

## CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

*Director y editor responsable:* P. Dr. Alberto Espezel

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

- |                               |    |   |
|-------------------------------|----|---|
| <i>Economía y bien común</i>  | 3  |   |
| <i>Étienne Perrot</i>         | 5  | <b>Entre Dios y Mammón: el dinero en los evangelios</b>   |
| <i>Stefano Zamagni</i>        | 20 | <b>La globalización como especificidad de la economía post-industrial. Implicaciones económicas y opciones éticas</b> |
| <i>Javier García Labougle</i> | 37 | <b>Globalización. Una lectura argentina y un enfoque cristiano</b>  |
| <i>Ludovico Videla</i>        | 46 | <b>Obstáculos para la plena vigencia de los derechos humanos en el campo económico</b>                                |
| <i>Ricardo Murtagh</i>        | 55 | <b>Pobreza ¿un problema de todos?</b>   |
| <i>David L. Schindler</i>     | 75 | <b>Estética cristológica y <i>Evangelium Vitae</i>: hacia una definición del liberalismo</b>                          |

# Entre Dios y Mammón: el dinero en los evangelios

por Étienne Perrot S.J.\*

En los evangelios Cristo habla mucho de dinero. El dinero, medio humano, ¿nos revela algún rasgo del rostro de Dios? ¡Terrible pregunta! La palabra aparece más de veinte veces en los evangelios, y la cosa más de cincuenta. Los dichos de Cristo sobre el dinero no pasan desapercibidos, porque son violentos. Como si debiera extenderse a todo lugar la purificación del Templo, arrojar a los vendedores y, según el dicho del evangelista Juan, dispersar la moneda de los cambistas (Jn. 2, 15; Mt. 21, 12; Mc. 11, 15; Lc. 19, 45). Pero al mismo tiempo, es esto una paradoja, la práctica habitual de Jesús fue de una civilidad ejemplar. No condena el impuesto pagado el ocupante romano (Mt. 22, 21, Lc. 20, 25; Mc. 12, 17) y aun él paga la tasa legal (Mt. 17, 27). Por otra parte, come en casa de los publicanos y se hace amigo de hombres ricos, especialmente Simón el fariseo (Mt. 26,6 ; Mc. 14, 3), y José de Arimatea (Mt. 27, 57; Mc. 15, 43; Lc. 23, 50; Jn. 19, 38).

La contradicción aparente entre la dureza de los dichos y la dulzura de las prácticas de Jesús merece examen. De golpe se perciben tres niveles evangélicos: el de las condenaciones, el de las prácticas y, finalmente, el de las parábolas en que el dinero simboliza a su modo el Reino de Dios. Existiría la tentación de separar esos tres niveles, porque cada uno tiene su coherencia, pero parecen difíciles de conciliar entre sí. Tal separación, por muy satisfactoria que sea para la ideología racionalista de nuestra época, pasaría al lado de lo esencial. No se trata simplemente de reconciliar al cristiano y el dinero, menos todavía de

\*Étienne Perrot, sacerdote de la Compañía de Jesús, es economista y profesor en el Instituto Católico de París. Sus últimas obras publicadas se titulan: *La séduction de l'argent* (La seducción del dinero), DDB, 1996; *Le Chrétien et l'argent* (El cristiano y el dinero), Assas-édition, 1994 y *Discerner et agir dans la vie professionnelle* (Discernir y obrar en la vida profesional), Assas-édition, 1993.

impulsarlo a enriquecerse para enriquecer a los otros. En 1937, en ocasión de la presentación de su obra de teatro *L'échange* (El cambio), donde el dinero representa el papel central, Claudel designa de manera ambigua al dinero como “esa especie de sacramento material que nos da el dominio del mundo, mediante un control ejercido sobre nuestro gusto por lo inmediato”<sup>1</sup>. Si la dominación del mundo significa un poder sobre el prójimo, el dinero sirve, contra Dios, a un deseo de dominación; si el dominio del mundo —entendido en sentido joánico— significa simplemente una ascesis, un poder sobre sí mismo, la expresión del poeta no puede ser sustraída a su paganismo sino comprendida en el sentido de signo. Esto es para nosotros lo que está en juego: aprender a usar del dinero como de un simple signo del Reino, como de un reflejo del rostro de Dios.

### **Condenas sin apelación**

“¡Ay de vosotros los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros los que estáis ahora hartos!, porque tendréis hambre” (Lc. 6, 24-25a)<sup>2</sup>. No se puede atribuir al “evangelista social” esta condena. Sin embargo, con un tono más mesurado, la condenación no es menos firme en el evangelista Mateo; es difícil para un rico entrar en el Reino de los Cielos (Mt. 19, 23), retomada en Mc. 10, 23 y en Lc. 18, 24. Y el discípulo de Cristo debe elegir entre Dios y Mammón (Mt. 6, 24 Lc. 16, 13). Ganar el universo no tiene sentido si es al precio de su alma (Lc. 9, 25). Esto no ofrece al discípulo otra vía de salvación que la renuncia a todos sus bienes (Lc. 9, 33), exigencia formulada sin concesiones al joven rico (Mc. 19, 21).

