

P



PERIFERIAS > 2



# Solidaridad o suicidio colectivo

Franz Hinkelammert

---

UNIVERSIDAD DE GRANADA

**SOLIDARIDAD O  
SUICIDIO COLECTIVO**

**Franz Hinkelammert**

**SOLIDARIDAD O  
SUICIDIO COLECTIVO**

**GRANADA 2005**

*Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación, total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Universidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las Leyes.*

- © FRANZ HINKELAMMERT.
- © DE LA INTRODUCCIÓN: JOSÉ A. PÉREZ TAPIAS
- © AMBIENTICO EDICIONES, 2003
- © UNIVERSIDAD DE GRANADA, 2005

SOLIDARIDAD O SUICIDIO COLECTIVO.

ISBN: 84-338-3337-5

Depósito legal: GR/ 694-2005

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Fotocomposición: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L. Granada

Diseño Portadas: Catálogo Publicidad.

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

## INTRODUCCIÓN

### EL PENSAMIENTO RADICAL DE FRANZ HINKELAMMERT: CONVOCATORIA PARA LA SOLIDARIDAD ANTE LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA

Quienes tenemos la suerte de conocer personalmente a Franz Hinkelammert podemos compartir la sensación de haber encontrado una sorprendente consonancia, más allá de lo que normalmente se puede esperar, entre su personalidad y su obra. Incluso físicamente, sobresale el perfil quijotesco de nuestro autor, empeñado desde hace décadas en una desigual lucha a brazo partido con esa máquina trituradora de vidas humanas que es el capitalismo contemporáneo, verdadero monstruo que ni la mente más calenturienta puede confundir con inocentes molinos de viento. Por eso mismo, a la vez y sin asomo de irreparable divorcio, tanto en el vivo *decir* de Hinkelammert como en lo que ya dejó plasmado como *dicho*, junto a los impulsos utópicos que le caracterizan, al modo de Don Quijote, sobresale, contrapesándolos, el realista sentido común, a la manera de Sancho. Después de todo, la dualidad cervantina es polarización que, fuera ya de la ficción novelada, encuentra articulación dinámica en el pensamiento dialéctico, siempre que éste sea verdaderamente dialéctico, como el de Hinkelammert, es decir, no atrapado por presupuestos dogmáticos más o menos inconfesables. Y como puestos a ser dialécticos, es vía transitable la del materialismo histórico, qué mejor que acompañar por ella a un Hinkelammert

que la recorre con exhaustivo conocimiento de causa y, además, llevando escondida esa criatura vieja y fea que es la teología, como ante el tablero de la historia hacía aquel extraño jugador con quien Walter Benjamin identificaba al materialismo histórico y se autodescribía a sí mismo en la primera de sus *Tesis de filosofía de la historia*.

Franz Hinkelammert, cuyas obras, por los rigores del mercado editorial, hasta ahora no se han difundido mucho en España, es autor de los que dejan huella profunda en sus lectores. Buen exponente del pensamiento crítico —de intención ético-utópica, podemos añadir— que se elabora en América Latina, destaca por la profundidad de sus análisis y lo certero de sus concisas formulaciones, y ello por más que siga moviéndose entre el alemán, que es su lengua materna, y el español, que adoptó desde que eligió vivir y trabajar en los países latinoamericanos por los que ha ido discutiendo su trayectoria biográfica. Nacido en 1931, en una Alemania que expandía destrucción bajo la bota totalitaria del nazismo, en su juventud, una vez quedó atrás la Segunda Guerra Mundial, Hinkelammert pudo acceder a la Universidad Libre de Berlín para cursar en ella estudios de economía, filosofía y teología. Fue el comienzo de una trayectoria académica que habría de dar sus frutos más logrados al otro lado del Atlántico, aunque empezando justamente en Chile, de cara al Pacífico. Su incorporación al mundo universitario del país andino le lleva a ser testigo de excepción del esperanzador proyecto de cambio impulsado por el socialista Salvador Allende, presidente del gobierno de la Unidad Popular hasta que el 11 de septiembre de 1973 fue brutalmente derrocado por el golpe del general Pinochet. Experiencia inolvidable aquélla, y fecha aciaga ésta, en la que el capitalismo transnacional, mediante hilos movidos desde Washington, acabó, por miedo al contagio, con la «peligrosa» realidad de la revolución democrática chilena.

La implicación de Hinkelammert con el proyecto de Allende le obligó a salir del país cuando en Chile se impuso la dictadura pinochetista. Acabó recalando en el Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José de Costa Rica, desde donde ha podido hacer llegar su docencia y los resultados de su investigación, siem-

pre radicalmente comprometidas, a los ámbitos más diversos, trascendiendo la órbita latinoamericana en la que, no obstante, permanece ubicado. Siempre cuidando el rigor de sus argumentaciones y la claridad de su discurso, ha dado al conjunto de su obra una continuidad y una coherencia sobresalientes, que en su caso se ven reforzadas por la atención constante a los acontecimientos que han ido marcando la dinámica de nuestro mundo. Si su recorrido académico ha encontrado reconocimientos como el que supone el Doctorado Honoris Causa por la Universidad Nacional de Costa Rica, los azares de la vida le han llevado a estar en el lugar preciso en el que, a veces, la presunta continuidad de la historia se quiebra y su curso, para bien en unos casos, para mal en otros, o para una imponderable mezcla de ambas cosas, queda en suspenso. Así, por ejemplo, le sorprendió en Berlín la «caída» del muro en noviembre de 1989, o, más próximamente, estando en España, le pillaron aquí los terribles atentados de Madrid del 11-M, así como la victoria socialista en las elecciones del 14 de marzo de ese año de 2004. Por esas fechas, Hinkelammert y yo compartíamos curso de doctorado en la Universidad de Granada, y durante esos días pusimos en común nuestro dolor, primero, y nuestras esperanzas, después.

*Crítica y esperanza:  
la radicalidad de Hinkelammert*

Cuando decimos que el pensamiento de Franz Hinkelammert es *radical* le estamos dando un calificativo que desde él mismo es sostenido a pulso. Ser radical es ir a la raíz de los problemas, y eso es lo que nuestro autor hace pacientemente, una y otra vez, sin concesiones, tampoco a sí mismo, pues en ningún caso se permite salidas en falso. Si a ello le añadimos, con Marx, tal como éste lo formula en su *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, que «la raíz, para el hombre, es el hombre mismo», podemos tener aún más motivos para considerar a Hinkelammert como un pensador *radical*. Lo que está siempre en el punto de mira de sus análisis, en el telón de fondo de sus argumentos, en el horizonte de

su perspectiva, es el ser humano concreto, el hombre de carne y hueso —dicho unamunianamente—, el «sujeto corpóreo», real, con sus necesidades, desde su sufrimiento en la mayoría de los casos, exigiendo justicia y batallando por su dignidad.

Es la preocupación por el hombre concreto, y sobre todo por quien ha sido empobrecido, marginado, excluido, lo que sitúa la mirada de Hinkelammert en la perspectiva adecuada para el enfoque crítico que despliega, y ello por ser la mirada de quien escucha. Hay que aprender a escuchar para ver bien. Cuando se prestan oídos a quien ha sido humillado, sojuzgado y oprimido —de nuevo, palabras de Marx que Hinkelammert retoma adrede—, entonces el pensamiento puede hacerse radical ahondando en la crítica, incluida la autocrítica a las falsas ilusiones y a las mitificaciones que pueden distorsionar interesadamente la propia mirada y, con ella, la autojustificada ubicación en la realidad social.

Un pensamiento crítico radical se sitúa en las antípodas de un pensamiento dogmático. Todo tiene que pasar por el filtro de la crítica, sin que ello suponga que quien lo hace tenga que pretender el imposible de ponerse en un punto cero, incontaminado, apriórico, «fundamental». Eso no existe, como no existe tampoco ese remedo de lugar privilegiado, una vez que epistemológicamente ha quedado como indefendible, que es el punto de vista neutral que los planteamientos positivistas, desde Weber y Mannheim, tratan de reservar para la ciencia. El pensamiento crítico-radical no puede pretender neutralidad entre la justicia y la injusticia, entre la destrucción y la supervivencia, entre la muerte y la vida.

No hay crítica consistente al margen de la esperanza, pues es la misma esperanza en que las cosas pueden ser de otra manera, que, por tanto, deben ser de otra manera, lo que espolea a la razón crítica. Puesto que no se trata de una crítica intelectualista limitada al cuestionamiento de posiciones teóricas, sino que se trata de la crítica a una realidad social injusta y a las ideologías que pretenden encubirla y justificarla, o simplemente legitimarla desde la mostración cínica de sus contradicciones, la crítica es *denuncia*, formulada desde el punto de vista moral que hace suya la interpelación de quienes exigen justicia y al servicio de una praxis transformadora



de la realidad asumida como imperativo solidario por la supervivencia y la dignidad. La denuncia porta el *anuncio* como su reverso, y así ocurre en Hinkelammert, que no deja de rastrear los signos de lo nuevo en gestación, con mirada igualmente crítica, pero esperanzada. Y por ello, yendo y viniendo constantemente de la denuncia al anuncio, y de éste a la denuncia, puede decirse que el pensamiento radical de quien hablamos es un pensamiento «profético». Como tal, no es mera prospectiva futurista ni tampoco proyección visionaria de calamidades, pero sí pensamiento que desde el fondo de la realidad social en que estamos inmersos nos confronta con sus tendencias más profundas y nos urge a afrontarlas con alternativas viables. Por ahí va la intención utópica de Hinkelammert.

Crítica y utopía van tan interrelacionadas para Hinkelammert que precisamente una de sus obras más importantes la dedicó a profundizar en la relación entreverada de ambas, pero llevando hasta el fondo el ejercicio de la misma crítica, según el modo heredado de Kant. Nos referimos al libro de Hinkelammert que apareció en 1984 con el título *Crítica a la razón utópica*, y que recientemente ha sido publicado en España con una ligera modificación en dicho título que subraya mejor el modelo kantiano que lo inspira: *Crítica de la razón utópica* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002). En sus páginas, los objetivos que persigue su autor son varios. Por una parte, trata de desmontar las justificaciones del capitalismo que se elaboran y difunden desde el seno del sistema capitalista, las cuales incluyen el intento de descalificación de todo lo que se pretenda como alternativa al mismo, sea realizada o simplemente propuesta. Tales descalificaciones vienen a confluír en considerar utópico, en el sentido de irrealizable, por ser considerado algo meramente desiderativo, cualquier alternativa al capitalismo, el cual realístamente se defiende como lo único que puede y debe ser.

Los apologetas del capitalismo se pueden reunir en dos grandes grupos: conservadores y neoliberales, los cuales, en la facticidad de las dinámicas de nuestras sociedades tienden a consensuar estrategias de complementariedad entre ellos. Entre los primeros, sobresale la obra del sociólogo Peter Berger; y entre los segundos, a los cuales dedica Hinkelammert más atención por representar la ideo-

logía emergente desde la década de los setenta —recordemos que ya se pusieron detrás del golpe de Pinochet en Chile—, destaca Friedrich Hayek, premio Nobel de Economía y uno de los mentores principales de la escuela de Chicago, y se cuenta también Karl Popper, como sostén filosófico del neoliberalismo desde sus libros *La sociedad abierta y sus enemigos* y *La miseria del historicismo*. El caso es que los neoliberales, descalificadores antiutópicos de todo lo que encuentran como utopía por ser anticapitalista, no dejan de tener su propia utopía, la consistente en una sociedad organizada sólo desde y en función de la *mano invisible* del mercado: fundamentalismo del mercado, como lo llamaremos después.

El caso es que lo que se contrapuso al capitalismo occidental, que fue el socialismo histórico del comunismo soviético, el cual, por su parte, también recusó entenderse como utópico presentándose como «científico», ha supuesto un callejón sin salida, en definitiva por estar hipotecado por la utopía no reconocida de una «sociedad perfecta» a la que conduciría un progreso indefectible y que estaría organizada no en torno al mercado, sino desde el Estado (que acaba siendo totalitario, en dirección opuesta a lo pensado por el antiestatista Marx). ¿Cómo afrontar la crítica —y transformación— del capitalismo, sin dar por buenas las aberraciones del comunismo soviético? Hinkelammert se apresta desde tiempo atrás a la reconstrucción de alternativas, y en ello pone en juego esa crítica que llega histórico-materialístamente al fondo de lo que se gesta en la dinámica económica, para desde ahí señalar a una cuestión fundamental: la necesidad de que la razón utópica se someta a crítica, para salir de sus desastrosos desvaríos. Es decir, hace falta una crítica de la razón utópica, entendida como autocrítica de la misma razón en tanto que utópica, atendiendo a las condiciones de posibilidad de su propio ejercicio. Es así como se saldrá de insostenibles «ilusiones trascendentales» e indefendibles «mitificaciones trascendentales», y se podrá esclarecer el adecuado uso y alcance de la «imaginación trascendental» que opera en el pensamiento de intención utópica.

