Bauer a su solución.

La opinión que predominó desde los librepensadores de la Edad Media hasta los hombres de la Ilustración, en el siglo XVIII, estos últimos inclusive, en el sentido de que todas las religiones, y por consiguiente también el cristianismo, eran obra de farsantes, no resultaba ya suficiente después de que Hegel asignó a la filosofía la tarea de demostrar una evolución racional en la historia del mundo.

Está claro que si las religiones que surgen en forma espontánea —como la adoración de fetiches de los negros o la religión común primitiva de los arios— nacen sin que la impostura desempeñe papel alguno, pronto se torna inevitable la superchería por parte de los sacerdotes, para el posterior desarrollo de las mismas. Pero a despecho de todo el sincero fanatismo, las religiones artificiales no pueden —ni siquiera al comienzo— arreglárselas sin la impostura y las falsificaciones de la historia. También el cristianismo puede jactarse de bonitas hazañas en ese sentido, desde el comienzo mismo, como lo demuestra Bauer en su crítica del Nuevo Testamen-

to. Pero esto sólo confirma un fenómeno general y no explica el caso particular en cuestión.

No es posible deshacerse de una religión que sometió a todo el imperio mundial romano y dominó durante mil ochocientos años a la mayor parte de la humanidad civilizada, con sólo declarar que se trata de una tontería coleccionada por farsantes. No es posible deshacerse de ella sin antes explicar su origen y su desarrollo a partir de las condiciones históricas en que surgió y llegó a su posición dominante. Esto rige para el cristianismo. Entonces el problema que hay que solucionar es el de por qué las masas populares del Imperio Romano prefirieron esas tonterías —que además fueron predicadas por esclavos y oprimidos— a todas las otras religiones, a tal punto que el ambicioso *Constantino* finalmente vio en la adopción de esta religión de tonterías la mejor manera de ascender a la posición de autócrata del mundo romano.

Bruno Bauer ha contribuido más que nadie a la solución de este problema. A pesar de todo lo que los teólogos semicreyentes del período de la reacción lo combatieron desde 1849, él demostró irrefutablemente el orden cronológico de los Evangelios, y su interdependencia mutua, demostrada por Wilke desde el punto de vista puramente lingüístico, por el contenido mismo de los propios Evangelios. Desenmascaró la absoluta falta de espíritu científico de la vaga teoría mítica de Strauss, según la cual cualquiera puede considerar históricas todas las narraciones del Evangelio. Y aunque casi ninguna parte de todo el contenido de los Evangelios resulta históricamente demostrable —de modo que incluso se puede poner en duda la existencia histórica de un Jesucristo—, Bauer sólo ha desbrozado con ello el terreno para la solución del problema: ¿cuál es el origen de las ideas y pensamientos entretreídos en el cristianismo en una especie de sistema, y cómo llegaron a dominar el mundo?

Bauer estudió este problema hasta el momento de su muerte. Sus investigaciones llegaron a su punto culminante con la conclusión de que el judío alejandrino *Filón*, que todavía vivía por el año 40 de la era cristiana, pero que ya tenía edad muy avanzada para esa fecha, era el verdadero padre del cristianismo, y de que el estoico romano *Séneca* sería, por así decirlo, el tío de esa religión. Los numerosos escritos atribuidos a Filón que han llegado hasta nosotros, tienen su origen, en efecto, en una fusión de tradiciones judías alegórica y tradicionalmente concebidas con la filosofía griega, en particular la estoica. Esta conciliación de concepciones occidentales y orientales contiene todas las ideas esencialmente cristianas: la pecaminosidad innata del hombre, el *Logos*, el Verbo, que es con Dios y es Dios, y que se convierte en mediador entre Dios y el hombre; la expiación, no por el sacrificio de animales, sino entregando el propio corazón a Dios; y, finalmente, la característica esencial de que la nueva filosofía religiosa invierte el orden anterior del mundo, busca sus discípulos entre los pobres, los miserables, los esclavos y los rechazados, y desprecia a los ricos, los poderosos y los privilegiados, de lo cual surge el precepto de desdeñar todos los placeres mundanales y mortificar la carne.

Por otra parte, el propio Augusto cuidó de que no sólo el Dios-hombre, sino también la denominada inmaculada concepción, se convirtieran en fórmulas impuestas por el Estado. No sólo hizo que se los adorase como dioses a César y a él mismo, sino que también difundió la idea de que él, Augusto César Divo, el Divino, no era el hijo de Un padre humano, ya que su madre lo había concebido con el dios Apolo. ¿Pero ese Apolo no era quizás un pariente del cantado por Heinrich Heine?<sup>113</sup>

Como vemos, sólo nos hace falta una clave y ya tenemos todo el cristianismo en sus rasgos fundamentales: la encarnación

---

<sup>113</sup> Referencia al *Apollgott* de Heine.

del Verbo se ha transformado en hombre en una persona definida y en su sacrificio en la cruz para la redención de la humanidad pecadora.

Las fuentes verdaderamente dignas de confianza nos dejan en la duda en cuanto al momento en que dicha clave fue introducida en las doctrinas estoico-filónicas. Pero es seguro que no fué introducida por los filósofos, fueran ellos discípulos de Filón o estoicos. Las religiones las fundan las personas que sienten necesidad de una y que poseen el sentimiento de las necesidades religiosas de las masas. Por lo general esto no sucede con los filósofos clásicos. Por otra parte vemos que en épocas de decadencia general, por ejemplo ahora, la filosofía y el dogmatismo religioso son generalmente corrientes en una forma vulgarizada y superficial. En tanto que la filosofía griega clásica, en sus últimas formas —en particular en la escuela epicúrea— conducía al materialismo ateo, la filosofía griega vulgar condujo a la doctrina del Dios único y a la inmortalidad del alma humana. Del mismo modo el judaísmo racionalmente vulgarizado, en relación y mezcla con extranjeros y semijudíos, terminó descuidando el ritual y transformando a Jahveh<sup>114</sup>, el dios nacional antes exclusivamente judío, en el único Dios verdadero, el creador del cielo y la tierra, y adoptando la idea de la inmortalidad del alma, ajena al judaísmo primitivo. De tal modo la filosofía mono-teísta vulgar entró en contacto con la religión vulgar, que le entregó el Dios único ya preparado. Así se preparó el terreno en que la elaboración, entre los judíos, de las nociones filónicas igualmente vulgarizadas, podía producir el cristianismo que, una vez producido, fuese aceptable para griegos y romanos. El hecho de que el cristianismo procediese de las

---

<sup>114</sup> Como lo demostró Ewald, los judíos usaban la escritura punteada (que contenía vocales y signos de lectura) para escribir debajo de las consonantes del nombre de Jahveh, que estaba prohibido pronunciar, las vocales de la palabra *Adonai*, que leían en cambio de aquélla. Posteriormente se la leyó Jehová. Por lo tanto esta palabra no es el nombre de un dios, sino sólo un vulgar error gramatical: en hebreo es sencillamente imposible.

ideas filónicas vulgarizadas, y no de las propias obras de Filón, está demostrado por la omisión casi total de la mayoría de estas obras por el Nuevo Testamento, particularmente en lo referente a la interpretación alegórica y filosófica de las narraciones del Antiguo Testamento. Éste es un aspecto al cual Bauer no dedicó suficiente atención.

Leyendo el denominado Libro de la Revelación de Juan es posible hacerse una idea de lo que era el cristianismo en su forma primitiva. Un salvaje y confuso fanatismo, apenas el comienzo de los dogmas, sólo la mortificación de la carne de la denominada moral cristiana, pero por otra parte también una multitud de visiones y profecías. El desarrollo de los dogmas y de la doctrina moral pertenece a un período posterior, en que se escribieron los Evangelios y las llamadas Epístolas de los Apóstoles. En ellos —por lo menos en lo que respecta a la moral— se utilizó sin mucha ceremonia la filosofía de los estoicos, en particular de Séneca. Bauer demostró que las Epístolas a menudo copian a este último palabra por palabra; en rigor incluso los creyentes lo advirtieron, pero afirmaron que Séneca había copiado al Nuevo Testamento, aunque éste aún no había sido escrito en su época. El dogma se desarrolló, por una parte, en relación con la leyenda de Jesús, que entonces iba adquiriendo formas, y otra parte en la lucha entre los cristianos de origen judío y los de origen pagano.

