

RAMON DIAZ

Las cuentas de Caifás

I

San Juan narra la sesión del Sanedrín en que se resolvió la muerte de Jesús —no aquélla en que se le juzgó y sentenció, sino la previa, donde de veras se decidió eliminarlo— con menos detalle del que un estudioso de la ciencia política podría desear. Tal vez haya surgido, para los inspiradores de la reunión, algún tropiezo. Tal vez los escrúpulos de conciencia de algún doctor de la ley se hayan sobrepuesto a su temor de ser tomado por un seguidor del Nazareno. Quizá, entonces, con voz insegura, y como al pasar, el inquieto legista haya inquirido: "Pero, al fin de cuentas, ¿qué es lo que ha hecho este galileo para merecer la muerte?" Y esta leve oscilación del consenso ha dado coraje a otros: "¡El Rabbi es virtuoso!" "¡El hombre de Nazaret hace milagros!" "¡No queremos sangre inocente sobre nuestras cabezas!" Desde los distintos rincones del salón, voces discordes han comenzado a hacerse oír. Es entonces que Caifás, Sumo Sacerdote, se

ENSAYO

ha erguido para terminar la discusión con las palabras que Juan inmortalizaría: "**¿No comprendéis que conviene que muera un hombre para que no perezca todo un pueblo?**" El argumento resultó decisivo y, después de dos mil años, conserva para muchos el mismo contundente poder de persuasión. Proponemos al lector que nos acompañe en la facción de su análisis. Verá que él nos pone en la pista de dos o tres cuestiones de subido interés y marcada actualidad.

El planteamiento de Caifás supone resolver el conflicto entre el individuo y la sociedad reduciendo los términos de la oposición a meras cantidades. Es algo así como una aritmética de los valores. En ella el numerador que representa los valores del individuo se ve obligado a cabalgar incesantemente sobre un denominador desmesurado, donde se engloban los valores de la comunidad, como un mosquito sobre un elefante. El quebrado, que nos da el valor del individuo para la sociedad, resulta ser, naturalmente, cantidad despreciable.

En nuestros tiempos la aritmética caifasiana se ha vuelto disciplina predilecta de los teóricos de la revolución. **"Salus revolutiae suprema lex"**, latinizaba Plejanof en 1903. Durante la revolución francesa, Saint-Just había proclamado la versión romántica de la misma máxima —**"El bajel de la revolución sólo puede avanzar por mares enrojecidos por torrentes de sangre—**, lo había proclamado, como es natural, antes de contribuir con la suya propia a dar a las aguas el matiz de púrpura adecuado. Más recientemente, Fidel Castro ha proporcionado la fórmula más directa: **"ninguno de nosotros, como individuos, interesamos ni valemos nada; si algún átomo valemos, es en función de un pueblo..."**

El remontarnos a la versión de Caifás tiene la ventaja de proporcionar una perspectiva más dilatada y un contexto histórico menos polémico, que los que habríamos tenido con los ejemplos modernos. Podemos ver entonces mejor en qué falla el argumento de Caifás y de sus seguidores de hogaño.

Podemos ver que el error no radica en el recurso a la cantidad, sino en la reducción inválida de la calidad a la cantidad.

La comparación cuantitativa es admisible cuando los valores son homogéneos y el grado de certidumbre de la estimación de ambos términos igualmente elevado. El general que tiene que elegir entre salvar una compañía y un regimiento puede legítimamente

zanjar el conflicto por una consideración puramente cuantitativa. Hace algunos años un film presentaba a un Presidente de los EE.UU. ordenando él mismo el bombardeo nuclear de la ciudad de Nueva York, como único medio para evitar un holocausto que habría abarcado a todo su país, y tal vez a la humanidad entera. Tampoco en este caso la razón cuantitativa parece desprovista de pertinencia.

Advierta el lector cómo difiere de estos casos el planteamiento de Caifás. Los términos de la comparación son, por una parte, la vida de un hombre, cuyo sacrificio se propone, y por la otra la vida nacional y religiosa del pueblo judío —**"vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación"** (Juan 11, 48)— cuya integridad se erige en el fin hacia el cual el sacrificio de aquella vida humana es referido como medio. Caifás está en lo cierto al discernir la inminencia de un conflicto entre el poder romano y el nacionalismo hebreo, pero yerra gravemente al asignar a la muerte de Jesús la condición de medio idóneo para evitar el catastrófico enfrentamiento. Por de pronto, éste era tal vez inevitable y, en cualquier caso, los temores de Caifás se materializarían poco después con la destrucción de Jerusalén por las fuerzas al mando de Tito en el año 70 d. C. La muerte del Rabbi de Nazareth habría de resultar, pues, en el contexto de la política caifasiana, un sacrificio estéril. Pero además el Sumo Sacerdote incurría en grueso error de hecho al presumir que