Esta serie de condenas ha alimentado una tradición cristiana profética cuyos ecos resuenan todavía en nuestros oídos, amplificados por los Padres de la Iglesia. Basilio de Cesárea, Gregorio de Nysa, Juan Crisóstomo, Gregorio Magno, Agustín, Isidoro de Sevilla, todos marcan la distancia entre el mundo del dinero y el espíritu de Cristo. Así, Ambrosio de Milán: “No es de tu bien que haces don al pobre, tú le devuelves lo que le pertenece. Porque lo que ha sido dado en común para uso de todos,

<sup>1</sup> Paul Claudel, presentación de *L'échange* (El cambio) en el teatro de los Mathurins puesta en escena por Serge Pitoëff, en 1937. Gallimard, Oeuvre théâtrale (Obra teatral), “Bibliothèque de la Pléiade”, t. 1, 1992, p. 1300.

<sup>2</sup> Los versículos citados en este artículo son tomados de la Biblia de Jerusalén, ed. española, Desclée, Madrid, 1992.

eso es lo que te apropias. La tierra es dada a todo el mundo, y no simplemente a los ricos”<sup>3</sup>.

Esas condenaciones podrían conducir a lo que el sociólogo Max Weber llamaba una ética de convicción, en tanto que la convicción no deba encarnarse en condiciones históricas concretas hechas de responsabilidad hacia todos, en particular hacia los más débiles. En ese terreno, el ejemplo de Jesús sirve de justo contrapunto.

### **Las prácticas de una humanidad divina**

La radicalidad de las condenas evangélicas no se trasluce inmediatamente en las actitudes de Jesús. Carpintero, hijo de carpintero (Mt. 13, 55 Mc. 6, 3), Jesús no era de una familia pobre. La condena del dinero no va en él hasta suprimir la bolsa común, puesto que Judas era el tesorero del pequeño grupo (Jn. 12, 6). Lucas por su parte anota, que algunas mujeres de buena sociedad, como Juana, mujer de Chouza, el intendente de Herodes, “los ayudaba con sus bienes” (Lc. 8, 5). Se han señalado ya los ricos amigos de Jesús, entre los que se cuentan José de Arimatea, Nicodemo, Simón el fariseo. Esas concesiones materiales a las necesidades de la vida se inscriben en una teología social que merece interpretación. Porque la conversión a la que Jesús llama a sus amigos no los condena siempre al abandono de todos sus bienes.

“No os procuréis oro, ni plata, ni moneda que se ponga en vuestras fajas” (Mt. 10, 9) recomienda Jesús a los discípulos que envía en misión. Pero es para significar inmediatamente después que el trabajador merece su sustento. El dinero desaparece en pro de lo que funda su valor: la confianza. “¿Por qué llevar dinero cuando seréis recibidos en mi nombre?” parece decir el Señor. El único salario verdadero del misionero es el Señor en su corazón, en su ruta y en el que lo recibe.

Este volver permanente permitiría comprender a la vez la razón y el escándalo de esos contactos múltiples con el mundo pecador. Una comida con gentes de dinero es ocasión de una primer puesta a punto desde el principio de la vida pública de Jesús. Se asombran de que coma con los publicanos (Mc. 2, 16;

<sup>3</sup> Ambrosio de Milán, sermón N° 8, citado por el Papa Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*, 1967, par. 23.

Lc. 5, 30; Mt. 9, 11); responde que allí está justamente el sentido de su misión. El rostro de ese prójimo no se reduce por lo demás a una colección de individuos; se inscribe en un texto social y político que Jesús no pone en cuestión. “¿Quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros” (Lc. 12, 14). Se esperaba algún recuerdo de las principios de base sobre el abandono de las riquezas. Nada de eso. Jesús se contenta con señalar el peligro de la avaricia. Igualmente no cuestiona el sistema de asignación de obligaciones fiscales.