Bauer también proporciona valiosos datos acerca de las causas que ayudaron al cristianismo a triunfar y lograr su dominio mundial. Pero aquí el idealismo del filósofo alemán impide a éste ver con claridad y formular con precisión. Las frases remplazan a menudo a la sustancia en los puntos decisivos. Por lo tanto, en lugar de entrar en el detalle de las opiniones de Bauer, ofreceremos nuestra propia concepción de este punto, basada en las obras de Bauer y también en nuestro estudio personal.



La conquista romana disolvió en todos los países subyugados, primero, directamente, las anteriores condiciones políticas, y luego, en forma indirecta, también las condiciones sociales de vida. En primer lugar, al sustituir la anterior organización basada en los Estados (esclavos aparte) por la sencilla distinción entre ciudadanos romanos y peregrinos o súbditos. En segundo término, y principalmente, al arrancar tributos en nombre del Estado romano. Si bajo el Imperio se ponía un límite, hasta donde ello fuera posible y en interés del Estado, a la sed de riquezas de los gobernadores, esta ansia de riquezas fue remplazada por los impuestos, más eficaces y opresivos, en beneficio del tesoro del Estado, régimen impositivo cuyo efecto resultaba terriblemente destructor. En tercer lugar, la ley romana fue finalmente administrada en todas partes por jueces romanos, en tanto que el sistema social local era declarado inválido en la medida en que resultaba incompatible con las estipulaciones de aquélla. Estas tres palancas crearon por necesidad un tremendo poder nivelador, particularmente cuando fueron aplicadas durante varios cientos de años a poblaciones cuyos sectores más vigorosos habían sido reprimidos o arrastrados en esclavitud a los combates que precedieron, acompañaron y a menudo siguieron a la conquista. En las provincias las relaciones sociales se acercaron cada vez más a las que regían en la capital y en Italia. La población se dividió cada vez más claramente en tres clases formadas con los más variados elementos y nacionalidades: los ricos, incluso no pocos esclavos emancipados (véase Petronio), los grandes terratenientes o usureros, o los que eran ambas cosas a la vez, como Séneca, el tío del cristianismo; los hombres libres y carentes de propiedades, que en Roma eran alimentados y divertidos por el Estado —en las provincias se las arreglaban por sus propios medios como podían—, y finalmente la gran masa, los esclavos. Frente al Estado, o sea el emperador, las dos primeras clases tenían tan pocos derechos como los esclavos

frente a sus amos. Desde la época de Tiberio hasta la de Nerón, en especial, existió la práctica de sentenciar a muerte a los ciudadanos romanos ricos a fin de confiscar sus propiedades. El respaldo del gobierno era, en lo *material*, el ejército, que se parecía más a un ejército de soldados extranjeros asalariados que al antiguo ejército campesino romano, y en lo *moral*, la opinión general de que no existía salida alguna para esa situación, de que había la necesidad inmutable no de este o el otro César, sino de un Imperio basado en la dominación militar. No es este el lugar para examinar en qué hechos sumamente materiales se basaba esa opinión.

La falta general de derechos y la desesperanza en cuanto a la posibilidad de un mejoramiento de la situación provocaron un debilitamiento y una desmoralización generales correspondientes. Los pocos viejos romanos del tipo y opiniones patricios que sobrevivían fueron eliminados o murieron. Tácito fue el último de ellos. Los otros se alegraban cuando podían mantenerse alejados de la vida pública. No existían más que para amasar riquezas y gozar de ellas, y para dedicarse a las murmuraciones y a las intrigas privadas. Los ciudadanos libres y carentes de propiedades eran pensionistas del Estado en Roma, pero en las provincias su situación era penosa. Tenían que trabajar, y por añadidura se veían obligados a competir con la mano de obra esclava. Pero no podían salir de las ciudades. Aparte de ellos también había en las provincias campesinos, terratenientes libres (con tierras que aquí y allá todavía se poseían, probablemente, en propiedad común), o, como en Galia, hombres esclavizados a los grandes terratenientes en pago de deudas. Esta clase fue la menos afectada por la conmoción social; fue también la que más largo tiempo resistió la conmoción religiosa.<sup>115</sup> En último término estaban los esclavos, privados de derechos, y de su propia voluntad así como de la voluntad de liberarse por

---

<sup>115</sup> Según Falhnerer, los esclavos de Main, Peloponeso, continuaban ofreciendo sacrificios a Zeus en el siglo IX.

sí mismos, como ya lo había demostrado la derrota de Espartaco. Pero la mayoría de ellos eran ex ciudadanos libres, o hijos de ciudadanos libres. Por consiguiente, el odio a su modo de vida tiene que haber sido todavía vigoroso, en general, aunque exteriormente impotente. Encontraremos que el tipo de ideólogos de la época concordaba con este estado de cosas. Los filósofos eran meros maestros de escuela pagos, o bufones a sueldo de calaveras adinerados. Algunos incluso eran esclavos. Un ejemplo de la suerte que corrían cuando se encontraban en una buena situación lo proporciona el propio Séneca. Este estoico y predicador de la virtud y la abstinencia fue el primer intrigante de la corte de Nerón, cosa que no habría podido llegar a ser sin servilismo. Consiguió de él regalos en dinero, propiedades, jardines y palacios, y mientras predicaba la necesidad de ser el pobre Lázaro del Evangelio era en realidad el hombre acaudalado de la misma parábola. Hasta que Nerón trató de atacarlo no le pidió al emperador que le aceptase de vuelta todos sus regalos, porque le bastaba con su filosofía. Sólo filósofos completamente aislados, como Persio, tuvieron la valentía de blandir el látigo de la sátira sobre sus degenerados contemporáneos. Pero en cuanto al segundo tipo de ideólogos, los juristas, se mostraron entusiasmados por la nueva situación, porque la abolición de todas las diferencias entre los Estados les ofrecía un ancho horizonte para la elaboración de su derecho privado favorito, en compensación de lo cual prepararon para el emperador el más ruin sistema de derecho estatal que haya existido jamás.

Junto con las peculiaridades políticas y sociales de los distintos pueblos, el Imperio Romano también condenó a la ruina sus religiones particulares. Todas las religiones de la antigüedad fueron espontáneamente religiones de tribu y más tarde nacionales, que surgieron de las condiciones sociales y políticas de sus respectivos pueblos y se fusionaron con ellas. Cuando estas bases quedaron disgregadas, y destrozadas,

das sus formas tradicionales de sociedad, sus instituciones políticas heredadas y su independencia nacional, también se derrumbó, como es natural, la religión correspondiente a ellas. Los dioses nacionales podían soportar a otros dioses a su lado, como era la norma general en la antigüedad, pero no por encima de ellos. El trasplante de las divinidades orientales a Roma sólo resultó pernicioso para la religión romana, que no pudo contener la decadencia de las religiones orientales. En cuanto los dioses nacionales estuvieron incapacitados para proteger la independencia de su nación, sufrieron su propia destrucción. Así sucedió en todas partes (salvo entre los campesinos, y en especial en las montañas). Lo que la ilustración filosófica vulgar —estuve a punto de decir volterianismo— hizo en Roma y Grecia lo hizo en las provincias la opresión romana y el reemplazo de hombres orgullosos de su libertad por súbditos desesperados y por pelafustanes que sólo buscaban su propio interés.

Tal era la situación moral y material. El presente era insostenible, el futuro más amenazador aún, si tal cosa es posible. No hay salida. No hay más que la desesperación o el refugiarse en los más vulgares placeres sensuales, por lo menos *para los que podían* permitírselo, que eran una pequeñísima minoría. De lo contrario, no quedaba otra cosa que rendirse ante lo inevitable.