el crecimiento de la figura del líder galileo estaba produciendo inquietud en círculos imperiales. Lo infundado de este juicio no tardaría en ser puesto de manifiesto por la renuencia de Pilatos a ejecutar la sentencia del Consejo judío, y entonces el error de Caifás, al hacérsenos cuestión, por la propia desmesura de su calibre, termina por revelarnos una faceta importantísima de la peculiar aritmética que le dio cabida en sus operaciones.

Este enfoque nos introduce, en efecto, en la órbita de las motivaciones profundas de la decisión del Sanedrín. El poder imperial romano no se sentía amenazado por el ascenso de la figura de Jesús, que había utilizado recursos extremos para destacar la naturaleza espiritual de su misión. Era otro centro de poder el que podía a justo título sentirse inseguro, y ése no era otro que el de la religión establecida de Judea. Caifás invoca el interés de la colectividad; en realidad, consciente o inconscientemente, estaba defendiendo el interés propio y el del reducido círculo de altos dignatarios religiosos al que pertenecía, y cuyo centro jerárquico ocupaba a la sazón.

II

La aritmética caifasiana se nos revela así como un instrumento espúreo de poder. Su fundamental defecto nos parece residir, menos en la infracción a la regla universal kantiana de reconocer siempre al hombre por un fin en sí mismo, que en la heterogeneidad de los términos de una comparación pre-

tendidamente cuantitativa. En un extremo se sitúa el sacrificio cierto del individuo; en el otro un valor colectivo, visto a través del prisma del propio interés, con lo que aparece despojado de todas las contingencias y ambigüedades del proceso histórico, y su aprehensión consiguientemente capaz de revestir una certidumbre inasequible a los juicios humanos.

Desde el mismo punto de mira discernimos aún algo más: la adhesión sistemática a la aritmética axiológica de Caifás es forzosamente tributaria de una doctrina que pretenda certeza absoluta en la previsión histórica.

Ello nos descubre la verdadera relación entre el colectivismo y el marxismo. Se trata de una relación necesaria, no accidental. La aritmética caifasiana más el marxismo es el colectivismo moderno.

Y no nos referimos al marxismo de los **Escritos de juventud** y la **teoría de la alienación**, que Garaudy y muchos en la Nueva Izquierda pretenden ubicar en el centro de aquella doctrina. Nos referimos a lo que Marx mismo consideró el centro esencial de su filosofía, a la teoría del **socialismo científico**, al **materialismo dialéctico**, a lo que presta a la acción revolucionaria, tanto en su fase de lucha como en la de organización social, la seguridad sin la cual el individuo dejaría de verse como un mosquito posado sobre un elefante.

Sin el marxismo, el caifasiano está

librado a la intuición acerca de la dirección precisa del proceso histórico. El propio Caifás y Saint-Just sólo podían transmitir su certidumbre a través de la autoridad o el carisma. Hoy en día, merced al marxismo, es posible hacer tirar sobre los que procuran atravesar el muro de Berlín, o el estrecho de la Florida, con otro género de tranquilidad de conciencia; una tranquilidad de conciencia basada en la "Ciencia" marxista de la historia.

El socialismo es, según esta "ciencia", un carruaje que transporta a la humanidad en una ruta de incesante ascenso; los que intentan apearse, y entorpecer su marcha, traicionan el sacrificio de las generaciones pasadas y ponen en peligro la dicha de las generaciones futuras. No es posible tratarlos con contemplaciones. La humanidad es, en verdad, mucho más que la generación presente; aún si toda ella se opusiese a comprender su papel en la construcción de un porvenir venturoso para la humanidad, la represión de sus componentes estaría justificada.

En una palabra:

Por numeroso que sea el grupo a reprimir, la aritmética caifasiana permite siempre, reuniendo a los muertos y a los no nacidos, totalizar un conjunto cuyos colectivos valores asuman, frente a los de aquellos otros, proporciones aniquilantes.