Paga el impuesto por sí mismo y por su discípulo (Mt. 17, 27); y, según la fórmula que se ha hecho proverbio, y referida por los tres evangelios sinópticos, ordena “dad al César lo que es del César” (Mt. 22, 21; Mc. 12, 17; Lc. 20, 24)

No se trata aquí de un tratado de economía política. Como en todas partes en los evangelios, se trata de la revelación de una buena nueva. La pregunta planteada a Jesús esconde una trampa: ¿está permitido pagar el impuesto al ocupante? Responder sí, es tomar parte con los colaboradores. Responder no es clasificarse entre los sediciosos. La respuesta de Jesús pone en la incomodidad: parece separar el dominio político-económico del dominio religioso; como si la manera de pagar el impuesto fuera indiferente. La respuesta de Jesús vuelve la pregunta contra los que han tendido la trampa. “Mostradme la moneda del tributo”... y los acusadores son captados utilizando una moneda que atestigua la dominación del ocupante romano. Jesús muestra que el mundo religioso (“Los escribas y los sumos sacerdotes”) participan de la dimensión política de la vida económica y monetaria. Dimensión que tiene su lógica propia y sin la que el mundo religioso sería descarnado. En términos más vivos, el “dad al César...” se presenta como la condición para dar a Dios lo que le es propio.

## **El precio de la sangre**

Las relaciones entre Judas y el dinero sirven, en los evangelios, de contrapunto a la práctica de Jesús. Judas no es sin embargo “el hombre del dinero” opuesto a Jesús que sería el hombre de las relaciones no monetarias. Para captar la complejidad de la relación de los evangelios con el dinero, consideremos la última cena. Continuando el gesto de la distribución del pan,

Jesús envía a Judas a consumir su traición (Jn. 13, 26-27 “Lo que vas a hacer, hazlo pronto”).

El ruido de dinero que se oye en ese momento central es subrayado por el pensamiento de los apóstoles expresado en el versículo 29: “Como Judas tenía la bolsa algunos pensaban que Jesús quería decirle: ‘comprar lo que nos hace falta para la fiesta’ o que diera algo a los pobres”. Es significativo que al oír la frase misteriosa de Jesús dirigida a Judas, todo el mundo piensa en el dinero. El dinero ha encerrado a Judas en el pecado: primero el robo, luego la traición. Pero Jesús se sirve aquí de su relación con el dinero como de un medio para restituirle su libertad: no para forzarlo a ir hasta la consumación de su traición, sino al contrario para permitirle lo que ya no es posible al hombre encerrado en el determinismo del pecado, a saber, el arrepentimiento. En efecto, si Judas decidía cambiar de parecer, podía volver y reintegrarse al grupo: nadie sabía todavía para qué había salido. Como el personaje central de una de sus parábolas, Jesús hace aquí un uso sagaz del dinero engañoso, y da a Judas la posibilidad de hacer lo mismo.

Judas no hará nada. Satán entra en él y consume su traición. Enseguida va al encuentro de los sumos sacerdotes para precisar con ellos los medios. “Ellos se alegraron y convinieron darle dinero. El aceptó...” (Lc. 22, 5-6a.). El dinero pagado parecer conservar aquí su función liberadora; da a los sumos sacerdotes el sentimiento de que su deuda ha sido limpiada, y que la falta reposa sólo sobre Judas. Aún si ese sentimiento es ilusorio (porque el dinero sólo es liberador cuando ha sido puesto al servicio de la caridad), Judas lo comparte plenamente; una vez cometido su crimen, para descargarse de su falta, va a restituir el dinero (Mt. 27, 3). Pero los sumos sacerdotes lo rechazan (Mt. 27, 4) para no asumir la responsabilidad que han sabido evitar.

Con toda evidencia el dinero no representa en esos pasajes del evangelio un simple medio de cambio. Señala por el contrario la libertad de los actores del drama, como lo deja traslucir la expresión usada por los sumos sacerdotes, “*el precio de la sangre*” (Mt. 27, 6). Esta expresión “precio de la sangre” es menos una alusión realista a la muerte de Jesús o al suicidio de Judas que una alusión a la vida. Porque las treinta monedas de plata representaban en esa época el precio de un esclavo. No el precio pagado en el mercado de esclavos, sino el precio de la vida, precio (superior) previsto como indemnización legal al propietario

en caso de homicidio. La Pasión mezcla así la sangre y el dinero. Estamos lejos de la aproximación operada por ciertos sociólogos entre Cristo y el dinero.<sup>4</sup>

Por sugestiva que sea, esta sociología oculta el carácter profundamente ambiguo del dinero, que puede ser útil para traicionar o para salvar, para apropiarse del esclavo o para rescatarlo, y la libertad dejada al hombre de servir a su Dios o traicionarlo. No es el poder de Dios que hace concurrence al dinero, sino su debilidad. Arrojando el dinero en el santuario (Mt. 27, 5), Judas señala su rechazo a asumir personalmente su traición. Ello lo conduce, no al perdón, como Pedro en el jardín de Caifás (Lc. 22, 61), sino al suicidio (Mt. 27, 5b). Ese funcionamiento del dinero como testigo de la salvación —y no como simple instrumento del poder— abre la vía a una interpretación escatológica de las parábolas.