Pero en todas las clases había necesariamente una cantidad de personas que, desesperando de la salvación material, buscaban en cambio una salvación espiritual, un consuelo en la conciencia para salvarse de la desesperación total. Este consuelo no lo podían ofrecer los estoicos, y tampoco la escuela epicúrea, precisamente porque estas filosofías no estaban destinadas a la conciencia común y, en segundo término, porque la conducta de los discípulos de esas escuelas desacreditaba las doctrinas de las mismas. El consuelo tenía que ser un sustituto, no de la filosofía perdida, sino de la religión

perdida; tenía que adoptar una forma religiosa, lo mismo que todo lo que haría presa en las masas desde entonces y hasta el siglo XVII.

Apenas hace falta advertir que la mayoría de los que ansiaban semejante consuelo para su conciencia, para esa huida del mundo exterior al interior, se contaban necesariamente entre los esclavos.

El cristianismo apareció en medio de esta decadencia general, económica, política, intelectual y moral. Entró en decidida contradicción con todas las religiones anteriores.

En todas las regiones precedentes el ritual había sido lo principal. Sólo participando en los sacrificios y procesiones, y, en el Oriente, observando los preceptos más detallados de dieta e higiene, podía uno demostrar a qué religión pertenecía. Mientras Roma y Grecia se mostraban tolerantes en este último sentido, existía en el Oriente una manía de prohibiciones religiosas que contribuyó en no poca medida a su derrumbe final. Las personas pertenecientes a dos religiones distintas (egipcios, persas, judíos, caldeos) no podían comer o beber juntas; realizar juntas acto cotidiano alguno o incluso hablarse. A esta segregación de los hombres entre sí se debió en gran medida la caída del Oriente. El cristianismo no conocía ceremonias distintivas, ni siquiera los sacrificios y las procesiones del mundo clásico. Al rechazar de este modo todas las religiones nacionales y sus ceremonias comunes, y al dirigirse a todos los pueblos sin distinción, se convierte en *la primera religión mundial posible*. También el judaísmo, con su nuevo dios universal, había hecho un buen comienzo en lo referente a convertirse en una religión universal. Pero los hijos de Israel siempre siguieron siendo una aristocracia entre los creyentes y los circuncisos, y el propio cristianismo tuvo que librarse de la idea de la superioridad de los cristianos judíos (todavía dominante en el llamado Libro de la Revelación de Juan) antes de poder convertirse en una religión

realmente universal. Por otra parte el Islam, debido a que conservó su ritual específicamente oriental, limitó el alcance de su propagación al Oriente y el África del norte, conquistada y repoblada por los beduinos árabes. Allí se convertiría en la religión dominante, pero no en Occidente.

En segundo lugar, el cristianismo pulsó una cuerda que debía encontrar resonancias en innumerables corazones. A todas, las quejas contra la perversidad de la época y contra los sufrimientos morales y materiales generales, la conciencia cristiana del pecado contestaba: Así es, y no puede ser de otra manera. ¡Tú eres el culpable, todos vosotros sois culpables de la corrupción del mundo, que es tu propia corrupción interna! ¿Y dónde estaba el hombre que pudiese negarlo? **¡Mea culpa!** La admisión de la participación de cada uno en la responsabilidad de la desdicha general resultaba irrefutable y se convirtió en la precondition para la salvación espiritual que el cristianismo anunciaba al mismo tiempo. Y esta salvación espiritual fue instituida de tal modo, que pudiese ser entendida con facilidad por los miembros de todas las antiguas comunidades religiosas. La idea de la expiación para aplacar a la deidad ofendida existía en todas las religiones antiguas. ¿Cómo era posible, entonces, que la idea del auto-sacrificio del mediador que expiaba de una vez por todos los pecados de la humanidad no encontrase en el cristianismo un fácil terreno? La religión cristiana, por lo tanto, expresaba con claridad el sentimiento universal de que los hombres son culpables de la corrupción general, y lo expresaba en la conciencia individual del pecado. Al mismo tiempo proporcionaba, en el sacrificio y muerte de su juez, una forma de salvación interior universalmente anhelada, de salvación del mundo corrompido, de consuelo para la conciencia. De esta forma volvía a demostrar su capacidad para convertirse en una religión mundial y, en verdad, en una religión que venía al mundo tal como éste era entonces.

Así fue que entre los miles de profetas y predicadores del desierto que llenaron ese período con incontables innovaciones religiosas, sólo tuvieron éxito los fundadores del cristianismo. No sólo Palestina, sino el Oriente todo bullía de esos fundadores de religiones, y entre ellos se libraba lo que podría llamarse una lucha darvinista por la existencia ideológica. El cristianismo conquistó el triunfo gracias principalmente a los elementos arriba mencionados. La historia de la iglesia de los tres primeros siglos enseña en detalle cómo desarrolló su carácter de religión mundial, por selección natural, en la lucha de las sectas entre sí y contra el mundo pagano.

### ***EL LIBRO DE LA REVELACIÓN***

Una ciencia casi desconocida en este país, salvo para unos pocos teólogos liberalizantes que se las arreglan para mantenerla tan en secreto como pueden, es la crítica histórica y lingüística de la Biblia, las investigaciones sobre la época, el origen y el valor histórico de los distintos escritos comprendidos en el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

Esta ciencia es casi exclusivamente alemana. Y, lo que es más, lo poco de ella que ha penetrado más allá de los límites de Alemania no es exactamente su mejor parte; es esa crítica latitudinaria que se enorgullece de ser desprejuiciada, completa y, al mismo tiempo, cristiana. Los libros no son exactamente revelados por el espíritu santo, pero, son revelaciones de la divinidad a través del sagrado espíritu de la humanidad, etc. Así, la escuela de Tubinga (Bauer, Gfrörer, etc.) es la gran favorita en Holanda y Suiza, así como en Inglaterra, y si se quiere ir un poco más lejos hay que seguir a Strauss. El mismo espíritu benigno pero absolutamente ahistórico do-

mina en el renombrado Ernest Renán, que no es más que un pobre plagiaro de los críticos alemanes. De entre todas sus obras, no hay nada que le pertenezca con exclusividad, aparte del sentimentalismo estético del pensamiento que las impregna, y del lenguaje chirle que las envuelve.

Renán, sin embargo, ha dicho una cosa buena: *“Cuando se quiere tener una idea clara de lo que fueron las primeras comunidades cristianas, no hay que compararlas con las congregaciones parroquiales de nuestra época; eran más bien como secciones locales de la Asociación Obrera Internacional.”*

Y esto es correcto. El cristianismo se apoderó de las masas, tal como lo hace el socialismo, bajo la forma de una variedad de sectas y, aun más, de opiniones individuales en conflicto —algunas más claras, otras más confusas, siendo estas últimas la gran mayoría—, pero todas opuestas al sistema imperante, a los “poderes existentes”.

Tómese, por ejemplo, el Libro de la Revelación, y se advertirá que, en lugar de ser el más oscuro y misterioso, es el libro más sencillo y claro de todo el Nuevo Testamento. Por el momento tenemos que pedirle al lector que crea en lo que vamos a demostrar en seguida. Que fue escrito en el año 68 de nuestra era, o en enero del 69, y que por lo tanto no es sólo el único libro del Nuevo Testamento cuya fecha se ha establecido, sino también el libro más antiguo. En él podemos ver como en un espejo qué era el cristianismo en el 68.

En primer lugar, las sectas, una y otra vez. En los mensajes a las siete iglesias de Asia se mencionan por lo menos tres sectas, de las cuales, por lo demás, no sabemos nada: los nicolaítas, los baalamitas y los partidarios de una mujer a la que aquí se asigna el nombre de Jezabel. De las tres se dice que permitieron que sus adherentes comiesen de las cosas sacrificadas a los ídolos y que se dedicaban a la fornicación. Es curioso que en cada gran movimiento revolucionario pase al primer plano el problema del “amor libre”. Para un sector



del pueblo, como progreso revolucionario, como eliminación de viejas cadenas tradicionales que ya no son necesarias; para otro, como una doctrina bien recibida, que abarca cómodamente todo tipo de prácticas libres y fáciles entre hombre y mujer. Este último tipo, el filisteo, parece haber predominado muy pronto, porque la “fornicación” está siempre vinculada a lo de comer “cosas sacrificadas a los ídolos”, que les estaba estrictamente prohibido a los judíos y a los cristianos, pero que en ocasiones podía resultar peligroso, o por lo menos desagradable, no hacer. Esto indica con toda evidencia que los amantes libres aquí mencionados tenían tendencia general a ser los amigos de todo el mundo, y que eran cualquier cosa menos mártires en potencia.