III

El proceso de Jesús ante el Sanedrín fue una farsa; una farsa judicial de esas a las que este siglo nos tiene tan habituados, en las que el veredicto y la sentencia no constituyen otra cosa que la ejecución de una decisión política previa. Semejantes parodias del proceso penal son características, y compañeras inseparables, del colectivismo. El fracaso acecha cada intento de justicia humana, cualquiera sea el sistema socio-político que lo inspire o lo organice; pero el deliberado empleo de las formas del proceso para un fin político, al que ellas son por completo ajenas, sólo puede resultar admisible desde una perspectiva caifasiana.

Jesús fue, pues, víctima de esa clase de perversión de la justicia: una perversión colectivista. Nos llama por ello la atención la insistencia de muchos en presentarnos a un **Cristo socialista**. Decimos, solamente, que eso nos llama la atención; en modo alguno que haya en ello contradicción. Que no la hay nos lo dice la lógica, y la historia aporta confirmaciones con trágica superabundancia.

No, ciertamente no existe contradicción entre haber profesado en vida la axiología caifasiana y haberse contado entre sus víctimas. Pero de la vida de Jesús sabemos muy pocas cosas. Cada una de esas cosas, que sus biógrafos parsimoniosamente han dejado filtrarse hasta nosotros, no puede menos que parecernos altamente significativa. Y entre ellas está, gracias a

la complementación de San Juan a las narraciones sinópticas, que Jesús Nazareno cayó, históricamente hablando, víctima del principio colectivista que niega para afirmar la sociedad, toda vez que discierne, él mismo, con su óptica particular, una oposición entre uno y otra.

Hay, de todos modos, quienes ven en Jesús la figura de un colectivista. ¿En qué basan su opinión? A nuestro modo de ver, en dos órdenes totalmente diversos de razones.

El primer grupo —primero por importancia, como pronto veremos— es el de las razones de índole indirecta: su interés por los pobres, por los humildes, por los pequeños; su acento sobre la caridad, de la que algunos infieren un igualitarismo; su "denuncia" del espíritu adquisitivo, del apego a las riquezas; su enfrentamiento a la autoridad religiosa constituida, etc.

El segundo orden de argumentos se centra directamente en el hecho de la organización de una comunidad de bienes entre el propio Jesús y sus apóstoles (Juan, 12, 3-6), así como en la comunidad de bienes de los primeros cristianos (Hechos, 4, 32-37).

Comenzaremos ocupándonos de este segundo orden de razones.

Claramente, más allá de toda posible controversia, ni la sociedad de Jesús y sus apóstoles, ni la de los primeros cristianos, representan especímenes de socialismo.

Se trata, en ambos casos, de asocia-

ciones voluntarias de consumidores. El socialismo es, ante todo, un sistema compulsivo de productores.

Las órdenes religiosas en las cuales todos los bienes pertenecen a la comunidad de sus integrantes, han constituido un rasgo constante de la civilización occidental, desde sus orígenes. Cuanto resulta probado con ello es el grado de libertad que ha reinado en esta sociedad histórica por más de un milenio para la adopción de los estilos de vida más diversos. Últimamente han surgido comunidades laicas, en las cuales los bienes de sus miembros también son puestos en común. Nadie, que sepamos, sostiene que el sistema socio-económico de Occidente haya fluctuado, por tal motivo, en la dirección del socialismo.

Quienes proponen esta clase de argumento revelan una ignorancia plenaria acerca de la naturaleza del socialismo. No han dado, en la dirección del conocimiento de esa naturaleza, siquiera el primer paso.

El primer paso en tal sentido se adelanta al comprenderse que el socialismo se tipifica por la aplicación de **métodos políticos para resolver las cuestiones económicas**, mientras que el sistema de mercados y precios se caracteriza porque en él la solución de esas mismas cuestiones se hace por medios que pertenecen, ellos también, el ámbito de lo económico.

Existe un tercer orden de soluciones: las de índole tradicional. A éstas

sólo pueden recurrir las sociedades estáticas. Eran tradicionales, por ejemplo, los métodos por los cuales las cuestiones económicas recibían solución en la comunidad feudal autosuficiente de, digamos, el siglo X. Procuremos, echando desde aquel punto de partida un vistazo histórico a la cuestión, aclarar nuestro panorama.

IV

¿Quién decidía, en el microcosmos social formado en torno al burgo señorial, qué producir y cómo? ¿Qué área de trigo se sembraría, cuánta de cebada y cuánta de centeno? ¿Cuánto lino y cuánta lana se hilarían y tejerían? ¿Cuánto pan se cocería? ¿Cuánta vid se pondría a fermentar? ¿Qué extensión de tierra se cultivaría y cuánta sería puesta en barbecho? ¿Quién trabajaría en los husos y quién lo haría en los telares, quién pastorearía el ganado, quién surcaría la gleba con el arado? ¿Quién montaría guardia, oteando en lontananza, por ver si se acercaba el enemigo invasor?