Un pensamiento utópico capaz de autocrítica es el que puede acompañar a una crítica capaz de utopía, necesaria e imprescindible

utopía —y tanto que hasta aparece perversamente en quienes se presentan como antiutópicos—. La cuestión entonces es que lo utópico se conjugue de la mejor manera posible, liberado de la religión secular del progreso y del mito escatologista que ha conservado, el cual se reedita en el prometeico «mito de la factibilidad plena de lo utópico», esto es, en la pretensión humanamente imposible, por situarse ilegítimamente más allá de nuestra finitud, de realización de una «sociedad perfecta», sea bajo unas claves u otras. Apuntar a ese mito, aunque en medio de una crítica indiscriminada a todo planteamiento utópico, fue mérito de Popper. Hinkelammert no deja de reconocer su verdad, lo cual para nada resta fuerza a su incisiva crítica, capaz de desvelar los supuestos no reconocidos, incluso apelaciones a lo utópico, en quien quiere ser adalid antiutópico. Esto es muestra del proceder dialéctico del autor de la *Crítica de la razón utópica*, como en esta misma obra hace también con Hayek, y como ha continuado haciendo a lo largo de todos sus escritos con los autores a quienes critica, siempre sin sectarismo, sino tratando de penetrar en su lógica interna para hacer que afloren sus propias contradicciones y, en medio de ellas, la verdad que a lo mejor ni ellos mismos pusieron en primer plano, como Marx hizo con Hegel. Y es así como Hinkelammert hace también con todos, desde Marx hasta Max Weber, para empezar.

En *Crítica de la razón utópica* encontramos encauzados los temas que de continuo se van a ir hilvanando en el pensamiento de Hinkelammert. La insistencia en una racionalidad atenta a la reproducción de la vida, la búsqueda desde ella de alternativas a un capitalismo destructor de las relaciones sociales y de la naturaleza, la afirmación de la libertad desde la satisfacción de necesidades imperiosas, la emancipación del sujeto como sujeto con otros y desde el otro, que ni el Estado ni el mercado deben suplantar como fines, la articulación de nuevas propuestas de socialismo para la reconstrucción del imprescindible entramado institucional en que apoyar la convivencia, la apertura a una trascendencia en y desde la inmanencia —que Hinkelammert sigue expresando en los términos de una teología de la liberación a la que se mantiene vinculado por haber tomado en serio la encarnación histórica del Dios revelado en

Jesús de Nazaret, no reconocible desde la religión aliada con el poder como dominio, sino sólo desde el compromiso liberador con los empobrecidos y humillados—.

### *Convocados a la solidaridad*

A lo largo de los años, la obra de Hinkelammert ha sido una constante llamada a la solidaridad, siendo portavoz de todos aquellos que, soportando la injusticia, la demandan, y compartiendo con muchos la convicción de que ninguna emancipación puede alcanzarse en solitario y la idea de que la misma autorrealización de cada cual no puede lograrse sino en el seno de relaciones humanizantes con los otros. No es el individuo solitario de la posesividad burguesa el que puede servirnos de referencia en el mundo injusto, en la realidad social excluyente y en medio de la naturaleza esquilhada en que estamos, puesto que él mismo los ha generado, sino el *sujeto solidario* que, gestando nuevos vínculos de *humanidad* con los otros, puede ir alumbrando una realidad distinta. El tiempo apremia para que así sea, pues no contamos con todo el tiempo del mundo ante la gravedad de las amenazas que pesan sobre los humanos en la época de la globalización en curso en la que estamos inmersos.

El libro *Solidaridad o suicidio colectivo*, que desde estas páginas presentamos, es una recopilación de artículos de Hinkelammert escritos entre los años 2000 y 2003, desde la pretensión de confrontarnos a la alternativa ineludible en que la realidad, nuestra realidad, nos va situando: o solidariamente acometemos las transformaciones necesarias en nuestro mundo y en nuestro modo de vida, o estamos abocados a esa suerte de suicidio colectivo que supone el acabar con las condiciones mismas que permiten la reproducción de la vida humana sobre la Tierra. Los peligros que ya hace décadas podían entreverse como riesgos más o menos lejanos, hoy los tenemos encima como amenazas inmediatas. Es una de las consecuencias de lo que llamamos proceso de *globalización*, el cual, si bien se remonta a los comienzos de la Modernidad, cuando la conquista y colonización de América situaron a los europeos en un planeta

abarcable y «dominable» globalmente, es ahora, con la expansión del capitalismo financiero de finales del siglo XX y comienzos del XXI, cuando dicha globalización se consuma como configuración de un mercado capitalista mundial que, además, se pretende construir como «mercado total». La globalización podrá tener otras dimensiones, diremos incluso que deberá tenerlas si queremos que se reconduzca en términos de humanización y de supervivencia posible, pero hoy por hoy, como subraya Hinkelammert, la tendencia que traza su perfil despiadado y depredador es la de la acumulación capitalista a gran escala que ella está posibilitando. De ahí derivan las amenazas que conlleva la situación actual, las cuales se enumeran de manera recurrente en estas páginas de Hinkelammert concentrándolas en tres vectores principales: la exclusión social, la desestructuración de las relaciones sociales y la destrucción de la naturaleza.

La conciencia de que las citadas amenazas son globales es lo que suscita la imperiosa necesidad de respuestas solidarias a las mismas. Hinkelammert insiste en que la percepción de una amenaza que recae sobre todos es precisamente el punto de arranque para tomar conciencia de lo que supone la globalización. Para las mayorías, lo que se ha globalizado son precisamente las amenazas. A este respecto ha marcado época el atentado terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York del 11 de septiembre de 2002, exponente de un nuevo terrorismo global que está consiguiendo alterar las «coordenadas del bien y del mal» en que nos veníamos moviendo, pero que, contrariamente a lo propagado por los voceros del sistema, no viene de fuera de éste, como si fuera señal manifiesta de que estamos ya en el «choque de civilizaciones», sino desde dentro del mismo, como su excrecencia letal. No deberíamos sorprendernos de las reacciones tan violentas incubadas en un sistema que encierra y produce tanta violencia en seno. Eso, en cambio, se oculta cuando con un simplismo ofensivo se reduce la complejidad de los terrorismos actuales a una supuesta causa única, extrínseca al sistema, para justificar la deriva hacia la «guerra terrorista total» para acabar con el terrorismo mundial. Es la última versión de la guerra por la guerra, en paralelo al beneficio por el beneficio de la

irracional lógica capitalista, conducentes ambas al nihilismo cultural que invade a nuestras sociedades, sometidas a la acumulación de capital que se desarrolla imparable, hasta ahora, presentándose como irresistible globalización.

En los capítulos de *Solidaridad o suicidio colectivo* resuenan escritos anteriores de su autor que ahora se hacen de nuevo presentes, con sus afilados argumentos, a través de la depurada síntesis a la que obliga el formato de artículo breve en que dichos capítulos fueron apareciendo. Así, la aludida crítica a la condición del capitalismo de ser la mayor instancia productora de nihilismo, de disolución del sentido de la existencia humana con la irrefrenable lógica mercantil que lleva a la reducción de todo valor a precio, hasta no dejar a salvo ni la dignidad del sujeto humano, se hace eco de las reflexiones de Hinkelammert recogidas en *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (2001), libro en el que señala claves cruciales para llegar al fondo de lo que está ocurriendo. Marx, por ejemplo, ya las anticipó con su crítica al capitalismo, y Nietzsche, por su parte, las entrevió operantes en la crisis de la Modernidad, entendida en nuestra época como postmodernidad, mas para instalarse en el diagnóstico de las contradicciones profundas de nuestra realidad y sus justificaciones valorativas, pero sin capacidad para apuntar caminos transitables de emancipación humana y autorrealización solidaria. Forma parte del éxito del capitalismo nihilista de nuestro tiempo el que los discursos de la postmodernidad hayan dejado atrás a Marx y a su crítica de las ideologías para acogerse a un Nietzsche que, desde la apoteosis de la «voluntad de poder» como categoría ontológica fundamental, da pie a la asunción cínica y estetizante de lo que hay.

El análisis de la corrosión nihilista que el capitalismo produce y difunde lleva a Hinkelammert hasta el fondo de la problemática ética de nuestro tiempo. Aludiendo a la tan referida declaración de uno de los protagonistas de *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski, acerca de que «si Dios no existe, todo está permitido», Hinkelammert, llevando el tema nietzscheano de la «muerte de Dios» a la «muerte del hombre» en la que el nihilismo capitalista desemboca, hace ver que lo que en verdad ocurre es que *todo está permitido para quien*

*está dispuesto al suicidio.* Para éste nada merece ya la pena, nada vale, ni su propia dignidad, hundida en el sinsentido de la propia existencia, y transportado a la destrucción por la destrucción, por otra parte potenciada por la misma sociedad del espectáculo en que vivimos, está dispuesto a morir matando, a matar muriendo, en suma, a suicidarse asesinando: «destruir para ser destruido». Es la reacción del sujeto que, rebotado desde el «abismo» de su infinitud, pervierte su condición finita para ser como un dios justiciero, señor de la vida y la muerte, sumiéndose así en el abismo vacío en el que se hunde como antisujeto a la vez que niega a todos los demás como sujetos que reclaman reconocimiento y dignidad. Con razón decía Camus, de quien Hinkelammert recuerda con frecuencia su libro *El hombre rebelde*, que el suicidio es el único problema filosófico realmente serio, por lo mismo que el nihilismo es el problema sociocultural de fondo con el que históricamente nos ha tocado lidiar. Y si los suicidas asesinos se presentan desgraciadamente de modo tan frecuente en las nuevas modalidades de los terrorismos actuales, la violencia del sistema que nos empuja a un suicidio colectivo, si no remediamos a tiempo, es igualmente asesina. Como el asesinato a que llevan las formas inmisericordes de exclusión que la lógica del capitalismo alienta conduce al suicidio de quienes consienten con ellas. «El asesinato es suicidio» se convierte, por ello, en la machacona fórmula que recorre estos escritos de Hinkelammert.

Sólo las conciencias embotadas, aletargadas por la propaganda cínica que inunda los medios de comunicación para colonizar unas opiniones públicas domesticadas e inermes, permanecen ciegas e insensibles al hecho de que «el asesinato es suicidio». Pero no por ello se dejan de consentir los asesinatos, ni de estar al borde del suicidio. La metáfora con que Hinkelammert lo ilustra la deja bien claro: en un mundo globalizado, el tiro que se dispara contra el otro, tras atravesarle, da la vuelta a la Tierra para alcanzarnos por la espalda. Es la inconsciencia en que estamos instalados la que impide ver la tendencia suicida que nos arrastra. Lo grave es que esa inconsciencia se hace tan espesa por permanecer abotargada por las suficientes dosis de buena conciencia. Por ejemplo, la buena

prensa de la democracia juega en ese sentido. Y claro está que la democracia como sistema político merece nuestro apoyo, pero cuando se reduce a aplicación mecánica de la regla de la mayoría, prescindiendo del núcleo moral en que arraiga su legitimidad, se olvidan las exigencias de justicia y la democracia resulta distorsionada. Es por ello que puede decirse, atendiendo a los hechos, que «democracia no es igual a justicia», frente a la lectura formalista de la democracia, neutralizadora de las exigencias de justicia, que tan cara ha sido a la Modernidad, hasta el punto de haber sido incapaz de frenar las derivas totalitarias de las democracias mismas.

Hinkelammert abundó sobre todo eso ya hace años, en *Democracia y totalitarismo* (1987), y sus reflexiones siguen siendo pertinentes, como lo son también en la crítica fundada a la utilización sesgada e ideológica, en el sentido marxiano de «ideología», que constantemente se hace de los derechos humanos. Éstos, salvo para ser reductivamente interpretados, de nuevo, acentuando unilateralmente el derecho de propiedad y todo lo que de él se quiera deducir, por ejemplo, al servicio de «las burocracias privadas transnacionales», quedan en retórica hueca cuando los requerimientos del funcionamiento «sin distorsiones» del mercado mundial se ponen en primer lugar. *El huracán de la globalización*, como se titula otro de los libros de Hinkelammert (1999), ha arrastrado consigo los derechos humanos y hasta cercena el más elemental «derecho a una vida decorosa».

La buena conciencia que hace llevadero transigir irresponsablemente y sin conciencia de culpa con las prácticas y estructuras de un sistema asesino que es suicida, también se alimenta de la ética culturalmente vigente, que la hay. Ninguna sociedad puede llegar a ser tan anómica que viva sin alguna clase de normas, y no sólo las recogidas en el derecho, sino también las reconocibles como ética social vigente. Hinkelammert desvela con claridad de qué se trata. Nuestras sociedades capitalistas tienen una ética, pero es la ética «inmoral» propia de una «banda de ladrones», esto es, el código de las normas internas para preservar la cohesión del grupo y que para nada rigen los comportamientos con los de fuera. Así se alimenta la lealtad tan sectaria como excluyente entre el nosotros que se



construye frente a los otros y contra ellos, siempre que haga falta. Se trata de una ética que carece del elemento de universalización que, al menos desde Kant, sabemos que es criterio indispensable de moralidad de la norma, con el agravante de que el acotamiento particularista del «nosotros» configurado como «banda de ladrones» puede ampliarse o reducirse arbitrariamente, como ocurre de hecho en toda organización mafiosa. Puestas así las cosas, el siguiente paso de Hinkelammert es mostrar cómo esa «ética de la banda de ladrones», ajena a criterios universalistas de justicia exigibles para todos en relación a cada uno, adopta un criterio utilitarista extremo que, además, en el contexto del capitalismo imperante se va decantando hacia la máxima eficiencia como requerimiento funcional del sistema, el cual acaba erigiéndose en norma suprema de actuación. El máximo beneficio, con el menor coste, y en el más breve tiempo, es el objetivo que entraña la eficiencia como criterio, el cual no tarda en propiciar el «cálculo de utilidad contra la vida humana» que nos está llevando a la perdición: queda atrás el respeto a la dignidad de cada persona, independientemente de su rendimiento económico, y se van recortando cada vez más las condiciones de sostenibilidad medioambiental que hacen perdurable la vida humana. La supervivencia está en peligro cuando «la mano invisible del mercado se ciernen sobre natura».