El cristianismo, como todo gran movimiento revolucionario, fue establecido por las masas. Surgió en Palestina, en forma que nos es absolutamente desconocida y en un momento en que las nuevas sectas, las nuevas religiones y los nuevos profetas aparecían por centenares. Es, en rigor, un simple término medio, formado espontáneamente por la mutua fricción de las más progresistas de esas sectas, y más tarde se convirtió en una doctrina con el agregado de teoremas de Filón, el judío de Alejandría, y —después— de fuertes infiltraciones estoicas. En realidad podemos decir que Filón es el padre doctrinario del cristianismo, así como Séneca fue su tío. Pasajes enteros del Nuevo Testamento parecen haber sido copiados literalmente de las obras de éste. Y, por otra parte, en las sátiras de Persio se encuentran pasajes que parecen copiados del Nuevo Testamento, entonces aún no escrito. En nuestro Libro de la Revelación no se encuentra un solo rastro de todos estos elementos doctrinarios. En él tenemos el cristianismo en la forma más tosca en que se haya conservado para nosotros. Hay un solo punto dogmático dominante: el de que los creyentes han sido salvados por el sacrificio de Cristo. Pero el cómo y el porqué son absolutamente indefinibles. No hay otra cosa que la antigua idea ju-

día y pagana de que Dios, o los dioses, deben ser propiciados con sacrificios, idea trasformada en la noción específicamente cristiana (que en verdad hizo del cristianismo una religión mundial) de que la muerte de Cristo es el gran sacrificio que basta de una vez para siempre.

Del pecado original, ni rastros. Nada respecto de la trinidad. Jesús es “el cordero”, pero está subordinado a Dios. En realidad, en un pasaje (XV, 3) se lo pone en un pie de igualdad con Moisés. En lugar de un solo espíritu santo están “los siete espíritus de Dios” (III, 1, y IV, 5). Los santos asesinados (los mártires) claman a Dios pidiendo venganza: “¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre de los que moran en la tierra?” (VI, 10), sentimiento que más tarde ha sido cuidadosamente eliminado del código moral teórico de la cristiandad, pero que se puso en práctica con energía en cuanto los cristianos triunfaron sobre los paganos.

En rigor el cristianismo se presenta como una mera secta del judaísmo. Así, en los mensajes a las siete iglesias: “Yo sé de la blasfemia de los que dicen ser judíos [no cristianos] y no lo son, mas son sinagoga de Satán” (II, 9) ; y más adelante (III, 9): “Los de la sinagoga de Satán, los que dicen ser judíos, y no lo son”. Así nuestro autor, en el año 69 de nuestra era, no tenía la menor idea de que representaba una nueva fase del desarrollo religioso, destinada a convertirse en uno de los más grandes elementos de la revolución. Así también, cuando los santos aparecen ante el trono de Dios, hay al principio 144.000 judíos, 12.000 por cada una de las doce tribus, y sólo después de ellos son admitidos los paganos que se han incorporado en esa nueva fase del judaísmo.

Tal era el cristianismo en el año 68, según lo describe el libro más antiguo del Nuevo Testamento, y el único cuya autenticidad no puede ser discutida. No sabemos quién fue su autor. Se hace llamar Juan. Ni siquiera pretende ser el “apóstol”

Juan, porque en los cimientos de la “nueva Jerusalén” están *“los nombres de los doce apóstoles del cordero”* (XXI, 14). Por lo tanto éstos debían de estar muertos cuando él escribió su obra. Por los hebraísmos que abundan en su griego, gramaticalmente defectuoso —incluso mucho más que los otros libros del Nuevo Testamento—, resulta claro que era judío. El denominado evangelio de Juan, las epístolas de Juan y este libro tienen por lo menos tres autores distintos, cosa demostrada con claridad por el lenguaje de los mismos, si no lo demostraran las doctrinas que contienen, que chocan entre sí.

Las visiones apocalípticas que componen casi toda la Revelación, son tomadas en la mayoría de los casos en forma literal, desde los profetas clásicos del Antiguo Testamento y sus imitadores posteriores, a partir del Libro de Daniel (por el 190 de antes de nuestra era, que profetizaba cosas que habían sucedido siglos antes) y terminando con el “Libro de Enoc”, mezcla apócrifa escrita en griego no mucho antes del comienzo de nuestra era. La invención original, incluso el agrupamiento de visiones plagiadas, es sumamente pobre. El profesor Ferdinand Benary, con cuyo curso de conferencias dictado en 1841 en la Universidad de Berlín estoy en deuda por lo que sigue, ha demostrado de cabo a rabo de dónde tomó nuestro autor cada una de sus pretendidas visiones. Por lo tanto resulta inútil seguir a nuestro “Juan” en todos sus vagabundeos. Será mejor que vayamos de inmediato al punto que descubre el misterio de este libro, que de cualquier manera es un libro curioso.

En total oposición con sus comentaristas ortodoxos, que esperan que sus profecías todavía se cumplan, y eso luego de mil ochocientos años, “Juan” jamás deja de decir: *“El momento está cerca, esto sucederá muy pronto.”*. Cosa que se refiere en especial a la crisis que predice, y que indudablemente espera presenciar.

Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el “anticristo”, como lo han llamado otros. Los capítulos decisivos son el XIII y el XVII. Para dejar a un lado todos los adornos innecesarios, “Juan” ve surgir del mar una bestia que tiene siete cabezas y diez cuernos (los cuernos no tienen que preocuparnos en lo más mínimo), “y yo vi una de sus cabezas como herida de muerte; y la llaga de su muerte fue curada”. Esta bestia tendrá poder sobre la tierra, contra Dios y el Cordero, durante cuarenta y dos meses (la mitad de los siete años sagrados), y en ese período todos los hombres llevarán en la mano derecha o en la frente la marca del animal o el número de su nombre. *“Aquí hay sabiduría. El que tiene entendimiento, cuente el número de la bestia; porque es el número de hombre; y él número de ella es seiscientos sesenta y seis.”*

Ireneo, en el siglo II, sabía aún que con la cabeza herida y curada se nombraba al emperador Nerón. Éste había sido el primer gran perseguidor de los cristianos. A su muerte se difundió un rumor, en especial por Acaya y Asia, en el sentido de que no estaba muerto, sino sólo herido, y de que algún día reaparecería y sembraría el terror por todo el mundo (Tácito, *Ann.* VI, 22). Al mismo tiempo Ireneo conocía otra interpretación, antiquísima, que afirmaba que el número del nombre era 616, y no 666.

En el capítulo XVII vuelve a aparecer la bestia de siete cabezas, esta vez montada por la conocidísima mujer escarlata, cuya elegante descripción puede encontrar el lector en el libro mismo. Un ángel explica a Juan:

*“La bestia que has visto fue y no es... Las siete cabezas son siete montes sobre los cuales se asienta la mujer; y son siete reyes; **los cinco son caídos; el uno es, el otro aún no es venido;** y cuando viniere, es necesario que dure breve tiempo. Y la bestia que era, y no es, es también el octavo, y es de los siete... Y la mujer que has visto, es la*

*grande ciudad que tiene reino sobre los reyes de la tierra.”*

Aquí, entonces, tenemos dos claras afirmaciones: 1) la mujer escarlata es Roma, la gran ciudad que reina sobre los reyes de la tierra; 2) en el momento en que se escribe el libro reina el sexto emperador romano; después de él vendrá otro que reinará por un breve lapso; y luego regresará el que “es de los siete”, que fue herido pero curó y cuyo nombre está contenido en el misterioso número, aquel que Ireneo todavía sabía que era Nerón.

A partir de Augusto tenemos: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, el quinto. El sexto, el que es, es Galba, cuya ascensión al trono fue la señal para una insurrección de las legiones, en especial la de Galia, mandada por Otón, sucesor de Galba. Por lo tanto nuestro libro tiene que haber sido escrito durante el reinado de Galba, entre el 9 de junio del 68 y el 15 de enero del 69. Y predice como inminente el regreso de Nerón.