Esta serie de preguntas habrían dejado perplejos a todos y cada uno de los miembros de aquel microcosmos socio-económico, desde el señor hasta el último siervo. La respuesta para cada una de ellas habría sido, si es que se inquiría acerca de una autoridad personal: **nadie**. Si fuera admisible la referencia a una autoridad impersonal: **lo inveterado**. Las necesidades de la comunidad y los recursos y conocimientos a su alcance, al pasar por una matriz de costumbres inmemoriales,

iban respondiendo implícitamente a las preguntas, sin que nadie lo advirtiese, generación tras generación, aproximadamente siempre de la misma manera.

En el siglo XI, al cabo de varias centurias de quietud, las cosas empiezan, poco a poco, a cambiar. Los normandos abren el Mediterráneo a la navegación occidental. No sólo este mar, sino también el del Norte y el Báltico empiezan a ser surcados por navíos mercantes. El **hinterland** europeo es penetrado profundamente por los grandes caminos de la época, que se llaman Rhin, Danubio, Vístula, Dnieper, Volga. El comercio pone distancia entre el consumo y la producción. Esta se especializa —se opera la "división del trabajo"— y se produce —cosa novísima— **para el mercado**.

Todo en el mundo económico empieza entonces a transformarse. Surge un nuevo derecho, preocupado por la universalidad, la seguridad, la practicidad. El lugar del **estatuto**, que el derecho feudal hacía llevar a cada uno a cuestas toda la vida, es ocupado por el **contrato**, merced al cual las relaciones entre los hombres son fugaces y variadísimas. El dinero, que antes no había desempeñado sino un papel marginal, experimenta una evolución correlativa y coetánea con la del mercado y la división del trabajo y, en el nuevo marco jurídico, las instituciones financieras se multiplican y se perfeccionan. Una industria manufacturera considerable empieza a desarrollarse en el norte de Italia y en Flandes...

Pero no es éste, por supuesto, el lugar de intentar una historia económica de Occidente, por sucinta que ella quisiese ser. Aquí nos bastará con tomar nota de tres rasgos fundamentales de esa historia.

En primer lugar, debemos anotar algo a la vez evidente y sumamente importante: la tradición deja de valer como principio directriz de la vida económica. La tradición podrá ser, y seguirá siendo, en lo sucesivo, una guía irremplazable para delimitar los elementos permanentes y particularmente valiosos de la sociedad occidental, pero dejará definitivamente de regir los aspectos más dinámicos de su vida, y sobre todo, por ser dinámicos en altísimo grado, los aspectos económicos.

Lo inveterado, en este terreno, deja de existir. ¿Cómo responde, en lo sucesivo, la sociedad occidental a las preguntas de qué y cómo producir? Dicho con un máximo de concisión (y no podemos aquí decirlo de otro modo) puede afirmarse que quien responde a ellas es el mercado. No ya siempre de la misma manera, como hasta entonces, sino de manera cotidianamente distinta.

Hacemos, pues, una segunda anotación: el agente que resuelve las cuestiones económicas, reemplazando a lo inveterado, es un nuevo producto de la espontaneidad histórica: **el mercado**. Un agente impersonal como su antecesor, pero capaz de cumplir su misión, como aquél no lo era, en condiciones de cambio permanente.

La anotación tercera y final vendrá dada por la respuesta, muy somera, a la interrogante que nos plantearemos acerca de qué factores ocasionaron el tremendo cambio que va del sistema económico tradicional al sistema regido por el mercado.

Más allá de los factores militares, de los factores de poder, del establecimiento de una cierta medida de orden allí donde secularmente había reinado el caos, es indudable que aquella respuesta debe integrarse con una referencia al tono vital de la sociedad que había ido estructurándose en el oeste de Europa. Cuando las condiciones materiales se tornan propicias, la humanidad que puebla aquellas tierras se prodiga en realizaciones egregias en todos los campos de la cultura: en la religión, en el arte, en la filosofía, en la ciencia, en la política. Recias individualidades están asociadas a cada una de esas realizaciones.

Ellas imprimen a la vida de Occidente un dinamismo jamás superado y rara vez igualado, en la historia de las civilizaciones.