El desarrollismo capitalista, con su «mito del crecimiento infinito», que ha fabricado pobreza, cada vez más expandida, al mismo ritmo que ha producido riqueza, cada vez más concentrada, es radicalmente objetable por las contradicciones económicas, incluidas las ecológicas, que lleva en su seno. Hasta el momento hemos ido saliendo de ellas, pero al precio de desplazarlas al futuro a la vez que se elevaban de escala. Hinkelammert, desde sus primeras publicaciones —como es el caso de *Dialéctica del desarrollo desigual*, aparecido primero en 1970, y vuelto a publicar en 1983—, viene abordando la crítica de ese desarrollismo, que se ha ido reeditando en diversas versiones. Entretanto, los ideólogos neoliberales del «pensamiento (pretendido) único», conscientes de tales contradicciones, las reducen a distorsiones o disfunciones que el mercado alberga por la injerencia de factores ajenos a él. Su receta de más

mercado y sólo mercado, para asegurar economicistamente el futuro de una sociedad mundial organizada como mercado capitalista global, es billete seguro para la catástrofe, nada natural, sino históricamente inducida, que se nos viene encima.

No es cuestión de falsas alarmas apocalípticas, sino de lectura atenta de lo que está pasando y escucha fina de lo que desde muchas gargantas emerge interpelante como *El grito del sujeto*, según atinada expresión de Hinkelammert para otras de sus publicaciones más relevantes (1998). Ahogan ese grito los poderes de este mundo que, aplicando los criterios sistémicos de eficiencia y asfixiando las conciencias en la ciénaga de la «ética de la banda de ladrones», se aplican al «cálculo del límite de lo aguantable». Se preguntan, para sus estrategias, cuánto desempleo puede aguantar una sociedad, por ejemplo, o cuánta precariedad pueden aguantar los trabajadores, o cuánto pueden bajar los salarios sin que el orden social salte por los aires, o cuánta corrupción puede aguantar la buena imagen de las democracias, o cuánta exclusión puede aguantar nuestro mundo sin que las migraciones lo desestabilicen del todo, o cuánta destrucción puede aguantar la naturaleza... Cálculos suicidas todos ellos, pues la respuesta verdadera a estas preguntas con que se pretende bordear lo soportable llegan siempre tarde, cuando ya no hay arreglo. Pero entonces intervienen siempre los recursos retóricos del «capitalismo cínico»: si no hemos llegado al límite, podemos seguir; si se ha rebasado el límite, ya no importa seguir. Y en medio de tanto presionar sobre lo aguantable, ¿dónde quedó la dignidad de millones y millones de personas?

El «cálculo del límite de lo aguantable» no ahuyenta la amenaza de «muerte colectiva». Para ello hay que regirse por otros criterios, por una ética distinta, no sometida al cientificismo de la cultura dominante con el que quienes están en posiciones de poder buscan legitimar su propio dominio, descalificando todo intento de concepciones alternativas, cientificismo criticado ampliamente por Hinkelammert en *El mapa del Emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996). Yendo a la búsqueda de esa ética necesaria, Hinkelammert nos sorprende rescatando sin rubor una propuesta que la filosofía moral contemporánea había aparcado. Él lanza sin tapujos la nece-

sidad de una «ética del bien común», que arranque del imperativo de asegurar las condiciones que hacen posible la supervivencia de todos —el bien común incluye, pues, otro trato no depredador respecto a la naturaleza—, atendiendo especialmente a las condiciones para la reproducción de la vida humana, habida cuenta de que hay que mantenerla en tanto *humana*, es decir, respondiendo a las exigencias incondicionales de respeto a la inviolable dignidad de cada uno. Si el objetivo es la dignidad, la «ética del bien común» parte de las necesidades imperiosas que han de ser satisfechas sin aplazamiento. El recorrido ético entre necesidades y dignidad es, por otra parte, el que Hinkelammert invita a hacer relativizando la distinción, erigida por Hume y sacralizada, entre otros, por Weber, entre juicios de hecho y juicios de valor. Supervivencia, desde la facticidad que entrañan las necesidades insoslayables, y dignidad, como lo absolutamente valioso que se identifica con el reconocimiento del sujeto como «fin en sí» —dicho kantianamente—, sujeto de derechos inviolables, son inseparables. Es la noción de «bien común», para Hinkelammert, la que permite articular ética y políticamente, el orden económico en que se juega la impostergable satisfacción de las necesidades y el orden moral en que se plantean las exigencias universalistas de justicia.

La búsqueda compartida del «bien común» es la que puede orientar hacia las alternativas, y apoyar las resistencias, que abran paso al par tan necesario como urgente de *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* —título de Hinkelammert de 1995—. Moralmente, eso sólo puede hacerse desde la práctica dialógica de sujetos que en el encuentro comunicativo, en el seno de la realidad en que fraguan resistencias y esperanzas, se reconocen como tales, como co-sujetos en la acción, en la praxis —categoría a la que Hinkelammert, con buenas razones, mantiene su apego—, regido cada cual por el principio fontanal del reconocimiento intersubjetivo que, en clave inspirada en Lévinas, se formula diciendo: «si tú eres, yo soy». Es desde la responsabilidad por el otro que de ahí arranca, puesto que desde él como fin cabe esclarecer los fines, como se puede resistir la tiranía de los medios que a todos nos esclaviza. Y desde ahí, desde ese punto de arranque moral, es como hay que defender

políticamente, para salvar nuestras mismas democracias y, mirando más lejos, para apuntar a formas institucionalizadas de democracia planetaria, que es ineludible «intervenir el mercado para acrecentar la justicia».

Es cierto, sin embargo, y hemos de saberlo, que la idolatrización del mercado —sobre *La idolatría del mercado* escribió Hinkelammert un texto crucial, junto con el también teólogo de la liberación Hugo Assmann, en 1989—, por mor del poder que en virtud de él acaparan las minorías que lo controlan, es muy fuerte, de modo tal que la sacralización del mismo actualmente empuja al «asalto al poder mundial» —que es el fondo de la cuestión en la guerra de Irak—, ya que de mercado mundial se trata. En tal «asalto», sus protagonistas no repararán en medios en cuanto a la defensa a ultranza de su proyecto imperialista de dominación mundial. No lo dice sólo Hinkelammert; lo dicen los voceros de un imperio dispuesto a ejercer como tal, es decir, también y sobre todo militarmente, aunque a todos nos cueste la vida. Sacrificio tan tremendo sólo puede ser promovido desde la sacralización de la guerra que acompaña a las bendiciones acaparadas por el capitalismo. Frente a las reacciones fundamentalistas de los desesperados, atenzados por la «cultura de la desesperanza» que la Modernidad occidental a la postre, en su postmodernidad, ha expandido, se hace valer con fuerza desigual, no nos engañemos, la «actual imperialización del cristianismo». Sobre ella recae la denuncia del autor de *Solidaridad o suicidio colectivo*, como buen conocedor que es de la fuerza movilizadora de la religión, pervertida por la dinámica del dominio, a favor de la «cruzada» en que se convierte toda guerra en el mismo momento en que se la sacraliza como tal para que pueda ser llevada adelante.

Si, recordando a Marx frente a Feuerbach, también podemos decirnos a nosotros mismos que la «crítica del cielo» hay que traerla a la inmanencia para convertirla en «crítica de la tierra», tendremos a la vez que actuar en consecuencia a la vista de cómo la «teología del imperio» —Hinkelammert no tiene empacho alguno en llamarla así— alienta de consuno la idolatrización del mercado y la sacralización de la guerra. Ellas bloquean los caminos de la solidaridad, de ahí que sea de la máxima relevancia acometer esa

crítica de los ídolos para la cual la teología de la liberación, hostigada política, cultural y eclesiásticamente desde el momento mismo de su nacimiento, y a veces incluso criminalmente perseguida, también presta su ayuda a la filosofía crítica que puede articularse desde un pensamiento radical. La convocatoria para la solidaridad, a la que los empobrecidos nos urgen y a la que las víctimas de la historia nos emplazan, no admite demora, pues está en juego la supervivencia y la dignidad de quienes debemos reconocernos como sujetos y convivir justamente como tales.

### *Agradecimientos*

No puedo ni debo dar por concluida esta Introducción al pensamiento de Franz Hinkelammert, en general, y a esta obra suya, en particular, en la que tan sucinta como rotundamente se expresa, sin transmitir obligadas palabras de agradecimiento que brotan sinceramente de sentimientos que en el corazón abundan. En primer lugar, quiero subrayar enfáticamente mi agradecimiento a la generosidad tanto de Hinkelammert como de su editor, allá en Costa Rica, D. Eduardo Mora. Hay que hacer constar que la primera edición de *Solidaridad o suicidio colectivo* fue llevado a cabo en 2003 por Ambientito Ediciones, que es entidad editora vinculada a la Universidad Nacional de Costa Rica. Ella, sin más contrapartida que la de mencionar esa primera edición cuyo texto íntegro hemos mantenido, cambiando sólo algunas expresiones que pudieran ser inusuales a este lado del Atlántico, nos ha dado toda clase de facilidades para la publicación de este libro que, sin duda, contribuirá a que Hinkelammert y su obra sean mejor conocidos en España. En función de esa merecida difusión a la que queremos contribuir se han planteado estas páginas introductorias que ahora concluimos.

Nuestro agradecimiento debe dirigirse también, una vez más, a Rafael Peinado, Director de la Editorial Universidad de Granada, por haber hecho posible esta publicación que, humilde pero significativamente, va a enriquecer, con su lugar en la recién creada colección «Periferias», el sobresaliente catálogo editorial que

nuestra Universidad va acumulando gracias al empeño y buen criterio de quien tiene esa tarea bajo su responsabilidad. Igualmente, con mi agradecimiento a la profesora Amparo Ferrer y a su equipo, al frente del Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo (CICODE), adscrito al Vicerrectorado de Extensión universitaria y Cooperación, quiero poner de relieve su buen hacer, que hace posible que un libro como el que ahora sacamos a la luz se inscriba en el marco de todo un trabajo colectivo de toma de conciencia que aspira a ser germen de intensos y expansivos compromisos solidarios.

José A. Pérez Tapias  
Universidad de Granada

## PRÓLOGO

En un mundo infestado de intelectuales de parodia sacralizados por el poder, Franz Hinkelammert pertenece a una saga de grandes pensadores en vías de extinción que practica el principio de Diógenes: ser la mala conciencia de su tiempo, el tábano, el guía que rechaza el compromiso con los dominadores, que desnuda las condiciones de producción y reproducción de ese proceso de acumulación que llaman globalización y que invita a no claudicar frente a la barbarie, a encontrar lo mejor que hay en la condición humana.

La celebridad de Hinkelammert se debe a la fuerza de sus escritos, a una impresionante obra tejida con una mente lúcida, que es hoy un punto de referencia, con el que se puede coincidir o disentir, pero de cuya lectura ningún lector inteligente sale indemne. Ese inventario del dolor y de la infamia que es la globalización imperial, que inaugura el siglo XXI con una nueva estrategia de aniquilación encarnada en el asalto al poder mundial por parte de los círculos gobernantes de Estados Unidos, hunde sus raíces en un proceso que Hinkelammert fue de los primeros en desentrañar y comprender, cuando el colapso del socialismo histórico y la euforia del pensamiento único anunciaban el fin de la historia y despedazaban todo intento de pensamiento crítico, condenando al infierno a los pocos que osaban esgrimir las verdades perturbadoras amenazantes del consenso neoliberal.

Este gigante germanolatino que conoció en su juventud los horrores del nazismo, que vivió en Chile para acompañar el sueño

emancipador de Salvador Allende, que tuvo que emprender el camino del exilio, como tantos hombres y mujeres de nuestra América perseguidos por las dictaduras pinochetistas de seguridad nacional, y que por esos azares del destino tuvimos la suerte de que se radicara en Costa Rica para iniciar una de las aventuras intelectuales y pedagógicas más apasionantes y fecundas de nuestro continente: el Departamento Ecuménico de Investigaciones (Dei), pues bien, este hombre vio con extraordinaria claridad que con Reagan se iniciaba uno de los periodos más agresivos y destructores de la historia del capitalismo. El retorno al capitalismo salvaje, un capitalismo desnudo, que alcanza el poder total y lo utiliza con una violencia y una arbitrariedad ilimitadas.

En el engranaje de ese monstruo que devora los derechos de las personas opera una lógica del mercado agresiva y totalizante, que conduce la economía como una economía de guerra, que se rige compulsivamente por criterios de eficiencia y competencia que promueven la catástrofe: exclusión, socavamiento de las relaciones sociales, destrucción del ambiente. Es el huracán de la globalización que empuja al suicidio colectivo, al cortar la rama de la vida sobre la que descansamos. En 1989 Hinkelammert se encontraba en Berlín; mientras el coro dominante entonaba el himno triunfal del fin de la historia, nuestro autor ve la materialización de ese corte entre el capitalismo de reformas y el nuevo capitalismo extremo que prefigura las señas de identidad del nuevo imperio global que se está formando.