Pero ahora viene la prueba final: el número. También esto fue descubierto por Ferdinand Benary, y desde entonces nadie lo ha discutido en el mundo científico.

Unos trescientos años antes de nuestra era los judíos comenzaron a usar sus letras como símbolos de números. Los especulativos rabís vieron en ello un nuevo método para la interpretación mística o cabala. Las palabras secretas se expresaban por la cifra lograda con la suma de los valores numéricos de las letras contenidas en ellas. Esta nueva ciencia se denominó **gematriah**, geometría. Y bien, esta ciencia es aplicada aquí por nuestro “Juan”. Tenemos que demostrar 1) que el número contiene el nombre de un hombre, y que este hombre es Nerón; y 2) que la solución hallada rige tanto para el número 666 como para 616, igualmente antiguo. Tomamos las letras y sus valores:

י (nun)	o sea →	n = 50
ר (resh)	o sea →	r = 200
ו (vav)	o sea →	o = 6
י (nun)	o sea →	n = 50
ק (kof)	o sea →	k = 100
ס (samek)	o sea →	s = 60
ר (resh)	o sea →	r = 200

Nerón **Kesar**, el emperador Nerón, y en griego Nerón **Kai-sar**. Pero si en vez de la ortografía griega traducimos el latín Nero Caesar a caracteres hebreos, el *nun* del final de *Nerón* desaparece, y con él el valor de cincuenta. Esto nos lleva a la otra interpretación antigua de 616, y por lo tanto la prueba es tan perfecta como puede desearse.<sup>116</sup>

El misterioso libro, entonces, está perfectamente claro. “Juan” predice el regreso de Nerón para el año 70, más o menos, ocasión en que habrá un reinado del terror, que durará cuarenta y dos meses o sea 1.260 días. Después de ese lapso surge Dios, vence a Nerón, el anticristo, destruye por el fuego a la gran ciudad y esclaviza al diablo durante mil años. Comienza el milenio, etcétera. Todo esto ha perdido ya interés, salvo para las personas ignorantes que continúan calculando el día del juicio final. Pero como cuadro auténtico del cristianismo casi primitivo, pintado por uno de los cristianos de entonces, el libro tiene más valor que todo lo demás del Nuevo Testamento.

---

<sup>116</sup> La precedente ortografía del nombre, con o sin el segundo *nun*, es la que aparece en el Talmud, y por consiguiente es auténtica.

## ***SOCIALISMO DE JURISTAS***

En la Edad Media la concepción del mundo era sustancialmente teológica. La unidad del mundo europeo, que en realidad no existía en lo interno, fue establecida en lo exterior, contra el enemigo sarraceno, por el cristianismo.

La unidad del mundo de Europa occidental, compuesto por un grupo de naciones que se desarrollaban en continua intercomunicación, se soldó en el catolicismo. Esta soldadura teológica no se realizó sólo en el plano de las ideas; existía en la realidad, y no sólo en el Papa, su centro monárquico, sino sobre todo en la iglesia feudal y jerárquicamente organizada, dueña de la tercera parte, aproximadamente, de la tierra en todos los países, y que ocupaba una posición de tremendo poderío en la organización feudal. La Iglesia, con su posesión feudal de la tierra, era el verdadero vínculo entre los distintos países; la organización feudal de la Iglesia proporcionó consagración religiosa al secular sistema estatal feudal. Además el clero era la única clase educada. Por lo tanto era natural que el dogma de la Iglesia fuese el punto de partida y la base de todo el pensamiento. La jurisprudencia, las ciencias naturales, la filosofía, todo era encarado según que su contenido concordase o no con las doctrinas de la Iglesia.

Pero en el útero del feudalismo se desarrollaba el poder de la burguesía. Apareció una nueva clase en oposición a los grandes terratenientes. Los habitantes de las ciudades eran, primera, principal y exclusivamente, productores y distribuidores de mercancías, en tanto que el modo feudal de producción se basaba en sustancia en el autoconsumo del producto dentro de un círculo limitado, en parte por los productores y en parte por el señor feudal. La concepción católica del mundo, modelada según el esquema del feudalismo, no era ya adecuada para esa nueva clase y para sus condiciones de producción e intercambio. Ello no obstante, esta nueva

clase permaneció durante largo tiempo cautiva de los grilletes de la todopoderosa teología. Del siglo XIII al XVII, todas las reformas, y las luchas realizadas bajo lemas religiosos y vinculadas a ellas, no fueron, en el plano teórico, otra cosa que repetidos intentos de los burgueses y plebeyos de las ciudades —y de los campesinos que se habían vuelto rebeldes en contacto con ambos—, de adaptar la antigua concepción teológica del mundo a las nuevas condiciones económicas y a las condiciones de vida de la nueva clase. Pero eso no podía hacerse. La bandera de la religión se agitó por última vez en Inglaterra en el siglo XVII, y apenas cincuenta años más tarde apareció abiertamente en Francia la nueva concepción del mundo, que se convertiría en la concepción clásica de la burguesía: *la concepción jurídica (jurídica) del mundo*.

Fue la secularización de la concepción del derecho divino; el Estado ocupó el lugar de la iglesia. Las condiciones económicas y sociales, que anteriormente se pensaba que habían sido creadas por la iglesia y el dogma, ya que habían sido aprobadas por la iglesia, fueron consideradas entonces como basadas en el derecho y creadas por el Estado. Como el intercambio de mercancías en escala social y en su pleno desarrollo —especialmente a través de los adelantos y el crédito— produce complicadas relaciones contractuales, y por consiguiente exige reglas aplicables en términos generales, que sólo pueden ser dictadas por la comunidad —normas de derecho determinadas por el Estado—, se imaginó que tales normas de derecho surgían, no de los hechos económicos, sino de su establecimiento formal por el Estado. Y como la competencia, forma básica de comercio de los productores libres, de mercancías, es el máximo igualizador, la igualdad ante la ley se convirtió en el principal grito de combate de la burguesía. El hecho de que la lucha de esta nueva clase contra los señores feudales, y contra la monarquía absoluta que protegía a éstos, tuviese que ser, como todas las luchas polí-



ticas, una lucha por el poder del Estado, y que tuviese que librarse sobre la base de *exigencias jurídicas*, contribuyó a fortalecer la concepción jurídica.

Pero la burguesía produjo su doble negativo, el proletariado, y con él una nueva lucha de clases, que estalló antes de que aquélla hubiese completado la conquista del poder político. Así como la burguesía, en su época y por la fuerza de la tradición, había arrastrado consigo la concepción teológica en su lucha contra la nobleza, así también el proletariado se apoderó al comienzo de la concepción jurídica de su oponente y buscó en ella las armas contra la burguesía. Los primeros elementos del partido proletario, así como los representantes teóricos de éste, se mantuvieron totalmente en el “terreno jurídico del derecho”, siendo la única distinción la de que construyeron para sí un terreno distinto del “derecho” que aquel con que contaba la burguesía. Por una parte la exigencia de igualdad fue ampliada de modo que la igualdad en el derecho fuese completada con la igualdad social. Por la otra, de la proposición de Adam Smith, de que el trabajo es la fuente de todas las riquezas, en tanto que el producto del trabajo tiene que ser compartido con el terrateniente y el capitalista, se extrajo la conclusión de que esta división del producto era injusta y que debía ser abolida o modificada en favor del trabajador. Pero el sentimiento de que dejar este problema en el “terreno del derecho” meramente jurídico no posibilitaba en modo alguno la abolición de las inicuas condiciones creadas por el modo de producción burgués-capitalista —o sea el modo de producción basado en la industria en gran escala— llevó ya entonces a las principales mentalidades de entre los primeros socialistas —Saint-Simon, Fourier y Owen— a abandonar por entero el campo jurídico-político y a declarar infructíferas todas las luchas políticas. Las dos opiniones resultaban insatisfactorias por igual para expresar en forma adecuada y abarcar totalmente el deseo de emancipación de la clase obrera, de-

seo creado por las condiciones económicas. La exigencia del producto total del trabajo, así como la de igualdad, se perdieron en contradicciones insolubles en cuanto fueron formuladas en forma jurídicamente detallada y dejaron más o menos intacto el meollo del problema: la transformación del modo de producción. El rechazo de la lucha política por los grandes utopistas fue al mismo tiempo el rechazo de la lucha de clases, es decir, de la única forma de actividad de la clase cuyos intereses representaban. Ambas concepciones hacían abstracción de los antecedentes históricos a los que debían su existencia; ambas apelaban a los sentimientos: unas al sentimiento de justicia, otras al de humanidad. Ambas revestían sus exigencias con las formas de piadosos deseos acerca de los cuales no se podía decir por qué habían de ser cumplidos en ese momento y no mil años antes o después.