Es imposible dejar de vincular todo esto a lo que acontece en el campo de la economía. El sistema de mercados no es sino una manifestación más del descollante nivel vital que alienta a partir de la Baja Edad Media en la sociedad occidental. He aquí nuestra tercera y última anotación.

Tal vez parezca al lector que nos hemos apartado exageradamente de la

línea medular de nuestro tema; pero confiamos en que a la postre le resultará patente que el desvío nos ha conducido a un puesto de observación desde donde el objeto que teníamos delante al iniciarlo, es decir, el socialismo, puede ser examinado con ventajosa perspectiva.

V

Decíamos que el socialismo se define en su naturaleza por emplear **medios políticos para resolver las cuestiones económicas**. Las preguntas acerca de qué y cómo se producirá, y la de cómo se distribuirá la produc-

ción entre los consumidores (interrogante esta última que había permanecido elíptica en nuestra previa exposición) las responde en el socialismo una autoridad dotada de poder político. Las respuestas son entonces, al mismo tiempo, órdenes. Responde el que manda, y lo hace mandando, es decir, imponiendo a los demás su voluntad.

La sociedad tradicional, y la sociedad provista de un sistema de mercados daban sus respuestas, según vimos, de manera impersonal. La sociedad socialista establece para ello un órgano en su constitución política y designa a estadistas o funcionarios para

que lo ocupen y, desde él, resuelvan las mismas cuestiones; en una palabra, para hacer lo que las otras sociedades realizan de manera colectiva y anónima, se vale de una autoridad personal.

El primer contraste entre el socialismo y los otros sistemas que encontramos en nuestro discurrir posee, pues, forma paradójal: la sociedad colectivista resuelve las cuestiones económicas por una vía individual; las otras sociedades, que si no son lo que suele llamarse "individualismo", por lo menos lo abarcan, hacen lo propio por una vía colectiva.

Pero seguidamente vamos a toparnos con una diferencia de mucha mayor envergadura, que asume en alguna de sus múltiples facetas un perfil todavía mucho más nítidamente paradójal.

El desvío que tomamos hace un rato por la senda histórica, y que pudo parecer una digresión, tenía por finalidad primordial permitirnos descubrir ese nuevo contraste entre el socialismo y los otros sistemas socio-económicos. El se manifiesta precisamente en la radical diversidad de la historia de aquél y la de éstos. Estos tienen, en efecto, una historia que no es, según pudimos atisbar en nuestra fugaz excursión por el último milenio, otra cosa que **la historia de la vida económica** de los pueblos en los cuales tales sistemas han conseguido raigambre. Por eso, para destacarlo debidamente, tuvimos que dar razón de la economía de mercados, nos remontamos hasta sus mismísimos orígenes y nos detuvimos un instante a demarcarlo en la Baja Edad Media. En cambio la historia del socialismo es la **historia de una idea**; una historia que podría co-

manzarse con las utopías de Moro y de Campanella, que podría incluir el estudio, entre otros, de Saint-Simón, Blanqui, Owen y Fourier, y cuyo principal capítulo tendría que estar dedicado a Marx.

La historia del socialismo no puede ser la historia de la vida de los pueblos a los que, desde hace algunos años, rige ese sistema, por una razón más enjundiosa que la mera brevedad de la experiencia acumulada al respecto, o la precariedad de la información disponible. Lo realmente significativo es que la historia, pongamos por caso, de Rusia Soviética, no nos sirve para hacer inteligible el sistema socialista, sino que, inversamente, es el sistema socialista, en cuanto idea, lo que nos sirve para comprender la historia de Rusia Soviética.

La esencial naturaleza del socialismo consiste en ser idea antes que realidad. La teoría, en su caso, precede necesariamente a su objeto. Al contrario, la teoría de la economía de mercados fue precedida por varios siglos de vida económica según el modo mercantil, es decir, por un objeto que aquélla sólo pretende describir y explicar, en modo alguno, por cierto, prefigurar ni determinar.

Vale esto tanto como decir que el socialismo es una idea típicamente racionalista. Entendemos aquí por **racionalismo** la actitud de quienes, inspirados por una ilimitada fe en el poder de la razón humana, creen que ha llegado el momento de que el hombre

tome en sus manos el timón de su propia historia e imprima a la nave una dirección consciente. La historia dejaría, así, de ser algo que le pasa al hombre y constituye por lo tanto propiamente un **pasado**, para tornarse algo que el hombre hace, orienta y, sobre todo, planifica, con lo que se parecerá mucho más al **futuro**, es decir, al porvenir de los deseos y los ideales.