La estrategia de acumulación llamada globalización de ese capitalismo salvaje quiere el dominio total, acelera el automatismo autodestructor del mercado y transforma paulatinamente la sociedad burguesa en una sociedad fundamentalista, que busca imponer sus puntos de vista en todas partes, por la violencia policial y militar si es necesario. Los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos y las burocracias privadas transnacionales que no reconocen ciudadanos, solo clientes, convierten la democracia en un mercado de votos que hace imposible la justicia; un gobierno mundial extraparlamentario ejerce el poder, sin asumir las funciones ni las responsabilidades del gobierno democrático. El nuevo poder



globalitario deja de reflexionar sobre la ética del bien común, opera con la ética del cálculo del límite de lo aguantable, que lo determina lo que puedan aguantar los dominados; se trata de un genocidio silencioso, de un cálculo suicida puesto que sus límites solo se pueden conocer después de haberlos franqueado. Al dejar de reflexionar sobre la ética del bien común, la sociedad burguesa vive la ética de la banda de los ladrones, una ética que nos destruye al transformarse en lógica dominante de nuestra sociedad, preocupada por la sostenibilidad del sistema y no de la vida humana. Este curso de la globalización es totalización. Se globaliza y se totaliza. Es el totalitarismo del mercado total y de la privatización total, es una globalización por la exclusión que expulsa a la mayoría de los seres humanos de manera global: es terrorismo hijo de la irracionalidad de la estrategia de acumulación llamada globalización.

Por eso Hinkelammert vio en los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York el comienzo de la guerra civil global. La irracionalidad del terrorismo que derrumbó las torres gemelas es hija de la irracionalidad de la estrategia terrorista de la globalización. No es un choque de culturas, es un producto interno de la propia cultura dominante y global. Tan terrorista es esa estrategia de globalización como los actos de respuesta que produce en el mundo de la exclusión, empujado a situaciones desesperadas de imposibilidad de vivir. Ese día se cayeron las coordenadas del bien y del mal, sobrevino un periodo feroz que hoy vivimos y morimos en el Irak ocupado.

Bush y su camarilla de halcones asaltan el poder sobre el mundo entero porque están tras la conquista del todo. Es una doctrina Monroe planetaria, el tránsito del capitalismo utópico al capitalismo cínico, que ya no reivindica el potencial de la razón en referencia al interés general, sino que levanta el interés propio como ley arbitraria de un nuevo despotismo, el casino global que determina el cálculo de utilidad mientras crea el infierno en la Tierra. El mercado total necesita un poder político mundial totalitario, acompañado de un macartismo mundial legitimado por una lucha final del bien contra el mal. No quieren petróleo, sino todo el petróleo, todo el agua, todo el trigo, todos los genes, todas las ganancias.

Están dispuestos a asesinar para lograrlo y necesitan monstruos para legitimar el funcionamiento de la fábrica de muerte. Se fabrica así el supermonstruo terrorista, una Hydra con cabezas interminables que justifica la guerra global y permanente. El eje del mal se identifica con el diablo, que solo puede ser aplastado por un dios de ciudadanía norteamericana, el dios uniformado y construido de Bush que unifica lo sagrado y lo mortífero.

Frente a Nietzsche y a los nuevos reaccionarios que proclaman «el hombre es un ser para la muerte», el intelectual tipo Hinkelammert dice «no, el hombre es un ser para la vida». La cultura de la desesperanza que penetra hoy toda nuestra cultura, que alienta el crimen, promueve la anomia y deshace las relaciones humanas, puede y debe ser vencida por una nueva ética del bien común para evitar la debacle y la muerte colectiva. Si el neoliberalismo y el nuevo poder globalitario pretenden clausurar la historia y encarcelar las utopías, la esperanza de los oprimidos y de los excluidos se construye con resistencias y alternativas, el bien común se hace presente como resistencia, como experiencia y construcción de los afectados. El sistema aplasta, pero ese aplastamiento produce reacciones, la victoria total lleva en sus entrañas la derrota, toda omnipotencia puede ser impotencia. Ese capitalismo criminal proclama que no hay alternativa, pero si no hay alternativa no hay libertad y el ser humano ya no tiene nada que elegir. Hinkelammert nos urge a construir la alternativa, pues negarla es negar la dignidad del ser humano. Alternativas que no son recetas, que tienen que surgir de la conciencia de que sin ellas estamos perdidos; el peligro no es la existencia del mercado y del estado sino su totalización; si en el plano del estado hay que exigir la democratización, en el plano del mercado la exigencia es de intervención en función de la justicia; se trata, en definitiva, de cambiar las bases estructurales que hacen posible la estrategia de acumulación de la globalización, sin lo cual no se puede asegurar el bien común, el derecho a una vida decorosa y a una sociedad donde quepamos todos y todas, naturaleza incluida. Frente al nuevo Gran Dictador el discurso de la paz no es un simple juicio de valor, es la única respuesta posible; la alternativa pasa por quitarle a este poder las armas de la legitimidad, desnudarlo. No

podemos reducir la política a una pura táctica ni rebajar la teoría a un debate académico sin influencia en la praxis, la alternativa es factible solo si uno la busca, no como individuo aislado sino como sujeto que irrumpe precisamente en esa individualidad haciendo presente la solidaridad y el bien común, proclamando en la lucha y en el discurso que no se puede vivir sin que todos vivan.

Todos los textos de afilada brevedad incluidos en este libro fueron publicados en el período 2000-2003 en la revista mensual *Ambientico*<sup>1</sup>, de la cual Hinkelammert es columnista. Escritos de amor y de rabia, de pluma tranquila pero de fuego. Un clásico en vida de inquebrantable conciencia moral y dotado de un agudo sentido de la justicia, que rebosa humanidad y ternura, que nos ayuda a explorar un territorio minado por la manipulación y por la injusticia y a construir la resistencia necesaria para la defensa humana.

José Merino

N. del E.: Además haber sido modificados en sus títulos y en otros pocos detalles, los 29 artículos escritos por F. Hinkelammert en *Ambientico* entre mayo-2000 y junio-2003 en este libro se han ordenado no respetando el orden cronológico de sus apariciones en la revista sino, más bien, su articulación temática. Como el autor los escribió siguiendo el desarrollo articulado —no exento de vaivenes— de sus preocupaciones, el trastocamiento que se hubo de llevar a cabo no alteró la estructura básica que plasmó su aparición en cascada a través de los meses. Así, por ejemplo, los dos primeros capítulos de este texto son los dos primeros artículos de su serie en *Ambientico*, y los dos últimos capítulos son los dos últimos de la serie.



## LA EFICIENCIA DEL SUICIDIO COLECTIVO

El valor central de esta sociedad de globalización de mercados y homogenización del mundo es la competitividad, y el sujeto central alrededor del cual gira toda nuestra sociedad es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos derivados de los precios del mercado. Por lo tanto, la globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza sus utilidades calculándolas cuantitativamente. En consecuencia, la competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. El resultado de este comportamiento se llama eficiencia.

Dada la subversión y anulación de todos los valores en nombre de la eficiencia formal, hay solamente una crítica que el argumento de la eficiencia no puede tan fácilmente borrar del mapa. Argumento que sobreviene de la pregunta: ¿se puede vivir con eso? Esta es una pregunta por los resultados, tan enfáticamente negada por las ideologías de la eficiencia. ¿Se puede vivir con los resultados de un mercado totalizado?

La eficiencia formal del mercado desenfrenado lleva a la destrucción de las fuentes de la riqueza: el ser humano y la naturaleza. La eficiencia se transforma en una competencia entre personas que cortan la rama sobre la cual están sentadas, se incitan mutuamente y finalmente degustan la caída paulatina de los competidores.

Un sistema de mercados que no está expuesto a resistencias correctivas se comporta fragmentariamente frente a los conjuntos

interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Se trata de una *tecnología fragmentada*, como lo afirma Popper. En tanto tal interviene sin ningún criterio de orientación en relaciones interdependientes. Cuanto más se celebra esta tecnología fragmentaria como única tecnología realista, más rápido se destruyen los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Una acción orientada predominantemente por los criterios del mercado no puede ni prever ni evitar este resultado.

El sistema del mercado deviene un sistema compulsivo. Si se lo deja operar según las indicaciones de su mano invisible se desemboca en la catástrofe. Las oportunidades del mercado y su aprovechamiento son compulsivos, pero tienen que ser calculados fragmentariamente. O se pierde en la competencia o se participa en la destrucción de los fundamentos de la vida de nuestro planeta. Para ganar en la competencia se destruye las fuentes de toda la riqueza. En el sistema compulsivo del mercado no hay sino la alternativa de o ahorcado o fusilado. Dado que en el mercado total la competencia es la única intocable, ésta promueve el proceso de destrucción. Si, por ejemplo, se le demanda a una industria contaminadora que cese o aminore sus emisiones, ésta se resistirá arguyendo que la competencia no se lo permite. Porque respetar la naturaleza cuesta y, entonces, aumenta los costos y, en consecuencia, pone en desventaja respecto de los competidores. La competencia compulsiva existe y marca las relaciones del mercado. Transforma las condiciones de la sobrevivencia de la humanidad en algo que nadie puede darse el lujo de respetar. Dado que la competencia es considerada motor exclusivo de la eficiencia, se trata de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo.

En la tradición del pensamiento teórico burgués se niega estos argumentos aduciendo la llamada mano invisible del mercado: un mecanismo autorregulado que asegura por medio de un automatismo que toda acción humana fragmentaria sea insertada —automáticamente, sí— en una totalidad equilibrada por el mercado.

Pero tal mano tiene una tendencia al equilibrio solamente en mercados parciales, y precisamente no en relación con los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturale-

za. Ante éstos produce un proceso mortal hacia la catástrofe y ningún equilibrio. El mercado como sistema compulsivo se impone como mercado total y crea tendencias compulsivas que llevan a la continuación del proceso de destrucción. Parece haber como una conjura y la destrucción parece ocurrir según un solo gran plan. Pero no se trata de una conjura, sino precisamente de una mano invisible que produce un resultado como si hubiera un único plan de destrucción. La eficiencia se hace ineficiente, ocurre la *irracionalidad de lo racionalizado* de la cual hablaba Max Weber. Una producción es eficiente solamente si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

La producción de la riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de riqueza —el ser humano y la naturaleza— sean conservadas, reproducidas y desarrolladas juntas con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede sino tender a la destrucción de las fuentes de riqueza. Por eso resulta cada vez más de una importancia decisiva desarrollar este concepto de la eficiencia reproductiva y de canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado. No se trata simplemente de nuevos valores sino de una valorización ética nueva del ser humano y de la naturaleza. En cuanto que el mercado como mercado total no tiene más límite que su propia arbitrariedad, cualquier valor nuevo queda sin efecto y no se puede imponer sino en el ámbito estrictamente privado.

¿Es calculable esta eficiencia reproductiva? Cualquier calculabilidad es fragmentaria. Para poder calcular con certeza la eficiencia reproductiva habría que tener un conocimiento ilimitado y perfecto. Por esta razón cualquier cálculo es provisorio y no puede jamás sustituir la decisión. Esta decisión no es técnica. Con todos los cálculos ocurre que no se puede saber antes los efectos de lo no calculado o no calculable sobre los riesgos resultantes. Cualquier olvido aparentemente insignificante puede resultar en el fracaso del todo: causa pequeña, efecto grande.

Para que se pueda asegurar la eficiencia reproductiva precisamente no se la debe reducir al cálculo puro. De otra manera es

imposible asegurarla. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no pueden ser calculables o resultado de algún cálculo. No es factible asegurar la eficiencia reproductiva sino trascendiendo la propia calculabilidad. No se la puede asegurar sino renunciando en cierto grado al mismo cálculo. Los límites han de ser valores que aseguren la eficiencia reproductiva limitando el espacio en el que la decisión legítimamente puede ser tomada sobre la base de cálculos fragmentarios.

Pero estos valores no pueden resultar de ningún cálculo, sino del reconocimiento mutuo entre seres humanos, que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. El cálculo no determina valores: es nihilista y disuelve los valores; donde ya no le quedan valores por disolver se desvanece él mismo. Es un vampiro que vive de la sangre de los vivos, y cuando ya nadie vive él tampoco puede vivir. Por tanto, hay una relación entre valores y eficiencia. Sin embargo, si se someten los valores al cálculo de la eficiencia fragmentaria, ésta los disuelve y, al fin, tampoco hay más eficiencia fragmentaria. Valores de convivencia no pueden surgir en nombre de la eficiencia. Pero el reconocimiento de estos valores es el punto de partida de la posibilidad de asegurar la eficiencia reproductiva y con ella hacer posible la vida para el futuro.



## **DERECHOS HUMANOS: DISTORSIONES DEL MERCADO**

La estrategia de globalización, que es una estrategia de acumulación de capital que en su tendencia está en conflicto abierto con los derechos humanos, fue impuesta en América Latina por los llamados ajustes estructurales, los cuales se expresaron especialmente en tres procesos sociales: (1) la apertura tendencialmente ilimitada al capital financiero y a las corrientes de divisas y mercancías; (2) la reestructuración del estado en la dirección de un estado policial y militar (al quitarle al estado su función de dictado de las políticas de desarrollo y de infraestructura económica y social, y al abrírsele paso a la privatización de las propiedades públicas, se inició una nueva acumulación originaria de capital marcada por el pillaje mundial de esas propiedades), y (3) la flexibilización de la fuerza de trabajo que trajo consigo la anulación de derechos de importancia decisiva (protección frente al despido, etcétera) basados en el contrato de trabajo (las seguridades sociales fueron disueltas y los sindicatos debilitados y con frecuencia destruidos). La imposición de estas medidas de ajuste estructural fue acompañada en la mayoría de los países latinoamericanos (Brasil, Chile, Uruguay, Argentina) por el terrorismo de estado, que mantiene hoy una papel clave en la estrategia de globalización en Colombia y en México, particularmente.