La clase obrera, que con el paso del modo de producción feudal al modo capitalista fue despojada de toda propiedad de los medios de producción, y que gracias al mecanismo del modo capitalista de producción es engendrada continuamente en ese estado hereditario de desposeimiento, no puede encontrar en la ilusión jurídica de la burguesía una expresión exhaustiva de sus condiciones de vida. Sólo puede conocer esas condiciones de vida, plenamente y por sí misma, si contempla las cosas en su realidad, sin vidrios jurídicamente coloreados. Pero Marx la ayudó a hacerlo por medio de su concepción materialista de la historia, al proporcionarle la prueba de que todas las ideas del hombre, jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas y otras, derivan en última instancia de sus condiciones económicas de vida, de su modo de producción y de intercambio del producto. De ese modo ofreció la concepción del mundo correspondiente a las condiciones de vida y de lucha del proletariado. Sólo la eliminación de las ilusiones en la mente de los proletarios podía corresponder a su carencia de propiedades. Y esta concepción proletaria se difunde ahora por todo el mundo.

**EL FACTOR QUE EN ÚLTIMA INSTANCIA DETERMINA LA  
HISTORIA ES LA PRODUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN DE LA  
VIDA REAL**

**Carta de Engels a Bloch**

Londres, 21 - 22 de septiembre de 1890.

Estimado señor:

Su carta del 3 del corriente me fue reenviada a Folkestone, pero no pude contestarla porque no tenía allí el libro en cuestión. Al regresar a casa el 12, encontré esperándome tal cantidad de trabajo, que no he podido hacer tiempo, hasta hoy, para escribirle unas líneas. Por favor, acepte esta explicación y permíname por la demora.

*Ad. I.* En primer lugar, de la página 19 de *El origen*<sup>117</sup> usted llega a la conclusión de que el proceso de desarrollo de la familia punalúa se presenta como un avance tan gradual, que incluso en este siglo se han realizado matrimonios entre hermanos y hermanas (*de la misma, madre*) en la familia real de Hawai. Y durante toda la antigüedad encontramos ejemplos de casamientos entre hermanos y hermanas, verbigracia entre los Tolomeos. Pero aquí, en segundo término, hay que establecer una diferencia entre hermanos y hermanas de la misma madre y del mismo padre; *ádeljós, ádeljógh, hermano, hermana*, provienen de *áδελφός —útero—*, y por lo tanto, originariamente, sólo significan hermanos y hermanas *por parte de madre*. Durante mucho tiempo prevaleció el sentimiento del matriarcado de que los hijos de la misma madre —aunque fuesen de distintos padres— estaban vinculados en forma más estrecha que los hijos del mismo padre pero de distintas madres. La forma punalúa de la

---

<sup>117</sup> Referencia a *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* de Engels.

familia excluye sólo el matrimonio entre los primeros, pero en modo alguno entre los segundos, que según la concepción correspondiente *ni siquiera son parientes* (ya que está en vigor el derecho matriarcal). Por lo que yo sé, estos casamientos entre hermanos y hermanas, que encontramos en la antigüedad griega, se limitan a los casos en que los contrayentes tenían distintas madres, o a los casos en que no existía la certidumbre de que fuesen de madres distintas —por lo tanto tampoco existía la prohibición—, y en consecuencia tales matrimonios no son en modo alguno contrarios a las costumbres punalúas. Usted ha pasado por alto el hecho de que entre el período punalúa y la monogamia griega hubo un salto del matriarcado al patriarcado que modifica la situación en forma considerable.

Según *Hellenische Alterthümer*, de Wachsmuth, en la época heroica griega “**no** hay rastros de escrúpulos en cuanto a una afinidad demasiado estrecha entre los integrantes de la pareja, a no ser en cuanto a la relación entre padres e hijos” (III, pág. 156). “El matrimonio con una hermana carnal no era inconveniente en Creta” (*ibid.*, pág. 170). Finalmente, en lo que se refiere a Estrabón, Libro X, aunque en este momento no puedo encontrar el pasaje debido a la falta de división en capítulos... Por hermana *carnal*, a menos de que exista alguna prueba en contrario, entiendo la hermana por parte del padre.

*Ad. II.* Comento de la siguiente manera su primera afirmación principal:

Según la concepción materialista de la historia, el factor, que en *última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la

superestructura que sobre ella se levanta —las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas— ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.

Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar, con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres. También el Estado prusiano ha nacido y se ha desarrollado por causas históricas, que son, en última instancia, causas económicas. Pero apenas podrá afirmarse sin incurrir en pedantería, que de los muchos pequeños Estados del norte de Alemania fuese precisamente Brandeburgo, por imperio de la necesidad económica, y no también por la intervención de otros factores (y principalmente su complicación, mediante la posesión de Prusia, en los asuntos de Polonia, y a través de esto, en las relaciones políticas internacionales, que fueron también decisivas en la

formación de la potencia dinástica austriaca), el destinado a convertirse en la gran potencia en que tornaron cuerpo las diferencias económicas, lingüísticas, y desde la Reforma también las religiosas, entre el Norte y el Sur. Difícilmente se conseguirá explicar económicamente, sin caer en el ridículo, la existencia de todos los pequeños Estados alemanes del pasado y del presente o los orígenes de las permutaciones de consonantes en el alto alemán, que convierten en una línea de ruptura que corre a lo largo de Alemania la muralla geográfica formada por las montañas que se extienden de los sudetes al Tauno.

En segundo lugar, la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico—, que, a su vez, puede considerarse producto de una potencia única, que, como un todo, actúa sin *conciencia* y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales —cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)— no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean = 0. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella.

Además, me permito rogarle que estudie usted esta teoría en las fuentes originales y no en obras de segunda mano; es, verdaderamente, mucho más fácil. Marx apenas ha escrito nada en que esta teoría no desempeñe su papel. Especialmente. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* es un magnífico ejemplo de aplicación de ella. También en *El Capital* se encuentran muchas referencias. En segundo término, me permito remitirle también a mis obras *La subversión de la ciencia por el señor E. Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en las que se contiene, a mi modo de ver, la exposición más detallada que existe del materialismo histórico.

El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos “marxistas” y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado...

*Ad. I. Ayer* (esto lo escribo el 22 de septiembre) encontré en *Griechische Alterthümer*, de Schoemann, Berlín 1855, I, pág. 52, otro pasaje decisivo que confirma plenamente la interpretación que he dado más arriba. Es el que sigue: “*Se sabe, sin embargo, que los matrimonios entre medios hermanos y*

*hermanas que tienen distintas madres no fueron considerados incestos en la antigua Grecia.”*

Espero que la cantidad de intercalaciones que he hecho, con vistas a la brevedad, no lo desconcierte demasiado, y me suscribo

Su afectuoso

*F. Engels*



**CONTRA LA FALTA DE DIALÉCTICA Y LAS VACUAS  
ABSTRACCIONES**

**Carta de Engels a K. Schmidt**

Londres, 27 de octubre de 1890.