Y aquí nos encontramos con el segundo rasgo del estilo socialista de dar respuesta a las cuestiones económicas: habíamos visto ya que tal función la cumplía en el socialismo quien mandaba, y que lo hacía dando órdenes. Agregamos ahora que esas órdenes se combinan en un **plan**, o sea en el proyecto de vida colectiva en que el socialista aspira que la historia humana consista en lo sucesivo.

Bajo el socialismo, pues, todo debe suceder de acuerdo con un plan. Y planificar es adelantarse a los acontecimientos. Por ende, nada imprevisto debe acontecer. Y lo que no debe acontecer tendrá que ser reprimido, por más que ello implique frustrar o sacrificar individualidades, por razones que la axiología caifasiana esclarece sobradamente. Lo imprevisible no podrá ser nunca del todo eliminado, pero será tenido por un cuerpo extraño en la vida social, por un necesario mal, que habrá, naturalmente, que reducir cuanto sea posible. Nunca se esperará que lo inesperado acaezca. Y esto es lo grave, esto es una de las cosas más

angustiantes que sugiere la perspectiva de una expansión del socialismo a todo el planeta, porque supone liquidar toda posibilidad de progreso.

En efecto, el progreso siempre, en todos los órdenes, se ha nutrido decisivamente de lo inesperado y lo imprevisible. Y, como lo expresó Heráclito con insuperable felicidad en el siglo V a. de Cristo, **¿cómo podríamos encontrar lo inesperado, si no fuera esperándolo?** Una sociedad planificada es una sociedad cerrada a lo imprevisto, y condenada, por ello, a la regresión espiritual y, en lo material, pura y simplemente, a la miseria y el fangelismo.

Y aquí tenemos la segunda paradoja con que debíamos encontrarnos: los adoradores del progreso, los que se autodenominan **progresistas**, proyectan transformaciones sociales que amenazan suprimir todo progreso. Los racionalistas e iluministas cifran su esperanza en que el progreso le será dado a la humanidad en forma misteriosa o mágica, y no les inquieta un ápice destruir todo aquello que una experiencia multiseccular demuestra haber constituido la fuente del insuperado dinamismo histórico de Occidente.

VI

Me hago la ilusión de que a esta altura podemos comprender mejor la situación del individuo ante el colectivismo. Sabemos, al menos, de qué manera, y en qué poca cosa, estima éste los valores de aquél, y sabemos,

asimismo que el "modus operandi" definitivo de ese sistema consiste en la planificación, es decir, en un conjunto de operaciones intelectuales a cargo de burócratas, que tiene por fin y pretensión anticiparlo todo, y para las cuales el individuo, por ser esencialmente imprevisible, constituye el más superlativo de los estorbos.

Si ahora volvemos a situarnos en el contexto bíblico dentro del que se gestó nuestra temática, debe resultarnos ya más claro que todo en la vida de Jesús de Nazaret —dejamos la doctrina por ahora de lado— es manifestación de señera individualidad; por lo tanto, de negación de toda convencionalidad y previsibilidad en el comportamiento propio y, seguramente por irradiación de la personalidad del Maestro, en el de sus discípulos, cuyo desasimiento de toda cosa temporal es también, por supuesto, en virtud de su carácter insólito, expresión de vigorosa individualidad.

De lo cual se desprende que Jesús no sólo sufrió la muerte por obra de un principio colectivista, sino que su vida fue posible —nos referimos, naturalmente a su vida pública, incluso a la vida comunitaria que organizó con los Apóstoles— gracias a que el colectivismo no tenía a la sazón, como no tendría tampoco después en ninguna parte del mundo, por cerca de dos milenios, más que una vigencia esporádica y parcial.

¿Es que por ventura alguien podría sostener que el fenómeno histórico que

suscitó la figura humana de Jesús podría haberse manifestado bajo el socialismo *stricto sensu*? Lector, piensa en esto solamente: ¿adónde iría a parar la planificación económica si los carpinteros, los pescadores y los recaudadores de impuestos pudiesen, por su solo y exclusivísimo albedrío, dejar trabajo y familia, y lanzarse por esos caminos, en predicante comunidad, a causar Dios sabe cuántas perturbaciones adicionales?

Por de pronto, no se conoce Estado socialista en el cual el trabajador pueda alejarse de su puesto de labor sin permiso del gobierno. Jesús habría tenido, para iniciar su vida pública, que solicitar licencia de la autoridad competente. Antes de enfrentar al diablo en el desierto, habría tenido que habérselas con la burocracia.