La imposición de los ajustes estructurales va de la mano con la propagación de la ideología de la competitividad y de la eficiencia.

Por eso se les justifica como política de eliminación de distorsiones del mercado o de eliminación de «interruptores» de la movilidad del mercado (v. g. Lukas). La economía ahora se conduce como una guerra económica en la que se trata de conseguir ventajas competitivas que hagan posible salir de ella como vencedor. Hoy la situación de los países se evalúa sólo en términos de su competitividad y toda actividad social es valorizada según su aporte a esa competitividad. El economista, y especialmente el administrador de empresas, quedan convertidos en asesores militares de tal guerra económica, llegando a ser su función no el hacer teoría o el entender lo que significa esta manera de enfocar la economía sino el contribuir al triunfo de la conflagración bélica. Por eso, las teorías económica y social se hacen cínicas.

Para esta guerra económica las medidas del ajuste estructural sirven como preparación y limpieza del campo de batalla. Las empresas, que se enfrentan en la guerra económica, tienen el interés común de limpiar el campo para luchar uno contra el otro sin ser «distorsionados».

Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado. Para ellos, que operan y calculan mundialmente, el mundo entero es el espacio en el que aparecen las distorsiones del mercado. Las exigencias de apertura a los flujos financieros y de mercancías, de disolución del estado en sus funciones económicas y sociales y de flexibilización del trabajo son consecuencia de estas operaciones mundiales de las empresas transnacionales. Después de la eliminación de las distorsiones del mercado sigue la anulación de los derechos humanos. No todas las distorsiones del mercado son producto del reconocimiento de los derechos humanos, pero tendencialmente toda defensa de los derechos humanos en tanto derechos de seres humanos corporales aparece como distorsión del mercado. En consecuencia, la eliminación indiscriminada de las distorsiones del mercado desemboca, por una lógica implícita, en la distorsión de los derechos humanos. Y esto es legítimo en la medida en que la eliminación de las distorsiones del mercado se lleva a cabo en nombre

de un principio general: el del proceso de globalización. Aunque la política de eliminación de las distorsiones ahora se presenta como simple aplicación de una técnica.

Así, pues, la transformación de la economía en guerra económica y la siguiente transformación de la competitividad en valor único y superior está destruyendo y eliminando todos los derechos humanos en nombre de los derechos del mercado, que son derechos vigentes en el mercado y solamente en él. Que los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos explica porqué nuestra sociedad sigue hablando tanto y con tanta intensidad de derechos humanos. De hecho, se trata ahora casi exclusivamente de derechos del mercado y en el mercado; de derechos que puede tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (como las empresas y las corporaciones: es decir, las instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos que las personas jurídicas colectivas, la persona pierde su carácter de persona, o sea, de ser corporal hecho persona. Lo que se presenta hoy en la estrategia de globalización como derechos humanos es derechos como los de esos personajes colectivos que son Mercedes Benz, Siemens, Toyota y Microsoft. Los derechos en el mercado que ellos pretenden los imponen a la sociedad actual como los únicos derechos humanos válidos. Por eso, el derecho de ellos de eliminar las distorsiones del mercado y con ellas los derechos humanos de personas corporales es impuesto como la esencia de todos los derechos humanos. Los pretendidos derechos humanos de personas jurídicas y colectivas eliminan los derechos humanos de las personas humanas corporales.

Surgen entonces preguntas: ¿Tiene Microsoft derechos humanos? ¿O tienen los seres humanos derechos humanos cuya validez hace falta imponer frente a Microsoft? ¿Tiene la CNN derechos humanos o tienen los seres humanos derechos humanos frente a la CNN?

En su lógica, los derechos de personas colectivas devoran los derechos humanos de la persona humana como ser corporal y ser natural —parte de la naturaleza. Tenemos que enfrentar un conflicto entre derechos humanos y derechos colectivos de instituciones y

asegurar que los derechos humanos sean respetados por esas personas jurídicas y colectivas. Los derechos humanos son una nueva ampliación del *Habeas corpus* frente a los derechos de colectivos que pretenden sustituir a los derechos humanos.

Todo ocurre como en la película *Jurassic Park*: había muchos dinosaurios debidamente limitados en su espacio de actuación y los seres humanos podían pasearse tranquilamente para observarlos; para los dinosaurios se trataba de una distorsión de la competencia a pesar de que para los seres humanos significaba una situación de seguridad que daba como resultado que su posibilidad de vivir no era distorsionada. Sin embargo, con el huracán de la globalización cayeron todas esas distorsiones para los dinosaurios; el *tirannosaurus rex* podía moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad y el *velociraptor* lo podía asaltar libremente: por fin eran *global players*. Mas ahora quedaba distorsionada la vida de los seres humanos, que vieron perdidas todas sus defensas. En *Jurassic Park* existía un helicóptero en el cual fugarse, pero en nuestra realidad debemos defendernos en el terreno y como oportunidad de escape sólo nos queda abordar el *Titanic*.

En ninguna parte se ha podido ver las consecuencias de la estrategia de globalización de una manera tan extrema y radical como en el Tercer Mundo, no hay otro lugar con tantas víctimas; y es que los perdedores de la globalización no pierden un simple juego sino que pierden su vida. Pero la salvación no está en el Primer Mundo porque el mismo proceso está llegando también allí. El futuro del Primer Mundo se ve ya en el Tercer Mundo, al revés de como lo pensaba la ideología del progreso hace más de 200 años. Los *Pinochet* que mandaron aquí mandarían allá próxima e igualmente. Aparecerán en nombre de los derechos humanos.

Si la economía se transforma en guerra económica, la competitividad resulta ser el máximo criterio sobre todos los valores, y se impone en la forma de fuerzas compulsivas de los hechos.

Toda la estrategia de globalización se impone en forma de fuerzas compulsivas de los hechos, las cuales son el producto de la entrega ciega a la lógica del mercado y de su perfeccionamiento por la eliminación de las distorsiones del mercado. Sin embargo, esta

tesis de la compulsividad con la que se impone la competitividad como valor superior y la consiguiente eliminación de los derechos humanos en nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado, no implica ningún fatalismo. Hoy nuestra pregunta tiene que ser sobre la posibilidad de dominar tales fuerzas compulsivas como se desarrollan hoy a partir del mercado totalizado. La ideología dominante indica como única salida el sometimiento a esa compulsividad, y lo presenta como realismo. Una alternativa tendría que consistir en una acción asociativa que, también, desembocara en dimensiones globales.



## EL PASO DEL CAPITALISMO UTÓPICO AL CÍNICO

El texto que enseguida cito, escrito en 1991 por un destacado político alemán liberal, se inscribe en la tradición del capitalismo utópico y su contenido ideológico es fácil de analizar: «Una existencia humanamente digna presupone la superación de las emergencias económicas y sociales, presupone la disponibilidad de los bienes necesarios para la vida y de lugares de trabajo seguros. El sistema de mercado asegura todo eso gracias a su alta eficiencia. El motor de la economía de mercado es la competencia. Pero su función no se limita a asegurar la dinámica económica. 'Domestica la propiedad privada' y es el 'instrumento más genial para quitar el poder', como lo dice Franz Bohm. El sistema de mercado se basa en el interés propio. Pero la astucia del sistema logra que el interés propio, que entra en competencia, opere en favor del bien de la comunidad. Competencia no presupone —como afirma Otto Schlecht— un *superhombre moral*. Un nivel medio de moral es suficiente» (Lambsdorff, Otto Graf. «Gezähmtes Eigentum. Für den Vorsitzenden der Freien Demokraten ist die soziale Marktwirtschaft die moralischste aller Wirtschaftsformen», en *Wirtschafts Woche* 45, 1-11-91. pp. 104-105).

Ese texto tiene tres características bastante obvias para el público de hoy. Primero, es falso, porque el interés propio cuando se encuentra en competencia no realiza el bien común —como regla universal es falso, aunque una coincidencia se puede dar en muchos

casos. Segundo, el argumento es ideológico, porque la tesis de que el interés propio en cuanto se impone en el mercado realiza el bien común constituye una sacralización de las relaciones sociales de producción; se trata, pues, de una sacralización *secularizada*, que es el tipo de sacralización que constituye precisamente al capitalismo utópico. Y, tercero, el texto es hipócrita, porque el político que lo expresa sabe que su contenido es falso pero lo hace para lograr la legitimación vía sacralización de las relaciones sociales de producción. O sea, el texto es falso, ideológico e hipócrita.

A pesar de eso, podemos decir —con Habermas— que tiene *un potencial de razón*. Habermas afirma que la crítica de la ideología que hace Marx «parte del hecho de que el potencial de razón expresado en los 'ideales burgueses' e insertado en el sentido objetivo de las instituciones muestra una doble cara: por un lado les adjudica a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes, por el otro lado da el punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad» (Habermas, Jürgen. 1991. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt. p. 142). La crítica de la ideología, que presupone un consenso determinado y racional, se realiza dentro de un marco de juicio común dado por la referencia al interés general. Este concepto define el espacio en el que se desarrolla el pensamiento de tradición burguesa y en el que, entonces, actúa la crítica de la ideología. Entre el interés general y el interés particular la tradición burguesa establece una conexión automática, que es el mercado con su *mano invisible*, el cual funciona como una escalera de Jacob —va de la Tierra al cielo directamente. Por eso, siguiendo a Polanyi, a este capitalismo se le puede llamar capitalismo utópico. (El socialismo soviético construyó una escalera de Jacob parecida, que consistía en el pasaje del socialismo al comunismo —concepto éste que era correspondiente al interés general— por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. Por eso, la crítica de la ideología aplicada por Marx al capitalismo podía aplicarse, de manera análoga, a la ideología soviética.)



En el citado texto del político liberal el *núcleo de racionalidad* se expresa en la relación establecida entre *competencia e interés general* —al cual aquí yo llamo *bien común*. Por eso, es posible una crítica inmanente activando el concepto de interés general y demostrando desde él los límites y las tendencias destructivas que hay en la lógica de la competencia.

Al lado del texto del político liberal analizado ponemos otro de la autoría de Toffler— que se distingue de aquél en que carece del señalado sesgo ideológico de *capitalismo utópico*: «El nuevo imperativo económico está claro: si los suministradores de ultramar, en los países en desarrollo, no alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial serán arrancados brutalmente de sus mercados (caerán víctimas del efecto de aceleración). / Ésta es la economía rápida de mañana, la nueva máquina de bienestar aceleradora, dinámica, fuente del avance económico, que como tal es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro. / Pero ése es el destino que enfrentan muchos de los países menos desarrollados. / Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países compradores. Eso significa que las economías lentas, o aceleran sus respuestas nerviosas, o pierden sus contratos e inversiones, quedando completamente fuera de la carrera (...). Un 'gran muro' separa a los rápidos de los lentos, y este muro está creciendo cada día que pasa» (Toffler, Alvin. 1991. *Powershift, Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. Bantam Books. New York. pp-389-405).

Según Toffler, pues, que sostiene lo contrario de lo sustentado por el político liberal, la competencia crea una «máquina de bienestar» cuyo efecto inmanente de aceleración excluye y expulsa a los incapaces de imponerse en la competencia, dejándolos sin chance de encontrar de nuevo un lugar en ella. Ellos constituyen las bajas de una aceleración que se acelera a sí misma. Toffler deja de lado cualquier referencia a un interés general y, en vez de imputarle al mercado alguna tendencia a algún bien común, le imputa una tendencia al mal común de la exclusión.

Este texto tiene también tres características. Primero, es cierto. Segundo, sacraliza las relaciones sociales de producción, pero ya no por medio de la referencia a algún interés general sino mediante la celebración de la aceleración misma, de la velocidad —lo que Nietzsche celebra cuando exclama «a las naves, filósofos», tratando la aceleración como imperativo categórico. Y, tercero, el texto no es hipócrita sino «honesto». O sea, el texto de Toffler es cierto, sacralizador y «honesto», mientras el texto del político liberal es falso, sacralizador e hipócrita.

Pero el texto de Toffler es (antes que honesto) cínico, y no se le puede contestar por medio de una crítica de la ideología como la había explicitado Habermas. El texto de Toffler no tiene ningún *potencial de razón* que dé «a las ideologías de la clase dominante el aspecto engañoso de teorías convincentes» ni tampoco ofrece ningún «punto de partida para una crítica inmanente de estas formaciones, que levantan a nivel del interés general lo que de hecho solamente corresponde a la parte dominante de la sociedad» —que sería lo que según Habermas subyace a la crítica de las ideologías y lo que él sigue buscando en las posiciones por criticar.

Y es que, en el sentido en que Habermas entiende la ideología, la posición de Toffler no es una ideología. Toffler no eleva nada al nivel de lo que en la tradición del racionalismo ilusionista podría llamarse *intereses generales*, sino que nos comunica lo que realmente ocurre. Y hasta hay una sorpresa en el texto de Toffler: lo que él expresa como un inicio de hecho sobre el capitalismo actual ya lo había sostenido en América Latina la teoría de la dependencia en los años sesenta y setenta. Pero si esa teoría no era cínica, ¿por qué sí lo es la coincidente tesis de Toffler?