## **El dinero del Reino**

El que atesora para sí en lugar de enriquecerse en Dios pierde a la vez su vida y su alma (Lc. 12, 21). Son numerosas las parábolas evangélicas que hacen del dinero la imagen de la gracia divina. Los talentos (Mt. 25, 15) que representaban la mayor unidad monetaria de la época, simbolizaban la presencia misteriosa del Maestro partido en un viaje lejano. Presencia en forma de gracia recibida más bien que como capacidad personal, ella no tiene sentido si no es relacionada con Aquél que es su origen; pero gracia que espera su consumación en obras eficaces, aún

<sup>4</sup> Una especie de concurrence, dice por ejemplo el sociólogo Marc Shell (1992) se establece entre dos ideales encarnados: por una parte el ideal del dinero, medio tan eficaz que llega a ser el útil universal y perfecto capaz de adaptarse a todo y de producir las combinaciones más provechosas, de modo que se sustituye a la finalidad, y frente a él, el ideal del amor encarnado, el Cristo que deja vivir en sí la humanidad herida. La similitud de esos dos ideales explicaría, según Marc Shell, la hostilidad del clero hacia el dinero, hostilidad tanto más marcada en los católicos cuya teología clerical los lleva a identificarse con el Cristo mediador: "El dinero sería un tema especialmente delicado para las cristiandad, primero porque es un equivalente universal, y luego, porque él expresa como Jesús en tanto que Dios, la manifestación de una cosa ideal y real". La vacilación del sociólogo desaparece algunas páginas más adelante "Cristo es entonces el hombre-Dios por quien los cristianos buscan a la vez definir suscintamente el conflicto entre los dominios religioso y secular y poner fin a él. Cristo es la ingeniosa "palabra hecha carne" como también la semejanza —o la inscripción intelectual— grabada en el lingote es "hecha carne" por el lingote material que ella transforma en dinero y con el cual se hace unidad de cuerpo y de espíritu". Marc Shell, *L'art en tant qu'argent en tant qu'art* (El arte en tanto que dinero en tanto que arte), en *Comment penser l'argent?* (Como pensar el dinero) Le Monde Editions, 1992, p. 103-4 y 116.

mensurables: “Señor, cinco talentos me entregaste; aquí tienes otros cinco que he ganado” (Mt. 25, 20). Sin embargo, lógica de la gratuidad puesto que el fruto de esta gracia activa es una gracia más abundante todavía: “En lo poco has sido fiel, sobre lo mucho te pondré” (Mt. 25, 21).

Esta figura de la acumulación de la gracia en los que aceptan arriesgarla en las obras, parece singularmente próxima a la lógica económica de hoy. La alusión al dinero que se hubiera debido colocar en el banco (Mt. 25, 27) refuerza el dicho que toma un sesgo anacrónico en tanto hace pensar en la lógica capitalista. A tal punto que los economistas pródigos en imágenes simplificadoras hablan de la “ley Mateo” (de Mt. 25, 29) para designar ese hecho banal según el cual para “hacer dinero” es necesario primero tener dinero: “Porque a todo el que tiene se le dará y le sobraré, pero al que no tiene, aún lo que tiene se le quitará” (Mt. 25, 29). No se trata aquí evidentemente de análisis económico. El paralelo es sin embargo alarmante porque “el dinero engendra el dinero” es la fórmula más simple para designar al sistema económico capitalista. Un desvío a través de ese sistema permite valorar la especificidad del Evangelio.

## La dinámica del dinero

Resumiendo su análisis del sistema capitalista, Karl Marx evocaba la imagen trinitaria. Dios Padre (el capital) escucha en permanencia a Dios Hijo (el interés) que se une al Padre para formar uno con él (la acumulación del capital). Publicados post-mortem por su amigo Engels, los análisis de la fórmula trinitaria reúnen, en los últimos capítulos del tercer libro de *El Capital*, los principales elementos constitutivos de la plus-valía.

En el primer libro de *El Capital* (el único publicado en vida de Marx) la plus-valía aparecía como un fenómeno casi milagroso. Se recuerda en efecto que, tratando de la producción de la plus-valía, Marx hacía de ella una “creación del trabajo”<sup>5</sup>. Aparte del vocabulario, estaríamos en la lógica de la filosofía fisiocrática (que, como se sabe, Marx ha estudiado con interés) y que, en el espíritu del Iluminismo, veía en la naturaleza el origen del “producto neto”. Ese producto neto, en forma de dinero, circula entre los miembros del cuerpo social, como la sangre

<sup>5</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I (El Capital, Libro I). Éditions sociales 1976, t. I, p. 249.