Suponiendo un estilo de colectivismo de fachada benévola y tolerante, al cual el sistema probablemente tienda según va perfeccionando su dominio sobre la vida social, podemos imaginar que el Ministerio de Asuntos Religiosos, Espirituales y Anexos (MA-REA) habría dirigido, ante la petición originaria de un oscuro pueblecito de Galilea, una contestación por el estilo de la siguiente:

"Estimado Señor:

Nos referimos a sus solicitud de una licencia extraordinaria de cuarenta días, para destinarlos al ayuno y la meditación en el desierto, con vistas a un programa

de predicación que tendría por tema. "La Buena Nueva sobre el Reino de Dios".

"Lamentamos tener que informarle que, pese a haber considerado su gestión con la mayor simpatía, luego de consultar con el Ministerio de Trabajo y el Buró de Planificación, nos vemos obligados a denegarla.

"Cuarenta días es un período muy prolongado, precisamente en un momento clave en el desarrollo del presente Plan Quinquenal y, con toda sinceridad, no hemos encontrado que su "curriculum" teológico pudiera suministrarlos justificación para concederle un asueto tan extendido, aun sin goce de sueldo.

"Le adjuntamos un folleto titulado 'Cómo hacer meditación en el taller' que esperamos pueda serle útil en la búsqueda de un medio alternativo para satisfacer la encomiable inquietud que lo anima. Asimismo le estamos enviando el libro 'Los peligros de la soledad', del cual le recomendamos particularmente el capítulo intitulado '¡Cuidado con las tentaciones!' Tal vez, después de estas lecturas esté usted interesado en incorporarse al grupo de meditación colectiva que, bajo los auspicios de esta Secretaría de Estado, funciona en la Sinagoga de su distrito.

"Sin otro particular, etc."

VII

Queda de manifiesto, pues, que la formación de sociedades voluntarias, en las que todos los asociados ponen sus bienes en común, como aquéllas que se nos describen en el Nuevo Testamento, **no establece ni el más tenue vínculo entre cristianismo y colectivismo.** Al contrario, debemos ver en ellas la manifestación de la nítida individualidad de sus miembros, una individualidad decididamente incompatible con el espíritu y la práctica socialistas. Más generalmente, en ninguna institución que esencialmente consista en la cooperación, o la convivencia, o la coparticipación **voluntarias**, de un número cualquiera de individuos, podemos imaginarnos ver la impronta del colectivismo. El colectivista no es el que quiere vivir, él mismo, en una comunidad de tales o cuales características. Es el que quiere **obligar** a los demás a que lo hagan. Socialismo y coerción son términos inseparables.

Todo esto es sobremanera sencillo y, en rigor, no habría sido precisa tanta extensión como le dedicamos a demostrarlo. Sirvamos de atenuante el que, tal vez, de camino hayamos ayudado a algún lector a comprender mejor la íntima naturaleza del colectivismo y, más particularmente, la de ese su modo de actuar, que llaman planificación, y que hoy en día constituye una de las más graves amenazas que se ciernen sobre un mundo occidental en buena medida tontamente desprevenido o irresponsablemente preocupado.

Nos resta examinar las razones que hemos llamado indirectas para asociar la doctrina cristiana al socialismo. Estas pueden ser tratadas de dos maneras: o en forma sumamente breve, o de modo muy extenso. Optaremos —no se inquiete el lector— por el primero de esos métodos.

Pero al mismo tiempo queremos dejar constancia de que esa opción obedece a razones de oportunidad y de espacio, y en modo alguno a que subestimemos el tema. No lo subestimamos sino que, al contrario, se nos hace que allí, o alrededor de allí, reside el desafío principal que, en nuestra pugna por exponer la falacia del colectivismo, debemos enfrentar.

¿Cómo, entonces, —tal vez se pregunte el lector— cómo si estas razones indirectas encierran cuestiones importantes, es viable la forma ultrabreve de refutarlas?

La respuesta es que lo que se necesita no es una refutación en el plano lógico, lo que es de sobra fácil, sino una refutación en el plano existencial —permítame el lector llamar por el momento así a la cosa, y dejar la aclaración para otra oportunidad— lo que comporta un obstáculo de mucho mayor porte.

Hechas estas decidas salvedades, pongámonos en campaña. Tres enfoques resultan pertinentes. Cada uno de ellos lo presentaremos en el marco de la actitud de un hipotético interlocutor.