La teoría de la dependencia, nacida de la crítica de la ideología, en relación con tesis como las del citado político liberal sostenía que el cálculo de la utilidad particular —el interés propio— no tiende a la realización de ningún interés general o bien común (o *equilibrio*, en el lenguaje de los economistas), sino que lleva más bien a la violación de ese interés general, lleva al mal común. Pero como la teoría dominante era la teoría del capitalismo liberal, la teoría de la dependencia fue anatemizada, declarada herejía y pron-

to se le consideró refutada y muerta. La teoría de la dependencia fue una teoría crítica por el hecho de que, en el marco del consenso en torno a la tesis de que la economía está bajo el imperativo de la realización de un interés general, negaba la identificación entre interés particular e interés general y entre éste y la competencia de mercado, contradiciendo así a la ideología dominante del capitalismo utópico, que se basaba en la afirmación de esto.

La teoría de la dependencia hacía un juicio de hecho, pero en el marco del consenso mencionado —de ese *potencial de razón*— tal juicio de hecho se transformó en un juicio crítico, sin dejar de ser un juicio de hecho. Y la ideología del capitalismo utópico por supuesto tenía que rechazar ese juicio de hecho para seguir sosteniéndose. ¿Pero si ese juicio de hecho se impone de una manera tan convincente que ya no se le puede negar? ¿Cómo se puede entonces sostener la legitimidad del capitalismo vigente? Se puede hacerlo solamente abandonando la ideología del capitalismo utópico, según la cual el capitalismo realiza un interés general, e, inclusive, abandonando la pretensión de satisfacer ningún interés general.

Eso precisamente ocurrió en los años ochenta y noventa. Juicios de hecho como el de la teoría de la dependencia ahora ya no contradicen ningún *potencial de razón* por el simple hecho de que este capitalismo ya no reclama tal potencial de razón. Donde no hay ninguna pretensión de la razón, los juicios de hecho, que demuestran la sinrazón, dejan de tener cualquier capacidad crítica. Si ya no se pretende una razón de interés general, esos juicios de hecho que demuestran que el capitalismo no realiza ningún interés general se transforman en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, se deriva de eso un deber; el capitalismo debe excluir y destruir. Se celebra entonces la *destrucción creadora* en el contexto de la afirmación de que no hay ninguna alternativa.

Ahora se puede decir abiertamente lo que el capitalismo es sin que los juicios de hecho tengan ni el menor contenido crítico. Y lo que se dice sobre el capitalismo es cierto y honesto, no hay hipocresía, porque lo que es es lo que debe ser. Fuera de eso no ha de haber ningún deber. Pero lo que resulta de esta posición cínica es un nihilismo.

Gracias a la transformación de un capitalismo utópico —y, por tanto, comprometido con el bienestar general— en un capitalismo salvaje y cínico, ahora se puede reivindicar sin problema los juicios de hecho básicos que sobre el capitalismo la teoría de la dependencia había establecido. El capitalismo ha renunciado a su pretendido *rostro humano*, del cual ahora se burla. Ya ningún juicio de hecho le puede criticar; los juicios de hecho básicos que había pronunciado la crítica del capitalismo en el período del capitalismo utópico ahora son asumidos como propios. Se ha operado una transformación y una reevaluación de todos los valores. Por eso ahora se sacraliza las relaciones capitalistas de producción por medio de la celebración de la aceleración, esta aventura aparente del saber humano.

Frente a esta transvalorización de los valores la crítica clásica de la ideología queda completamente desarmada. Si se reivindica la muerte como destino y si el capitalismo resulta ser un sistema mortal, entonces el capitalismo es un sistema que corresponde perfectamente a lo que pretende ser, es un *ser para la muerte*. Y esta pretensión no contiene ningún potencial de razón y no se abre más a ningún potencial análogo. Es completamente tautologizado y no ofrece ninguna posibilidad para una crítica inmanente.

He ahí la razón por la cual hoy hace falta un nuevo pensamiento sobre el bien común.

## CÁLCULO DE UTILIDAD CONTRA VIDA HUMANA

Estoy convencido de que hoy la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia sin liberarse del cálculo de utilidad. Sin embargo, la Modernidad destruyó esta libertad de una manera tan completa que ni tenemos una palabra para referirnos a ella. Se trata de la libertad frente a la compulsión del cálculo de utilidad. Lo que más la puede expresar es la palabra gratuidad. Pero también al significado de esta palabra le falta la relación con lo útil en el sentido del bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es útil, pero se trata de un *útil* que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado.

Quiero presentar el desdoblamiento de la utilidad por medio de algunos textos que vienen de la Edad Media europea y, por tanto, del inicio de la Modernidad: textos de Hildegard de Bingen, gran mística y abatiza del siglo XIII europeo. Por un lado, ella sostiene que toda la creación está orientada hacia la utilidad de los seres humanos: toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto con ella, porque el ser humano no puede sin ella ni vivir ni existir (Riedel, Ingrid. 1994. *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Kreuz-Verlag. Stuttgart: 125). «Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* para el ser humano (Ibid.: 133). / La naturaleza está conducida a *disposición* y a la *utilidad del ser humano*. Sin embargo, esta destinación de la naturaleza excluye precisamente para Hildegard su sometimiento irrestricto al cálculo

de utilidad. Las fuerzas del cosmos compelen al ser humano, para el bien de él, tomarlas en consideración, porque las necesita para no hundirse (Ibid.: 145). / Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo...» (según Riedel [*Op. Cit.*]: 133).

Este *juicio de Dios* está en el interior de la realidad. No es Dios quien castiga, sino Dios encarga a sus criaturas castigar al ser humano: «Y vi, que el fuego superior del firmamento derrama grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas. Además vi cómo caía del círculo negro de fuego una especie de neblina, que secó el verde y los frutos de la tierra» (Ibid.: 133). Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras del jefe indio Seattle pronunciadas en 1855 frente a representantes del gobierno de EU, en un momento en el que el genocidio de la población original del norte de América estaba plenamente en curso y era ya previsible su resultado: «Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos, esto: todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo» (ver *Diálogo Social* 154, 1983. Panamá).

Hay una utilidad, pero no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ha ocupado hoy un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra *utilidad*. La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del cálculo de utilidad para todo aquello útil al ser humano. Es útil para el ser humano respetar la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado. Éste es la ley destructora que, según San Pablo, lleva a la muerte si se busca la salvación en su cumplimiento. Desde el punto de vista del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo hace al presentar un diálogo entre la dureza del corazón y la mise-

ricordia. Según Hildegard la dureza del corazón dice sobre sí misma: Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser *útil* a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su creación y por el universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo solamente sé de mi propia existencia! (según Sölle, Dorothee. 1989. *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Hammer Verlag. Wuppertal. p. 12). Hildegard hace contestar la misericordia: ¡Oh, ser hecho de piedra...!

Aquí se trata de la utilidad del cálculo individual de utilidad como cálculo del mercado. Sin embargo, según Hildegard se expresa como extremo egoísmo, como corresponde a la sociedad medieval de su tiempo. La dureza del corazón habla un lenguaje más mentiroso en una sociedad como la burguesa, que ha totalizado el cálculo de utilidad. Dice ahora: vicios privados son virtudes públicas. De la dureza de corazón ha resultado lo que Bonhoeffer llama la «maldad abismática». Lo útil y la utilidad del cálculo están enfrentados y se encuentran en conflicto, por lo que la crítica al cálculo de utilidad no se reduce a simple moral. Lo que se afirma es que el cálculo de utilidad en su lógica abstracta amenaza los fundamentos de la vida humana y de la naturaleza. La misma naturaleza se rebela en contra de esta amenaza y las catástrofes que resultan son un *juicio de Dios* que habla desde el interior de la vida terrestre.

No puede haber duda de que aquéllo que Hildegard de Bingen ve en el inicio de la Modernidad es hoy, en un nivel aplastantemente superior, nuestra experiencia. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos que hoy se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes como fuerzas compulsivas de los hechos, que inevitablemente acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquélló que ocurre.

Eso tiene consecuencias para el concepto de autorrealización del ser humano. Hay el intento de buscar la autorrealización en la línea del cálculo de utilidad. Normalmente eso es lo que hoy se quiere decir cuando se habla de autorrealización. Sin embargo, esta autorrealización es un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorrealización. La autorrealización, que se quiere realizar como individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo de estepas, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización solamente es posible en el otro y junto a él. Pero eso presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Utilidad no es calculable porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro —en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos— del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar algún sacrificio en favor del otro para que pueda vivir también. Que el otro viva es condición de la posibilidad de mi vida. Al afirmar yo esta relación me autorrealizo. Implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Aparece un principio de la autorrealización que sigue de un postulado de la razón práctica que sostiene: asesinato es suicidio.

Estamos hoy enfrentados a una pregunta de este tipo que surge a partir del hecho de que hoy Occidente entrega todo un continente —es decir: África— a la destrucción por exclusión. Por largos siglos África era para los países europeos, y después también para EU, una región de caza de esclavos, que los abastecía con trabajo forzado que ellos ocupaban. Posteriormente, en el curso del siglo XIX fue conquistado como colonia y expoliada. Después de su independencia, a partir de la II Guerra Mundial, fue obligado a integrarse en el sistema mundial capitalista y llegó hoy al borde de una incapacidad de vivir. Occidente ahora lo entrega a su suerte, pero sigue con el pillaje. Eso es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor que Occidente ha cometido. La destrucción de África es el resultado de acciones de Occidente rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: también este asesinato es suicidio. Pero ningún cálculo puede comprobar eso.



Todos los cálculos de Occidente suponen que este asesinato no es suicidio. Pero el postulado de la razón práctica sostiene que sí lo es. Occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta manera a los otros. Esta relación circular recibe hoy por la progresiva globalización del mundo solamente una expresión más urgente.

No se puede derivar calculablemente este postulado de la razón práctica. Pero su inversión tampoco puede ser derivada en términos calculables, aunque sea la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Eso siempre nos va a llevar a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. Sin embargo, el postulado de la razón práctica *asesinato es suicidio* hace una afirmación sobre la realidad y sus características. Por tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia, que dice algo sobre lo que es la realidad. Pero va más allá de la calculabilidad. Si se lo invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: *asesinato no es suicidio*. Sigue siendo un juicio de experiencia que permite reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, por tanto, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta será: ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Sin embargo, ¿no es suicidio esta totalización del cálculo de utilidad? Efectivamente es el suicidio en el cual está nuestra sociedad actual. Si eso es cierto, entonces el juicio *asesinato no es suicidio* es falso y contiene una apología del suicidio.

Entonces ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: *asesinato es suicidio*. Si se sostiene lo contrario solamente se afirma eso como postulado de la razón práctica. Eso, sin embargo, es análogo a la apuesta de Pascal, que llega al mismo resultado.

Pero en cuanto que el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Solamente si excluimos el suicidio, sigue una ética en forma de la necesidad de un deber: no matarás. No sigue analíticamente del juicio de experiencia por el hecho de que no se puede excluir el suicidio por medio de un juicio analítico.

Eso nos hace volver al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida, que enfrenta al cálculo de utilidad para subor-

dinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por eso el bien de cada uno. Pero no se puede expresar por medio del cálculo de utilidad de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de grupos o estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos. También lo que se llama *realpolitik* no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de estados. En el caso extremo ni el cálculo de utilidad de la humanidad entera resulta ser este bien común. Inclusive la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de grupos también constituyen solidaridades. Eso comprueba precisamente que la solidaridad es un valor formal y no puede constituir el bien común. Sin embargo, solamente en el interior de solidaridades se puede hacer presente el bien común, pero se trata entonces de solidaridades especificadas por el bien común.

De esta manera resulta a partir del postulado de la razón práctica un acceso a la ética. No se trata de una ética normativa y absoluta, sino del principio de generación de la ética en cuanto ética necesaria. Tiene como sus presupuestos: el postulado de la razón práctica: asesinato es suicidio, y el sujeto que se afirma como sujeto concreto vivo.

Dado el postulado, de la afirmación del sujeto sigue una ética, que no consiste en un conjunto de normas, sino en una historia de la producción de normas. Las normas se descubren como normas que corresponden al principio de la generación de la ética. Por eso esta ética puede ser histórica. En cada momento histórico hay que decidir de nuevo cuál es la ética que corresponde a la situación. Pero nunca se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas como mediación entre el sujeto y una realidad, en la cual asesinato es suicidio; no se trata solamente de un principio de la generación de la ética, sino de la generación de la religión, incluido el ateísmo. Por esta misma razón el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que

empuja desde el interior de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es condición de posibilidad de la propia realidad empírica. El resultado es que quien no quiere el cielo en la Tierra deja el infierno en ésta, el que estamos viviendo.



## LA HEGEMONÍA DE LAS BUROCRACIAS PRIVADAS TRANSNACIONALES

Desde los años setenta del siglo XIX la gran empresa se transformó en burocracia privada (lo analiza Max Weber), y después de la II Guerra Mundial esa gran empresa, que desde su comienzo fue de alcance mundial, mediante una transformación más profunda se convirtió en una empresa de producción mundial, que como burocracia privada logró ponerse encima de la burocracia pública —haciéndola apéndice suya— hasta ser hoy el poder clave a partir del cual puede entenderse la situación del mundo. Este poder —que niega ser burocracia y dice ser «iniciativa privada» en lucha contra la burocracia—, que es expresado y detentado por las empresas transnacionales, está llegando a un punto crítico, a una encrucijada.