circula en el cuerpo humano. En el Marx del primer libro de *El Capital*, no es la naturaleza que proporciona el excedente, sino el trabajador. ¡Milagro proletario podría decirse! Más bien naturalismo sociológico, puesto que el trabajo “creador de la plus-valía” no llega a ser tal sino en el seno de las relaciones sociales de producción. Esas relaciones sociales serán desarrolladas por Marx en textos ulteriores, publicados después de su muerte, por Engels. Hacia el fin de su vida, Marx subraya el papel positivo del capitalista en la producción del producto neto: “Hago del capitalista un agente indispensable en la producción capitalista, mostrando a lo largo y a lo ancho, que él no se limita a “tomar” o a “robar”, sino que arranca a la producción una plus-valía, es decir que él contribuye primero a crear aquello que tomará”<sup>6</sup>. En sus notas póstumas, Marx evocará incluso “el aspecto civilizador del capital”<sup>7</sup> en la manera en que, mejor que el esclavo o la servidumbre, pone de manifiesto el potencial productivo del trabajo.

Esos análisis materialistas llaman la atención sobre lo que Marx llamaba el fetichismo del dinero, fetichismo provocado por la confusión entre el signo y la realidad social que él designa desde lejos. De esta realidad social hay que apreciar la dimensión religiosa *Non aes sed fides*, según la fórmula grabada en las antiguas monedas maltesas; ¡esto no es metal, sino fe! Esta fe pública en el valor de la moneda, como se decía en el siglo XVIII, esta confianza necesaria en los cambios monetarios, es dotada por el Evangelio de un sentido escatológico. Esta dimensión escatológica marca el abismo que separa una lectura económica de una lectura religiosa.

## El sentido del dinero

El tesoro escondido en el campo (Mt. 13, 44), la perla de gran precio (Mt. 13, 46), el dracma perdido (Lc. 15, 8), el dinero que recompensa a los jornaleros enviados a la viña del Señor (Mt. 20, 10), son otras tantas imágenes monetarias que designan algo incomparable, sin común medida con el costo y el esfuerzo necesarios para obtenerlo. Son otras tantas imágenes paradójales de la gratuidad del Reino.

<sup>6</sup> Karl Marx, 1880. *Notes sur le traduité d'économie politique d'Adolph Wagner*. Oeuvres complètes. Economie. Gallimard, 1968, t. 2, p. 1534.

<sup>7</sup> Karl Marx, *Le Capital* (El Capital), Livre 3, Éditions sociales 1976, t. 3, p. 741.

Esa gratuidad toma rostro humano. No que haya confusión simplista entre Cristo y el dinero, sino porque el dinero, en esas parábolas evangélicas, representa a Cristo ausente. El dinero, signo de la presencia del Amo cuya vuelta se espera, se manifestaba ya en la parábola de los talentos (Mt. 25, 14-30, Lc. 19, 12- 27). La parábola del Buen Samaritano refuerza el trazo. El Samaritano, según el evangelista Marcos (10, 35), deja al posadero dos monedas por su ausencia (él sigue su viaje), signo eficaz de la compasión. Esta marca podría dar sentido a la relación sugerida por Nicolás de Cusa en el siglo XV que atribuía un carácter cuasi numismático a la hostia<sup>8</sup>.

Un paso más es dado por la parábola del administrador infiel (Lc. 16, 1-13). Utilizando el dinero de su amo en provecho de sus compañeros comerciales, el administrador no ha optado contra Dios en favor del dinero. No ha acaparado dinero. Según toda verosimilitud, al hacer rectificar por cada uno de los deudores de su amo la cifra de su deuda, no las revisa arbitrariamente a la baja, sino renuncia a la parte de beneficio personal que había previsto cobrarles, para no exigir de ellos sino el reembolso de su deuda real. La gratitud que espera de ellos a cambio es entonces legítima, en la medida en que no se apoya sobre una injusticia, sino por el contrario sobre un restablecimiento de la justicia. Otros versículos que hacen del dinero el signo del Reino futuro: el hombre fuerte (Beelzebul) que no deja forzar el cofre de su casa (las almas que tiene prisioneras, liberadas por “el más fuerte” que sobreviene: Cristo - Lc. 11, 21), el servidor fiel a quien el Amo establecería sobre todos sus bienes (Mt. 24, 47; Lc. 12, 44), la seriedad con que conviene manejar “el dinero engañoso”, son otros tantos símbolos de la plenitud que la riqueza terrestre designa desde lejos. “Si, pues, no fuisteis fieles en el dinero injusto, ¿quien os confiará lo verdadero? (Lc. 16, 11).