Aprovecho el primer momento libre para contestarle. Creo que hará usted bien en aceptar el puesto que le ofrecen en Zurich, donde podrá aprender muchas cosas del campo de la economía, sobre todo si no se olvida en ningún momento la circunstancia de que Zurich es sólo un mercado de dinero y de especulación de tercera categoría, por lo que las impresiones que allí se reciben llegan debilitadas por un doble o triple reflejo, o deliberadamente tergiversadas. En cambio conocerá usted en la práctica todo el mecanismo y se verá obligado a seguir de cerca los boletines de Bolsa de Londres, Nueva York, París, Berlín, Viena, etc., todo ello de primera mano. Y entonces se le revelará el mercado mundial en su reflejo como mercado de dinero y de valores. Con los reflejos económicos, políticos, etc., ocurre lo mismo que con las cosas reflejadas en el ojo: pasan a través de una lente y por eso aparecen en forma invertida, cabeza abajo. Sólo falta el aparato nervioso encargado de enderezarlas para nuestra percepción. El bolsista no ve el movimiento de la industria y del mercado mundial más que en el reflejo invertido del mercado de dinero y de valores, por lo que los efectos se le aparecen como causas. Este es un fenómeno que ya he podido observar en la década del 40, en Manchester, donde los boletines de la Bolsa de Londres no servían en absoluto para hacerse una idea del movimiento de la industria, con sus períodos de máxima y mínima, porque esos señores querían explicarlo todo a partir de las crisis del mercado de dinero, que, por lo general, sólo tienen el carácter de síntomas. En

aquel entonces, de lo que se trataba era de negar la superproducción temporal como causa de las crisis industriales, por lo que todo tenía un lado tendencioso que movía a la tergiversación. Actualmente, cuando menos por lo que a nosotros respecta, este punto ha sido totalmente liquidado; añadamos a esto el hecho indudable de que el mercado de dinero puede tener también sus propias crisis, en las que los trastornos directos de la industria desempeñan únicamente un papel secundario, si es que desempeñan alguno. Aquí queda aún mucho por aclarar e investigar sobre todo en la historia de los últimos veinte años.

Donde la división del trabajo existe en la escala social, las distintas ramas del trabajo se independizan unas de otras. La producción es, en última instancia, lo decisivo. Pero en cuanto el comercio de productos se independiza de la producción propiamente dicha, obedece a su propia dinámica, que aunque sometida en términos generales a la dinámica de la producción, se rige, en sus aspectos particulares y dentro de esa dependencia general, por sus propias leyes contenidas en la naturaleza misma de este nuevo factor. La dinámica del comercio de productos tiene sus propias fases y reacciona a la vez sobre la dinámica de la producción. El descubrimiento de América fue debido a la sed de oro, que ya antes había impulsado a los portugueses a recorrer el continente africano (cfr. *La producción de metales preciosos*, de Soetbeer), pues el gigantesco desarrollo de la industria europea en los siglos XIV y XV, así como el correspondiente desarrollo del comercio reclamaban más medios de cambio de los que Alemania —el gran país de la plata entre 1450 y 1550— podía proporcionar. La conquista de la India por los portugueses, los holandeses y los ingleses, entre 1500 y 1800, tenía por objeto *importar* de aquel país. A nadie se le ocurría exportar algo a la India. Sin embargo, qué influencia tan enorme ejercieron a su vez sobre la industria esos descubrimientos y esas conquistas que sólo obedecían al interés del co-

mercio: lo que creó y desarrolló a la gran industria fue la necesidad de *exportar* a esos países.

Lo mismo ocurrió con el mercado de dinero. En cuanto el comercio de dinero se separa del comercio de mercancías, sigue, bajo determinadas condiciones y dentro de los límites impuestos por la producción y el comercio de mercancías, un desarrollo independiente, con sus leyes especiales y sus fases, determinadas por su propia naturaleza. Y cuando, por añadidura, el comercio de dinero se desarrolla y se convierte también en comercio de valores —con la particularidad de que éstos no comprenden únicamente los valores públicos, sino que a ellas vienen a sumarse las acciones de las empresas industriales y del transporte, merced a lo cual el comercio de dinero se impone directamente sobre parte de la producción que en términos generales es la que lo domina—, la influencia que el comercio de dinero ejerce a su vez sobre la producción se intensifica y complica. Los banqueros son propietarios de los ferrocarriles, las minas, etc. Estos medios de producción tienen un doble carácter, pues su utilización ha de servir unas veces a los intereses de la producción como tal y otras a las necesidades de los accionistas en tanto que banqueros. El ejemplo más patente de ello nos lo ofrecen los ferrocarriles norteamericanos, cuyo funcionamiento depende de las operaciones que en un momento dado pueda realizar un Jay Gould, un Vanderbilt, etc., operaciones que nada tienen que ver con cualquier línea en particular ni con sus intereses como medio de transporte. E incluso aquí, en Inglaterra, hemos visto las luchas por cuestiones de límites que durante decenios enteros han librado entre sí las distintas compañías ferroviarias, luchas en las que se invirtieron sumas fabulosas, no en interés de la producción ni del transporte, sino exclusivamente por causa de unas rivalidades cuyo único fin era facilitar las operaciones bursátiles de los banqueros accionistas.

Con estas pocas indicaciones acerca de mi concepción de las relaciones que existen entre la producción y el comercio de mercancías, así como entre ambos y el comercio de dinero, he contestado en lo fundamental a sus preguntas sobre el materialismo histórico en general. Como mejor se comprende la cosa es desde el punto de vista de la división del trabajo. La sociedad crea ciertas funciones comunes, de las que no puede prescindir. Las personas nombradas para ellas forman una nueva rama de la división del trabajo *dentro de la sociedad*. De este modo, asumen también intereses especiales, opuestos a los de sus mandantes, se independizan frente a ellos y... ya tenemos ahí el Estado. Luego, ocurre algo parecido a lo que ocurre con el comercio de mercancías, y más tarde con el comercio de dinero: la nueva potencia independiente tiene que seguir en términos generales al movimiento de la producción, pero reacciona también, a su vez, sobre las condiciones y la marcha de ésta, gracias a la independencia relativa a ella inherente, es decir, a la que se le ha transferido y que luego ha ido desarrollándose poco a poco. Es un juego de acciones y reacciones entre dos fuerzas desiguales: por una parte, el movimiento económico, y por otra, el nuevo poder político, que aspira a la mayor independencia posible y que, una vez instaurado, goza también de movimiento propio. El movimiento económico se impone siempre, en términos generales, pero se halla también sujeto a las repercusiones del movimiento político creado por él mismo y dotado de una relativa independencia: el movimiento del poder estatal, por una parte, y por otra el de la oposición creada al mismo tiempo que aquél. Y así como en el mercado de dinero, en términos generales y con las reservas apuntadas más arriba, se refleja, *invertido* naturalmente, el movimiento del mercado industrial, en la lucha entre el gobierno y la oposición se refleja la lucha entre las clases que ya existían y luchaban antes, pero también de un modo invertido, ya no directa, sino indirectamente, ya no como una lucha de clases,

sino como una lucha en torno a principios políticos, de un modo tan invertido, que han tenido que pasar miles de años para que pudiéramos descubrirlo.

La reacción del poder del Estado sobre el desarrollo económico puede efectuarse de tres maneras: puede proyectarse en la misma dirección, en cuyo caso éste discurre más de prisa; puede ir en contra de él, y entonces, en nuestros días, y si se trata de un pueblo grande, acaba siempre, a la larga, sucumbiendo; o puede, finalmente, cerrar al desarrollo económico ciertos derroteros y trazarle imperativamente otros, caso éste que se reduce, en última instancia, a uno de los dos anteriores. Pero es evidente que en el segundo y en el tercer caso el poder político puede causar grandes daños al desarrollo económico y originar un derroche en masa de fuerza y de materia.

A estos casos hay que añadir el de la conquista y la destrucción brutal de ciertos recursos económicos, con lo que, en determinadas circunstancias, podía antes aniquilarse todo un desarrollo económico local o nacional. Hoy, este caso produce casi siempre resultados opuestos, por lo menos en los pueblos grandes: a la larga, el vencido sale, a veces, ganando —económica, política y moralmente— más que el vencedor.