En un **primer enfoque**, ésta argumenta así:

"Miro dentro de mí en busca de los fundamentos de mi adhesión al socialismo, y encuentro que ellos están hechos de lo mejor que hay en mí: caridad, ansia de justicia, negación de mi ego. Todo esto lo poseo harto imperfectamente, pero soy socialista en la medida que lo poseo. Quien tenga estas cualidades en nivel excelso abrazará el socialismo con un grado de sinceridad y entusiasmo correspondientemente mayor. Jesús, en cuanto está consustanciado con ellas, debe ser el socialista perfecto".

Nosotros le responderemos: "Se sitúa usted en el extremo de lo que Max Weber llama una **"ética de convicción"**. Su actitud está lamentablemente desprovista de todo componente intelectual, y sin él sus buenas intenciones no pueden legítimamente asociarse a ningún resultado objetivo. Quiere usted una sociedad justa y fraterna; se ha afiliado a una doctrina que sólo ha traído al hombre, y sólo puede traerle injusticia y opresión. Recuerde que de buenas intenciones está empedrado el infierno, que hay amores que matan; es la pabiduría popular la que le pone a usted en la pista de una **ética de responsabilidad**, a la cual debe usted acceder. Cuando acceda a ella, habrá desechado el colectivismo para siempre".

Segundo enfoque: "Quiero, ante todo, una sociedad que haga mejor al hombre. La actual, que hace del pro-

prio interés el motor de toda actividad, es una escuela de egoísmo, un cultivo de evilecimiento. En el Sermón del Monte veo una condena cabal del capitalismo, en cuanto lo es sin duda de las motivaciones que hoy en día mueven el mundo".

"¿Quién le ha dicho a usted que en nuestro sistema no se puede obrar por desinterés?", contra argumentamos nosotros. "¿Acaso los ejemplos de santidad que la historia registra, dentro y fuera del cristianismo, se han dado sólo en sociedades colectivizadas, en sistemas que habían abolido institucionalmente la avaricia y el egoísmo? A mi vez, yo veo en el Sermón del Monte un llamado a la santidad; a la suya, a la mía. Si lo atendiéramos, tal vez la sociedad justa con que usted sueña, y que no tiene usted derecho a presumir que yo dejo de deseear, se nos diese por añadidura".

"Ya lo sabía", responde mi hipotético interlocutor, pasando al contra ataque. "Eso es lo que usted propone. La transformación personal. Algo tan difícil y tan largo que la humanidad se pasma ante los casos individuales de éxito. Y mientras usted y yo nos empeñamos por ese camino plagado de riesgos y bordeado de abismos, a cuya meta nunca arribaremos, que la miseria y el analfabetismo y las desigualdades más insultantes continúen en pie. Ese, por lo visto, es su programa".

"Y, por lo visto", le respondemos, su argumento es la intolerabilidad del mundo. Esta le inspira a usted una

ansiedad tan viva por cambiarlo, que no tiene usted tiempo de ponerse a analizar los medios de conseguirlo. ¿No lo recuerda? Ese fue ya el motivo de su primer enfoque y mi primera contestación. Usted está impaciente, pero eso no es ningún argumento válido. Ya lo dijo Engels, comentando el **Programa de los comuneros blanquistas**: '¡Qué pueril ingenuidad la de presentar la propia impaciencia como argumento teórico!' En vez de impacientarse por crear un mundo nuevo, trate de conocer el actual. Da más tra-

bajo pero, si lo que usted quiere es realmente mejorar la suerte de los hombres, y no alguna forma secreta de autosatisfacción, los resultados serán incomparablemente superiores".

Así contestaríamos nosotros. Habríamos ganado la discusión, sin duda; pero si se tratara de convencer al interlocutor, casi seguro habríamos fracasado. Intentarlo sería faena de mayor aliento, que las circunstancias nos obligan a posponer, pero a la cual esperamos, antes de mucho, tener oportunidad de abocarnos.

Los príncipes de la antigüedad que deseaban desarrollar y hacer brillar en sus Estados el principio luminoso de la razón, que recibimos del cielo, ponían su mayor empeño en gobernar bien sus reinos; los que deseaban gobernar bien sus reinos ponían su mayor empeño en introducir el buen orden en sus familias; los que deseaban introducir el buen orden en sus familias ponían su mayor empeño en corregirse a sí mismos.

Confucio, Ta Hio, siglo V a. de C.