A la inversa, cuando el signo ocupa el lugar de la cosa misma, cuando el dinero no recurría a otra cosa que a sí mismo, se instala una fascinación diabólica. En lugar de desempeñar su papel de sím-bolo que reúne, el dinero desempeña el papel contrario, el de diá-bolo que separa y aísla. La parábola del sembrador en los tres sinópticos presenta al dinero en esa lógica mortífera. Las espinas designan en ella el cuidado de las rique-

<sup>8</sup> Marc Shell, *op. cit.*, pág. 111.

zas (Lc. 8-14), más aún su seducción (Mt. 13, 22; Mc. 4, 19). El seductor capta el deseo e invita al narcisismo, juega con los efectos del espejo y encierra al sujeto en una autonomía ilusoria. A la manera de Harpagón fascinado por las cifras de su cuenta bancaria, la seducción del dinero hace incapaz de ver en él el signo de una relación que ha de nacer, que se revelaría como vía de salvación. Así el hijo pródigo sólo ve lo que le corresponde (Lc. 15, 12) y el hermano mayor hace el descuento de sus méritos en lugar de abandonarse uno y otro a la ternura del Padre (Lc. 15, 29). Y el rico, en otra parábola, descubre demasiado tarde que Dios se ocultaba (parafraseando al Maestro Eckhart) en el deseo del pobre Lázaro (Lc. 16, 21).

### **La deuda y el dinero**

¿Condena sin apelación, signo del Reino, o entre los dos, práctica llena de urbanidad, qué elegir? Los mandatos de Jesús ponen balizas al discernimiento: “Prestad sin esperar nada a cambio” (Lc. 6, 34). “Haced amigos con el dinero injusto para que cuando llegue a faltar os reciban en las moradas eternas” (Lc. 16, 9). “Vended vuestros bienes y dad limosna” (Lc. 12, 33). Se diría que hay que crear con el dinero una red de deudores. Y se piensa inmediatamente en el trabajo del banquero ávido de prestar dinero en vista de un rendimiento pecuniario. No se trata de esto en los evangelios puesto que los deudores no pagarán en dineros, sino en reconocimiento de lo que había de divino en el gesto del donante. Si la fórmula célebre: “dad y se os dará” (Lc. 6, 38), puede prestarse a confusión, la orden al joven rico es sin ninguna ambigüedad: “Anda, vende lo que tienes, dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos. ¡Luego ven y sígueme! (Mt. 19, 21). Todos esos mandamientos ponen en valor una deuda moral.

Ahora bien, la deuda, así sea moral, y el dinero, hacen causa común. La cosa es subrayada aquí por el detalle según el cual hay que vender antes de dar, lo que implica una transacción monetaria. Deuda y dinero son ligados por dos razones. Primero, porque el dinero permite cancelar la deuda. Es, como dicen los juristas, su poder liberatorio. Pago, estoy libre. Luego, porque el dinero es un crédito. No hay acreedor sin deudor. El dinero es un crédito a la vista sobre una comunidad de pago. Crédito a la vista porque en todo momento, puede ser ejecutado

contra un vendedor. Crédito universal reconocido por la comunidad de todos los que aceptan mi dinero en pago de mi deuda.

El poder liberador del dinero es vivido desde el s. XVIII como el vector de dos valores caros al Iluminismo, la libertad individual y la igualdad. El dinero permite romper las solidaridades de proximidad y los vínculos familiares para comprar más lejos, más tarde, a un proveedor anónimo, según los criterios arbitrarios del que paga. El mendigo que prefiere el dinero al sandwich de igual valor, o el niño que prefiere el dinero de bolsillo a un regalo en especie, sienten los dos, inmediatamente, que el dinero es una libertad. Libertad limitada al espacio del mercado, ciertamente, pero libertad real (o por lo menos vivida como tal). El dinero es también una cierta forma de igualdad. Mi dinero vale como el tuyo, cualquiera sean mis cualidades propias o mis intenciones. En esta lógica de la igualdad por el dinero, el Siglo de las Luces ha ido bien lejos. En el s. XVIII se ha mejorado el cálculo de los intereses compuestos y su aplicación a la actualización que permite, en una cierta medida, equilibrar las prestaciones de hoy y las de mañana. Es todavía en esta misma época que se aplica el cálculo de probabilidades a los problemas de seguro, y que se crean los primeros sistemas de seguros de vida, con la esperanza de suavizar, en cuanto sea posible, las desigualdades debidas a los áleas de la naturaleza o a las circunstancias.

Los evangelios no son contrarios a esos valores modernos que conlleva el dinero. Pero cambian su sentido orientándolos no hacia el individuo, sino hacia el prójimo. Ni las condenas, ni las prácticas, ni las parábolas de Jesús comprometen el poder liberador del dinero. No sólo hay que pagar sus deudas, sino todavía más, Jesús invita a llevar el pago más lejos, hasta hacer de su acreedor un deudor excediendo la reparación. Es lo que hará Zaqueo que devuelve el cuádruplo (Lc. 19, 8). Convendría releer todas las alusiones evangélicas relativas al dinero para darse cuenta de cómo el dinero es allí valorado bajo su aspecto de reconocimiento de deuda. Al pagar, quedo libre, dice el hombre moderno. Al pagar, transmito una deuda, sugiere el evangelio. He aquí dos actitudes opuestas que se inspiran en dos espíritus diferentes de los que el dinero es el mismo y único vector.