Con el Derecho, ocurre algo parecido: al plantearse la necesidad de una nueva división del trabajo que crea los juristas profesionales, se abre otro campo independiente más, que, pese a su vínculo general de dependencia de la producción y del comercio, posee una cierta capacidad de reacción sobre estas esferas. En un Estado moderno, el Derecho no sólo tiene que corresponder a la situación económica general, ser expresión suya, sino que tiene que ser, además, una expresión *coherente en sí misma*, que no se dé de puñetazos a sí misma con contradicciones internas. Para conseguir esto, la fidelidad en el reflejo de las condiciones económicas tiene

que sufrir cada vez más quebranto. Y esto tanto más cuanto más raramente acontece que un Código sea la expresión ruda, sincera, descarada, de la supremacía de una clase: tal cosa iría de por sí contra el “concepto del Derecho”. Ya en el Código de Napoleón aparece falseado en muchos aspectos el concepto puro y consecuente que tenía del Derecho la burguesía revolucionaria de 1792 a 1796; y, en la medida en que toma cuerpo allí, tiene que someterse diariamente a las atenuaciones de todo género que le impone el creciente poder del proletariado. Lo cual no es obstáculo para que el Código de Napoleón sea el que sirve de base a todas las nuevas codificaciones emprendidas en todos los continentes. Por donde la marcha de la “evolución jurídica” sólo estriba, en gran parte, en la tendencia a eliminar las contradicciones que se desprenden de la traducción directa de las relaciones económicas a conceptos jurídicos, queriendo crear un sistema armónico de Derecho, hasta que irrumpe nuevamente la influencia y la fuerza del desarrollo económico ulterior y rompen de nuevo este sistema y lo envuelven en nuevas contradicciones (por el momento, sólo me refiero aquí al Derecho civil).

El reflejo de las condiciones económicas en forma de principios jurídicos es también, forzosamente, un reflejo invertido: se opera sin que los sujetos agentes tengan conciencia de ello; el jurista cree manejar normas apriorísticas, sin darse cuenta de que estas normas no son más que simples reflejos económicos; todo al revés. Para mí es evidente que esta inversión, que mientras no se la reconoce, constituye lo que nosotros llamamos *concepción ideológica*, repercute a su vez sobre la base económica y puede, dentro de ciertos límites, modificarla. La base del derecho de herencia, presuponiendo el mismo grado de evolución de la familia, es una base económica. A pesar de eso, será difícil demostrar que en Inglaterra, por ejemplo, la libertad absoluta de testar y en Francia sus grandes restricciones, respondan en todos sus detalles a causas puramente económicas. Y ambos sistemas repercuten

de modo muy considerable sobre la economía, puesto que influyen en el reparto de los bienes.

Por lo que se refiere a las esferas ideológicas que flotan aún más alto en el aire: la religión, la filosofía, etc., éstas tienen un fondo prehistórico de lo que hoy llamaríamos necedades, con que la historia se encuentra y que acepta. Estas diversas ideas falsas acerca de la naturaleza, el carácter del hombre mismo, los espíritus, las fuerzas mágicas, etc., se basan siempre en factores económicos de aspecto negativo; el incipiente desarrollo económico del período prehistórico tiene por complemento, y también en parte por condición, e incluso por causa, las falsas ideas acerca de la naturaleza. Y aunque las necesidades económicas habían sido, y lo siguieron siendo cada vez más, el acicate principal del conocimiento progresivo de la naturaleza, sería, no obstante, una pedantería querer buscar a todas estas necedades primitivas una explicación económica. La historia de las ciencias es la historia de la gradual superación de estas necedades, o bien de su sustitución por otras nuevas, aunque menos absurdas. Los hombres que se cuidan de esto pertenecen, a su vez, a órbitas especiales de la división del trabajo y creen laborar en un campo independiente. Y en cuanto forman un grupo independiente dentro de la división social del trabajo, sus producciones, sin exceptuar sus errores, influyen de rechazo sobre todo el desarrollo social, incluso el económico. Pero, a pesar de todo, también ellos se hallan bajo la influencia dominante del desarrollo económico. En la filosofía, por ejemplo, donde más fácilmente se puede comprobar esto es en el período burgués. Hobbes fue el primer materialista moderno (en el sentido del siglo XVIII), pero absolutista, en una época en que la monarquía absoluta florecía en toda Europa y en Inglaterra empezaba a dar la batalla al pueblo. Locke era, lo mismo en religión que en política, un hijo de la transacción de clases de 1688. Los deístas ingleses y sus más consecuentes continuadores, los materialistas franceses, eran los au-

ténticos filósofos de la burguesía y los franceses lo eran incluso de la revolución burguesa. En la filosofía alemana, desde Kant hasta Hegel, se impone el filisteo alemán, unas veces positiva y otras veces negativamente. Pero como campo circunscrito de la división del trabajo, la filosofía de cada época tiene como premisa un determinado material de ideas que le legan sus predecesores y del que arranca. Así se explica que países económicamente atrasados puedan, sin embargo, llevar la batuta en materia de filosofía: primero fue Francia, en el siglo XVIII, respecto de Inglaterra, en cuya filosofía se apoyaban los franceses; más tarde, Alemania respecto de ambos países. Pero en Francia como en Alemania, la filosofía, como el florecimiento general de la literatura durante aquel período, era también el resultado de un auge económico. Para mí, la supremacía final del desarrollo económico, incluso sobre estos campos, es incuestionable, pero se opera dentro de las condiciones impuestas por el campo concreto: en la filosofía, por ejemplo, por la acción de influencias económicas (que a su vez, en la mayoría de los casos, sólo operan bajo su disfraz político, etc.) sobre el material filosófico existente, suministrado por los predecesores. Aquí, la economía no crea nada *a novo*, pero determina el modo como se modifica y desarrolla el material de ideas preexistente, y aun esto casi siempre de un modo indirecto, ya que son los reflejos políticos, jurídicos, morales, los que en mayor grado ejercen una influencia directa sobre la filosofía.

Respecto de la religión, ya he dicho lo más necesario en el último capítulo de mi libro sobre Feuerbach<sup>118</sup>.

Por tanto, si Barth cree que nosotros negamos todas y cada una de las repercusiones de los reflejos políticos, etc., del movimiento económico sobre este mismo movimiento económico, lucha contra molinos de viento. Le bastará con leer

---

<sup>118</sup> Véase Parte IV de Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana.



*El 18 Brumario* de Marx, obra que trata casi exclusivamente del papel *especial* que desempeñan las luchas y los acontecimientos políticos, claro está que dentro de su supeditación *general* a las condiciones económicas. O *El Capital* <sup>119</sup>, por ejemplo el capítulo que trata de la jornada de trabajo, donde la legislación, que es, desde luego, un acto político, ejerce una influencia tan tajante. O el capítulo dedicado a la historia de la burguesía (capítulo 24). Si el poder político es económicamente impotente, ¿por qué entonces luchamos por la dictadura política del proletariado? ¡La violencia, (es decir, el poder del Estado) es también una potencia económica!

Pero no dispongo de tiempo ahora para criticar este libro<sup>120</sup>. Hay que aguardar a que aparezca el tercer tomo<sup>121</sup>, por lo demás, creo que también Bernstein, por ejemplo, podrá hacerlo cumplidamente.

De lo que adolecen todos estos señores, es de falta de dialéctica. No ven más que causas aquí y efectos allí. Que esto es una vacua abstracción, que en el mundo real esas antítesis polares metafísicas no existen más que en momentos de crisis y que la gran trayectoria de las cosas discurre toda ella bajo forma de acciones y reacciones —aunque de fuerzas muy desiguales, la más fuerte, más primaria y más decisiva de las cuales es el movimiento económico—, que aquí no hay nada absoluto y todo es relativo, es cosa que ellos no ven; para ellos, no ha existido Hegel...

---

<sup>119</sup> Véase Carlos Mane, *El Capital*, libro I, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1956, cap. VIII, págs. 187 a 243.

<sup>120</sup> Referencia al libro de P. Bartl *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann* (La filosofía de la historia de Hegel y los hegelianos hasta Marx y Hartmann), Leipzig, 1890.

«» Vorwdrít: órgano central de la socialdemocracia alemana después del Congreso de Unificación de Gotha. Publicado en Leipzig, 1876-78.

<sup>121</sup> Se refiere al tomo III de *El Capital* de Marx.