Antes de la II Guerra Mundial las empresas mundiales eran de compra y venta y concentraban su producción en determinados lugares del planeta, pero después de dicho momento, y más intensamente desde los años setenta del siglo XX, surge una nueva empresa de producción mundial que distribuye las etapas de producción de sus productos en el mundo entero —según las diferencias entre costos de producción— y funciona tan coordinadamente como la vieja empresa. Esta nueva surge a partir de determinados inventos: (1) Transmisión barata de mensajes con velocidad instantánea por todo el planeta (si bien la transmisión instantánea empezó a mediados del siglo XIX con la cablegrafía, el cubrimiento de toda la Tierra, incluyendo imágenes en los mensajes, apareció apenas después de

la II Guerra). (2) Cálculos baratos con velocidad casi instantánea y con capacidad tendencialmente ilimitada (después de la II Guerra Mundial, especialmente a partir de los años setenta). (3) Transportes baratos mundiales que alcanzan cualquier lugar del mundo en menos de 24 horas. Todo esto hace a las empresas sumamente móviles, asemejándose muchas veces la etapa final del proceso de producción a un simple lugar de ensamblaje. A partir de los años setenta estas empresas, llamadas transnacionales, se desarrollan muy rápidamente, y entre ellas están no solamente las grandes conocidas sino también muchas de tamaño medio.

Aparte de las recién mencionadas condiciones que han hecho posible la constitución de empresas de producción mundial, hay otras de carácter institucional —para la fluidez de los mercados— que posibilitan que logren un rendimiento máximo, las cuales ellas exigen. Estas condiciones implican un cambio radical en relación con el capitalismo anterior, que era intervencionista y podía existir con políticas de intervención en los mercados de parte de los estados nacionales. Pero la lógica de la empresa de producción mundial se opone radicalmente al intervencionismo de la política económica de los estados nacionales: se opone a la protección de mercados, a la política de pleno empleo, a la planificación del desarrollo local, nacional y regional, al control de los flujos del capital y de las divisas, a las reservas del mercado impuestas por el estado, a la propiedad pública, a políticas laborales en favor de la estabilidad laboral y los sindicatos, etcétera.

El conjunto de estas exigencias, surgidas desde el interior del funcionamiento de las empresas de producción mundial, está en los ajustes estructurales impuestos al mundo desde los años ochenta. La promoción de las empresas de producción mundial y los ajustes estructurales son dos caras de una sola medalla. Aparecen con la empresa de producción mundial y los programas de ajuste estructural le dan sistematicidad y un nombre.

*Extirpar lo que «distorsione» al mercado*

Los ajustes estructurales se refieren especialmente a tres dimensiones de la sociedad: (a) La apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero y las corrientes de divisas y mercancías. (b) La reestructuración del estado en la dirección de un estado policial y militar (parece ahora que el estado policial significa libertad y el estado social esclavitud), quitándosele a éste las funciones de la política de desarrollo y de la política referente a la infraestructura económica y social, de lo que se deriva la privatización de las propiedades públicas, que resulta en una nueva acumulación originaria, apareciendo en el mundo entero un pillaje de estas propiedades. (c) La flexibilización de la fuerza de trabajo, que trae consigo la anulación de derechos de importancia decisiva, producto del contrato de trabajo, como la protección frente al despido y la protección de la mujer y de los niños, etcétera; las seguridades sociales son disueltas y los sindicatos también, o debilitados.

La imposición de estas medidas de ajuste estructural es acompañada en los países clave de América Latina (Brasil, Chile, Uruguay, Argentina) por el terrorismo de estado, que mantiene hoy una importancia clave dentro de la estrategia de globalización —como todavía en Colombia.

La imposición de los ajustes estructurales va de la mano de la propagación de la ideología de la competitividad y de la eficiencia, por lo que se los justifica como una política de la eliminación de las distorsiones del mercado o de la eliminación de los «interrup-tores» de la movilidad del mercado. La economía se conduce ahora en términos de una guerra económica en la que se trata de conseguir ventajas competitivas que hagan posible salir victorioso de ella. La situación misma de los países es discutida en términos de su competitividad, y toda actividad social es evaluada según su aporte a esta competitividad. El economista, y sobre todo el administrador de empresas, se convierten en asesores militares de esta guerra económica, ya no siendo su función hacer teoría o entender qué significa esta manera de enfocar la economía, sino aportar para

ganar la guerra. Por eso, la teoría económica se torna cínica. En esta guerra económica las medidas de ajuste estructural sirven para preparar y limpiar el campo de batalla, lo cual a las empresas enfrentadas les interesa, para poder luchar sin ser «distorsionadas».

Desde nuestro punto de vista, esta eliminación de las distorsiones del mercado tiene una importancia central, pues la lógica real del proceso de globalización se expresa más nítidamente en términos de esa eliminación, allí se hace presente el proceso arrollador del mercado total como un gran engranaje que sigue una lógica propia, y la impone, autorreproduciéndose en tanto tal, «perfeccionándose» en términos de su propio funcionamiento. El engranaje del mercado aparece como una gran maquinaria computacional que necesita ser perfeccionada, y las llamadas distorsiones son consideradas elementos de fricción en ese funcionamiento, por lo que hay que eliminarlas.

La empresa de producción mundial empuja el proyecto y puede imponerlo en el grado que logra el apoyo de los estados para su realización. No se trata de un proyecto de totalización de algún mercado ideal, sino de un proyecto de fluidez de los mercados en tanto ambiente en el que actúan las empresas mundiales. Como tal es coherente, y su realización se efectúa en forma de una lucha contra las «distorsiones» o los «interruptores» del mercado. Todo lo que se interponga a la fluidez de los mercados es visto como distorsión.

De esta manera, lo que desde los años noventa se llama proyecto de globalización logra su coherencia. Las funciones del estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social y su función de promover un sistema educacional de referencia universal aparecen ahora como distorsiones del mercado. También las reglamentaciones referentes al uso del ambiente aparecen como tales, y asimismo la defensa del nivel de vida de la población. Las organizaciones populares, inclusive los sindicatos, son percibidos como distorsiones. El estado es visto como distorsión del mercado únicamente en relación con sus funciones de desarrollo económico y social, pero su función de promotor del proyecto de globalización es decisiva para éste, por lo que su



desmantelamiento es una reestructuración de él en función de la promoción del proyecto e, inclusive, de subvención financiera de su empuje. Pero ahora se trata de subvenciones de cantidades inauditas hacia las empresas mundiales, a las cuales normalmente se da el nombre de «incentivos». De este estado se habla como «estado mínimo», aunque sea un estado máximo.

A esta luz, las políticas intervencionistas anteriores aparecen como distorsiones del mercado, por lo que se habla de anti-intervencionismo, pero el estado transformado es altamente intervencionista en las relaciones humanas y en las relaciones con la naturaleza. Para no intervenir en los mercados tiene que intervenir en todas las relaciones sociales en nombre de la privatización y de la flexibilización. Y no se debe olvidar que la privatización es una política de los poderes públicos —que la hacen— y no de los privados; los intereses privados solamente pueden empujar políticas de privatización de parte de los poderes públicos.

Sin embargo, esta política transforma las empresas transnacionales —de producción mundial— en poderes por encima de los poderes públicos, y éstos las erigen como sus señores. Con eso, las empresas junto con los poderes públicos eliminan los derechos humanos de la vida humana de sus respectivas agendas. Pero no son las empresas las que se imponen sino los poderes públicos, que imponen las empresas y su lógica a la vida humana y a los poderes públicos mismos. Con ello se establece el poder de burocracias privadas por encima de las burocracias públicas, que ahora se transforman en el apéndice de una dominación absoluta hecha presente en estas burocracias privadas.

El efecto de los ajustes estructurales es la imposibilidad casi completa de los países dependientes de promover un desarrollo económico autoconcentrado. No pueden promover nuevos centros de actividad moderna, porque los ajustes estructurales excluyen las medidas necesarias para hacerlo. La protección de industrias, el control de divisas, la promoción —inclusive financiera— de empresas nacionales en su competencia con empresas extranjeras, toda política de desarrollo local, nacional y regional quedan relegados. Aunque el conjunto de empresas del sector moderno tenga mucho

dinamismo interno, éste no es expansivo a nuevas regiones ni en relación con el empleo de nueva fuerza de trabajo. Aparece, entonces, el estancamiento dinámico, que también se ha llamado «crecimiento sin nuevos puestos de trabajo» (*jobless growth*). Alrededor del sector moderno de la economía se extienden cada vez más los sectores informales y precarios sin ninguna perspectiva a largo plazo; y los sectores modernos se transforman en archipiélagos en un mar de precariedad. Si se da un aumento del empleo, ocurre en estos sectores y no en los modernos.

Excepciones solamente se dan donde los países en desarrollo no se someten indiscriminadamente a los ajustes estructurales, lo que ocurrió especialmente en Asia oriental: aparecieron países sumamente dinámicos (los *tigres*) que lograron promover centros propios de desarrollo moderno y empresas transnacionales con capacidad competitiva. Sin embargo, con la crisis asiática de 1997 fueron restringidos en su capacidad de desarrollo autónomo, que sobre todo vale para Corea del Sur.

### *Desaparición de los derechos humanos*

La estrategia de la globalización —realizada a través de los ajustes estructurales— ha borrado los derechos humanos de la vida humana, dejando sin efecto los logros pasados en esta materia —derechos de la vida, salud, educación, alimentación, vivienda— y haciendo imposible volver a recuperarlos. Derrotada la burocracia pública, la burocracia privada asumió el poder en nombre de los derechos humanos reducidos al derecho de propiedad privada, que es ya el único reconocido. En esta situación es marginado el estatus fundacional del ciudadano. Solamente la burocracia pública tiene ciudadanos; la burocracia privada tiene nada más que clientes, en todo el mundo, pero con los que no son clientes no tiene nada que ver. Clientes se puede tener mundialmente, pero no hay ciudadanos del mundo. La actual exclusión de la población es el resultado de la imposición de las burocracias privadas sobre la burocracia pública; la ciudadanía ha perdido su significado. Y como los derechos humanos del ser huma-

no específico —sus derechos emancipatorios— fueron declarados a partir de la ciudadanía, ya han perdido su vigencia.

Max Weber, que vio esta transformación de la empresa privada en burocracia privada, habló de «las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática». Y dijo que «una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose pues, hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única: A la manera, por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo que en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable» (*Economía y Sociedad*). Pero se equivocó, porque donde la burocracia pública logró imponerse a las burocracias privadas —como en el socialismo soviético— fueron los ciudadanos los que al fin rompieron su poder. Y lo que Weber ni siquiera sospechó fue la actual imposición de las burocracias privadas, que devoran a las burocracias públicas. Weber creyó que la competencia controla a la burocracia privada y que el peligro consiste en la burocracia pública, por lo que siguió pensando en términos de derechos humanos identificados con el derecho del propietario. Pero hoy no puede haber mucha duda de que es la competencia irrestricta la que lleva al dominio absoluto de la burocracia privada sobre el mundo entero, haciendo pedazos el poder público. Hoy, la posibilidad que Weber veía terminó. Derechos humanos hoy tienen que ser derecho específicos del ser humano, y estos derechos son derechos de un ser natural, corporal. Solamente derechos humanos en este sentido se pueden enfrentar a la tendencia obvia a la dominación absoluta de la burocracia privada —poderes sin ciudadanos— sobre los seres humanos, una tendencia que nos condena a todos a un viaje en Titanic.

### *Socavación de la democracia*

La estrategia de globalización ejecutada hace surgir un poder por encima de toda autoridad política. Cuanto más los mercados se to-

talizan, tanto menos resulta posible una política frente a los mercados. Aparecen poderes del mercado que quitan a la política su independencia, que operan en nombre de la técnica, de manera que toda política económica ahora es aparentemente la aplicación de una técnica, que se presenta como la única forma de racionalidad, frente a la que la política parece ser un ámbito de irracionalidad. Pero estos poderes del mercado dominan la esfera del capital y, por tanto, de los medios de comunicación. No admiten ninguna política frente al mercado, sino imponen el poder del mercado en nombre de la técnica, la eficiencia y la competitividad, que se erigen en las instancias de juicio sobre todos los valores humanos. Como consecuencia, la política mantiene solamente su autonomía en espacios neutrales desde el punto de vista del poder del mercado y que no interfieren con la determinación de la sociedad entera por el poder del mercado, el cual determina el marco dentro del cual la política es posible.

De esta manera emerge una especie de gobierno extraparlamentario, que es efectivamente un gobierno mundial que ejerce el poder sin asumir las funciones del gobierno ni sus responsabilidades. No necesita ninguna legitimación democrática, sino que se legitima por medio del mercado como la instancia superior de toda vida social. Por eso está por encima de toda mayoría democrática, que deja de ejercer el poder. Las elecciones no pueden determinar nada que esté en conflicto con esta voluntad general pretendida del mercado. Las instancias políticas resultan relativizadas.

Este gobierno extraparlamentario mundial tiene en sus manos, por un lado, los medios de comunicación y, por el otro, el capital, y gobierna mediante su capacidad de condicionar a los gobiernos políticos legítimos. La huelga del capital llegó a tener importancia central en este condicionamiento de toda política. Eso transformó la bolsa en el criterio determinante de los políticos. La huelga del capital —fuga de capital, migración de empresas etcétera— puede presionar de tal manera la política que ésta pierde su capacidad de orientarse según la voluntad de los electores. Eso ocurre en el contexto de una opinión pública que está bajo la influencia dominante de los medios de comunicación, en manos de este mismo gobierno extraparlamentario.

Este poder del mercado, sin embargo, es un poder anónimo y no debe entenderse como un complot planificado. Surge de fuerzas compulsivas de los hechos del mercado. Opera mundialmente, sin tener una coordinación central por instancias humanas.