Si no se puede servir a la vez a Dios y a Mammón (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13) no es a causa de una concurrencia entre Cristo y el dinero. La verdadera razón es que Dios envía a la postura de

quien se sabe siempre en deuda con su prójimo. Mammón ilustra en cambio la actitud de independencia ilusoria del poderoso. Independencia ilusoria, porque según el dicho de Kierkegaard, frente a Dios estoy siempre en deuda. El Sermón de la montaña invita a convertir nuestra mirada, a desprendernos de una visión de un Dios juez implacable, que envía a prisión y hace pagar *“hasta el último centavo”* (Mt. 5, 26), para remitirse a la comprensión del hermano. Si es necesario renunciar a todos sus bienes para ser discípulo de Cristo (Lc. 14, 33), es porque el discípulo es rico de la deuda hacia el Señor. Y se puede interpretar a Jesús en casa de los ricos (Mt. 9, 10; Mc. 2, 15; Lc. 5, 29), no sólo como una táctica apostólica, sino también como el reconocimiento divino de la dependencia humana. En ese mismo espíritu, Jesús acepta el apoyo de las mujeres de condición (Lc. 8, 3) y utiliza el dinero sin reserva mental (Jn. 13, 29; Mt. 17, 27).

A la luz del Evangelio que toma en serio al dinero en su doble faz, libertad y dependencia, la fórmula que se ha hecho proverbio *“quien paga sus deudas se enriquece”* refleja la posición del pequeño burgués que sueña con la independencia. El deudor implacable (Mt. 18, 24) es la imagen de todo hombre que tiene una deuda con Dios, deuda enorme, inextinguible. La parábola provoca no el deseo de librarse de ella sino el de reconocerla, practicando hacia los hermanos el mismo perdón. Así se debe invitar a nuestra mesa a los que no pueden retribuir (Lc. 14, 13), y pedir, según la fórmula del Padrenuestro, la gracia de reflejar hacia nuestros hermanos el perdón recibido del Padre. Pedimos al Padre que nos perdone nuestras deudas como nosotros las perdonamos a nuestros deudores (Mt. 6, 12, Lc. 11, 4c). Es porque nadie puede pagar a Dios su rescate, como dice el salmista, por lo que el perdón acordado a los que nos deben aparece como la expresión del amor, o aún, según otra formulación, como la realización de un precepto imposible.

### **El precepto imposible**

Un rico no puede salvarse. Pero lo que es imposible al hombre, Dios puede realizarlo. Volviendo la imagen, el apóstol pretendía que Dios en Jesucristo nos enriquecía con su pobreza. Nos encontramos ante una aporía mayor. Si se quiere admitir que no se trata aquí de un *“oximoro”* que yuxtapone al precepto que obliga con lo imposible a lo que nadie está obligado, si se quiere admitir que los evangelios no cultivan los juegos de pala-

bras, entonces el cristiano no puede ser condenado a ser descuartizado entre dos posiciones contradictorias: un voluntarismo que procura pagar sus deudas para adquirir su libertad individual, un fideísmo que se abandona en nombre de la generosidad divina.

La aporía del dinero en los evangelios, dinero a la vez condenado y símbolo del Reino, no puede ser resuelta sino en la práctica de un amor inspirado por Cristo. Es así como la pecadora muestra su reconocimiento (Lc. 7, 47) por sus obras de amor, no por su cuidado de quedar descargada (como si ella pudiera pagar el perdón de Dios). Así la viuda que pone en la colecta del templo "*todo lo que tenía para vivir*" (Lc. 21, 4) es alabada por Jesús. Y los trescientos dineros vertidos en perfumes no hacen injuria a los indigentes, en la exacta medida en que ellos expresan el amor que la pecadora primero, y finalmente cada uno, debe a los pobres. Esa superación de la aporía del dinero en los evangelios se vive en la alegría, como los gastos alocados que pesan poco cuando son hechos para la amada, mientras ellos parecen insoportables cuando son obligados o demasiado anónimos.

Una concepción más completa del dinero ayuda a superar las aparentes contradicciones evangélicas. El dinero no libera al deudor sino transmitiendo al acreedor otra deuda, colectiva ésta. El dinero transmite un poder en forma de créditos solidarios. No es, simplemente, según la ideología de la Ilustración, un poder de libertad individual; es también una parte de libertad colectiva transmitida al prójimo, un modo de ponerse en sus manos.

### **Salvación y rescate**

En el antiguo Israel existe la práctica del *kofér*. Cuando alguien ha causado sin quererlo la muerte de otro, es posible cancelar el conflicto gracias a una suma de dinero que simboliza la renuncia a la venganza, cuando ésta podría ser ejercitada legítimamente (cf. Ex. 21, 30). Aceptar el principio del *kofér* (al que no se puede obligar ni a la parte lesionada, ni a la parte culpable) equivale entonces a hacer gracia, menos sustituyendo una pena por otra (la vida de un hombre no equivale a una suma de dinero) que prefiriendo la conciliación a la violencia. Dios mismo está dispuesto a esta actitud de misericordia (cf. Is. 43,

3-4, ¡que se puede comparar útilmente a la manera cómo un conflicto se resuelve sin conciliación en 1 Re 2!).

En el dominio cultural, la *ofrenda sacrificial* asume una función análoga a la del *kofer* en el dominio civil. Dios se manifiesta allí como *Goël* (Redentor), como el pariente próximo que rescata, “da la expiación” por el que no puede satisfacerla por sí mismo.

Lo que Dios da es la *sangre* de la redención “esta sangre, yo os la he dado en el altar, para la expiación de vuestra vida” (Lv. 17, 10-12). ¿Por qué la sangre? Porque la vida está contenida en ella (Gen. 9, 4; cf. Lv. 17, 14; Dc. 12, 23). Puesto que el hombre *debe* dar su vida (el perdón no se concede sin reparación) y no “*puede pagar su rescate*” (fr. Sal. 48, 8-10). Dios mismo va a dar una realidad altamente simbólica de la vida, para que el hombre pueda darla a su vez, sabiendo bien que esta capacidad de dar es ella misma un don de Dios; no es el incentivo de la ganancia lo que impulsa a Dios a pedirle al hombre su don. Como dice Ireneo: “El Señor ha enseñado abiertamente que si Dios solicita de los hombres un oblación, es para el mismo que la ofrece, es decir para el hombre (Contra las herejías IV, 17, 1).

En Jesús, el Cordero de Dios que vierte su sangre “*en rescate por la multitud*”, se hace manifiesto que Dios ha elegido hacerse deudor en lugar del hombre, y pagar con su persona. Si hay rescate, ¿a quién es pagado? No por cierto al Demonio, como si él tuviera derechos sobre el hombre (a pesar de la vieja teoría de “los derechos el Demonio”). Sin embargo, sigue siendo verdad decir que hemos sido rescatados, y a gran precio (1. Cor. 6, 20; 7, 23). Pero precisamente la lógica del amor de Dios ha subvertido la del deudor y el acreedor. En su sacrificio pascual, Jesús ha utilizado, de modo prudente, el dinero y la deuda en su provecho, obrando así por excelencia como “Hijo de la luz”, y sustituyendo en lógica de salvación la lógica de servidumbre de los “hijos de este mundo”.

El perfume de gran precio vertido sobre Jesús “*en previsión de su entierro*” (Jn. 12, 7) responde a otro perfume traído por los magos al pesebre de Belén (Mt. 11). Se podría decir que toda la vida de Jesús, del pesebre a la tumba, está bañada en un perfume de dinero. Pero se podría afirmar con razones igualmente justas que nunca hay cuestión de dinero en los evangelios. Hay cuestión de salvación. De una salvación que pasa por Dios en Jesucristo, y que se expresa por los medios humanos de los que

forma parte el dinero. No Dios ni Mammón, el dinero en los evangelios es tratado sin dimisión ni ideología; reenvía permanentemente al discernimiento pleno de la caridad, la *discreta caritas* que abre la vía estrecha, realista y salvadora, que aleja tanto del sueño como de la fascinación.

## Bibliografía

- Ambrosio de Milan, *Richesse et pauvreté* (Riqueza y pobreza), París, DDB, 1980.
- Maurice Bellet, *La seconde humanité, de l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie* (La segunda humanidad, del mayor callejón sin salida de lo que llamamos la economía), Desclée de Brouwer, 1993.
- Roland Minnerath, *Les chrétiens et le monde* (Los cristianos y el mundo), París, Gabalda, 1973.
- Luc Pareydt, *La peur de la séduction, les chrétiens et le témoignage* (El miedo de la seducción, los cristianos y el testimonio). Assas-édition, 1993.
- Salins A. de & Villeroy de Galhau F., *Le développement moderne des activités financières au regard des exigences éthiques du christianisme* (El desarrollo moderno de las actividades financieras frente a las exigencias éticas del cristianismo), Consejo Pontificio Justicia y Paz, Ciudad del Vaticano, 1994.
- Marc Shell, *Money. Language and Thought. Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era* (Dinero. Lenguaje y Pensamiento: Economías literaria y filosófica desde la Edad Media a la Moderna), Berkeley & Los Angeles, 1982.
- Communio*, VI-2 - mars-avril 1981. "Aux sociétés ce que dit l'Eglise" (Lo que dice la Iglesia a las sociedades).