Como consecuencia, la democracia ha sido socavada. Ni los gobiernos políticos ni la oposición parlamentaria pueden imponer límites significativos a este poder extraparlamentario, como en *Jurassic Park*: Había muchos dinosaurios bien limitados en su espacio de actuar y los seres humanos podían pasearse tranquilamente para observarlos. Para los dinosaurios se trataba de una distorsión de la competencia, pero para los seres humanos era una situación de seguridad, en que su posibilidad de vivir no era distorsionada. Con el huracán de la globalización cayeron las que para los dinosaurios eran distorsiones: el *tirannosaurus rex* podía moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad y el *velociraptor* lo podía asaltar libremente; por fin eran *global players*. Pero ahora estaba distorsionada la vida de los seres humanos: perdieron sus defensas, aunque afortunadamente contaban con un helicóptero para fugarse... del que nosotros carecemos. A nosotros nos toca defendernos en el terreno.

### *Desesperanza y esperanza*

Al existir la convicción de que no hay alternativas al sistema actual, como lo afirma ahora el poder total, se establece una cultura de desesperanza, y ésta es la crisis que vivimos. Las organizaciones de clase o revolucionarias, los movimientos de cambio, la orientación hacia una nueva sociedad, surgieron de la cultura de esperanza de los años cincuenta y sesenta. Formularon la esperanza o la manipularon, y se basaron en ella. Afirmaban alternativas. La destrucción casi general de los movimientos populares y del estado de reformas (intervencionista) acabó con esta cultura, logrando una gran fuerza de convicción a partir de la crisis del socialismo en Europa oriental.

Especialmente en el Tercer Mundo, pero también en el Primer Mundo, se lleva a cabo una guerra psicológica tratando de conven-

cer a los seres humanos de que son superfluos, lo cual, una vez logrado, trae como consecuencia que ellos empiezan a destruirse mutuamente en vez de ser solidarios. Creo que el primer autor que describió con plena conciencia este mecanismo fue Nietzsche, que sabía sorprendentemente bien que el hombre hecho superfluo, y considerado a sí mismo como tal, se autodestruye. Así, las rebeliones se transforman en movimientos irracionales que al fin no tienen sentido: el *Caracazo*, en febrero de 1989, fue un movimiento que llevó a la primera de estas rebeliones sin destino, terminando en una masacre de miles por la mano militar, que ni conmovieron ni hicieron noticia. Las actuales rebeliones en Argentina tienen un carácter parecido. El sistema no se conmueve.

Desde fines de los setenta —cuando la estrategia de globalización se impuso por los ajustes estructurales— se desataron los asesinatos-suicidios, esos crímenes resultado de la desesperanza que han marcado las décadas siguientes. Empezaron en EU en colegios, oficinas, en la calle; se propagaron rápidamente y aparecieron en Europa, Japón, Palestina, África, China y en el resto de Asia. Su culminación fue el atentado de 2001 en Nueva York.

Pero no todo es desesperanza. Surgen cada vez más movimientos contestatarios en nombre de que *un mundo mejor es posible*. Se coordinan entre sí sin intentar formar un gran movimiento unificado ni constituirse en partidos políticos, aunque varios partidos los apoyen. Llegan a ser conocidos con grandes manifestaciones en ocasión de las reuniones de organismos internacionales financieros. Se hacen presentes durante los últimos años en Seattle, Davos, Praga, Génova y Quebec. En 2001 se reúnen por primera vez a nivel mundial en Porto Alegre, Brasil, donde organizan un congreso con decenas de participantes, que a fines de enero de 2002 se repetirá en el mismo lugar, esperándose 20.000 participantes de todo el mundo.

Estos movimientos promueven un pensamiento en términos de alternativas con una doble orientación: por un lado, para obligar al sistema mundial a reformular toda su estrategia de acumulación de capital llamada estrategia de globalización y, por otro lado, para responder a la desesperanza, que cada vez más desemboca en reacciones irracionales sin destino. Se trata de un movimiento cuyos

participantes vienen de todos los sectores de la población —no es entonces clasista—, y en sentido literal no es un movimiento anti-globalización, sino que es de enfrentamiento de la actual estrategia de acumulación mundial de capital. Lo hace precisamente en nombre del hecho de que hoy el mundo es efectivamente un mundo global que hace falta defender frente a esa estrategia —que se autoproclama globalización— y que se ha convertido en la hasta ahora peor amenaza para la sostenibilidad de la humanidad y la Tierra. Es un movimiento de defensa de la Tierra hecha global de los «globalizadores» provenientes de las burocracias privadas y apoyadas por gobiernos, que se sienten responsables ante el capital en vez de ante la gente y todo nuestro mundo.

Este movimiento está en auge y ha adquirido una gran legitimidad ante la opinión mundial, hasta entre muchos representantes de las propias clases altas. Está presente en todos los países y en todos los sectores de la población. Está haciendo conciencia de las consecuencias fatales que la actual estrategia vigente tiene sobre el futuro de la humanidad. Se está transformando en el núcleo de una conciencia alternativa: *un mejor mundo es posible*. Hace ver que la misma globalidad de la Tierra exige una alternativa.

### *Crisis del poder de las burocracias privadas*

Las burocracias privadas de las empresas transnacionales impusieron a todo el mundo una estrategia de acumulación de capital que lo destruye globalmente. Hoy, después de décadas de imposición, aparecen las reacciones, que, como muestran los atentados de Nueva York, pueden ser tan nefastas como lo es la estrategia del poder misma. Eso lleva a la crisis del poder, que no es de por sí terminal, que tiene hoy todavía el carácter de una encrucijada. Por un lado, es posible reconsiderar toda la estrategia de acumulación de capital llamada globalización en función de la responsabilidad por una humanidad y una Tierra que llegaron a ser globales y que tienen que ser respetadas globalmente para que nuestra vida hacia el futuro sea posible. Pero por el otro lado el poder puede caer en

la ilusión de salvarse por la imposición bruta de su estrategia contra viento y marea.

En este segundo caso, tiene que imponer un sistema de apoyo diferente del que ha regido hasta ahora. Para sostener el mercado total que impuso tiene que complementarlo con un sistema político totalitario y mundial que calle todas las respuestas posibles. En nombre de la guerra antiterrorista aparece, indudablemente, la tendencia hacia este sistema totalitario mundial, que pretende una suerte de *pinochetismo* mundial. Toda la lucha del poder va en esta dirección: es el proyecto de los que Stiglitz llama *fundamentalistas del mercado*, los *talibanes* en la Casa Blanca.

No existe en el mundo un poder que pueda enfrentar el intento de constitución de un poder político total complementario del poder de las burocracias privadas en el mercado total. Sin embargo, no es probable que éste se instaure según sus pretensiones. Podrá destruir países y matar poblaciones, pero difícilmente evitará un desmoronamiento interno por las reacciones irracionales que provoca —como la rebelión de Argentina y los atentados de Nueva York—, que por irracionales no es posible prevenirlas. La guerra antiterrorista es una simple ilusión y las rebeliones espontáneas sin proyecto no tienen conductores que se pudieran reprimir de antemano. Por eso, si el sistema sigue insistiendo en la imposición ciega de su poder en la línea de su estrategia asumida, provocará solamente un período de decadencia, del cual no podemos saber cuánto durará y qué desastres provocará.

Frente a eso es que se define el movimiento de oposición a la estrategia de acumulación de capital denominada globalización, movimiento que no quiere fusiles ni terror, sino solamente subvertir la legitimidad del sistema en grupos cada vez más amplios, y preparar alternativas para el momento, ahora que este sistema se hace insostenible por las consecuencias desastrosas que está produciendo.



## INTERVENIR EL MERCADO PARA ACRECENTAR LA JUSTICIA

La crítica al mercado tiene mucho en común con la crítica al Estado. Muchas fórmulas se repiten con palabras diferentes y, similarmente a como hoy se habla con razón de la idolatría del mercado, hace unos 50 años podía hablarse de la idolatría del Estado. La fórmula del mercado total corresponde a la del Estado total. Reagan decía: «no tenemos problemas con el Estado, el Estado es el problema», constituyendo eso el lema de un simple antiestatismo. Si la crítica desemboca en esta posición se paraliza a sí misma, obstaculizando cualquier desarrollo democrático del estado. Ante la imposibilidad de abolir el estado, se intenta convertirlo en un miniestado concentrado en sus funciones represivas, abandonando todas las otras, el cual fácilmente puede desembocar en un maxiestado. Y si se mantiene la democracia, ésta se vacía.

Cambiando un poco la fórmula de Reagan, llegamos al *impasse* de la crítica al mercado: «no tenemos problemas con el mercado, el mercado es el problema», paralizándose así la crítica al mercado sin lograr sustituir éste por alguna otra institución, sino solo obstaculizándolo. En importante medida eso ocurrió con la crítica de Marx al mercado, que, siendo la mejor elaborada que tenemos, desembocó en la incapacidad de hacer una política racional frente al mercado y paralizó muchos movimientos populares. Seguramente, una parte importante de la explicación del colapso del socialismo está en la parálisis provocada por una crítica al mercado que llevó a la

imposibilidad de actuar: se quería abolir el mercado —o, en caso de imposibilidad, minimizarlo— para superar sus deficiencias —que es como abolir los automóviles para terminar con los accidentes de tráfico.

Para discutir realísimamente el problema de la justicia frente al mercado se hace necesario, pues, partir de la existencia del mercado y del estado como resultados de la propia condición humana y como condiciones de posibilidad de la vida humana. Ningún orden del mercado es posible si no está garantizado por el estado, y como si se les abandona a su propio movimiento inerte ambos pueden volcarse en contra de la vida humana, socavándola, existe siempre la tendencia a intervenirlos. Ocurren, entonces, totalizaciones del estado o del mercado. Ni la simple razón del estado puede ser guía del orden político ni la razón del mercado puede serlo del orden del mercado. Lo cual en el plano del estado lleva a la exigencia de la democratización del poder político y en el plano del mercado a la exigencia de intervenirlo en función de la justicia. Intervención ésta que, sin ser absolutamente independiente del estado, no es necesariamente estatal, sino en muchos casos ejercida por organizaciones de la sociedad civil como sindicatos y cooperativas. Piénsese en el reconocimiento del derecho de huelga, en la legislación a favor de las cooperativas, en los sistemas públicos de seguridad social y de educación... en las políticas de pleno empleo, de protección del ambiente... Pero la sociedad actual denuncia la intervención en los mercados considerándola *distorsiones* y, donde ocurre, la quiere restringir al ámbito estrictamente privado.

En consecuencia, las actividades del sector informal o de economía solidaria sufren una fuerte limitación por el hecho de que los poderes públicos no las acompañan. El estado abandona sus funciones y hasta llama a la sociedad civil a asumirlas, pero ésta no puede sustituir a aquél en las actividades públicas correspondientes. La sociedad civil abre muchos nuevos caminos pero éstos son fácilmente abandonados si el poder público no asume sus funciones complementarias. La sociedad civil puede mostrar nuevas posibilidades, pero muchas veces solamente el poder público es capaz de llevar aquéllas a una realización de alcance universal. Por eso, pro-

yectar una sociedad civil vigorosa supone, como complemento, un desarrollo vigoroso de las actividades económicas y sociales del poder público.

Las muchas actividades de la sociedad civil en el campo de la economía solidaria son pequeñas, pero algunas muy importantes y hasta decisivas para quienes participan en ellas, y cumplen la función adicional de ser proyectos piloto con la potencialidad de adquirir carácter simbólico y ser células de nuevos movimientos populares que planteen una reorientación estatal en los campos económico y social. Y más necesario será esto último cuanto más se desarrollen esas actividades de la sociedad civil.

Recordando que la actual orientación de la política estatal hacia la privatización de las funciones del estado es una política estatal y no privada, creemos que el desarrollo actual de la sociedad civil implica un proyecto de sociedad en la que quepan todos y todas, cuyo núcleo no lo constituyan grupos políticos sino las actividades que hoy se desarrollan a partir de esa sociedad civil y que pueden empujar tal proyecto de sociedad, y que implican una reformulación de la actual ideología antiestatista del estado, la cual transforma a éste en aparato represivo y a la democracia en un mercado de votos, socavándola. La democratización exige reformular este estado y ponerlo al servicio de movimientos democráticos y populares.

La crítica del mercado es parte de cualquier actividad para asegurar la justicia en el mercado. Debe practicarse continuamente para demostrar que, sin actividades de corrección, el mercado se vuelca contra la vida humana. La crítica del mercado subyace a la crítica de la idolatría del mercado, y ésta presupone aquella —las instituciones son idolatradas en cuanto se les concede un carácter absoluto e incuestionable (el ídolo es la puesta de una obra humana en contra de la vida humana en nombre de alguna referencia superior que la diviniza).

Mucho se habla hoy de que la sociedad es compleja, pero con demasiada frecuencia se cree, como lo hace Hayek —uno de los primeros pensadores de la complejidad—, que la respuesta a ello son las soluciones simples. Ante la complejidad de la sociedad

actual, él simplemente receta propiedad y cumplimiento de contratos; receta que todavía aplican ciegamente los organismos financieros internacionales encargados de la política económica mundial. Por el contrario, a la complejidad le corresponden soluciones complejas.

## ÉTICA DEL BIEN COMÚN PARA EVITAR LA MUERTE COLECTIVA

La relación mercantil, hoy totalizada, produce distorsiones de la vida humana y la naturaleza que amenazan esta vida, y precisamente la vivimos como amenaza. Experimentamos el hecho de que el humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte, mas la relación mercantil totalizadora no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que es una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el que avanza. Pasa por encima de la vida humana y la naturaleza sin ningún criterio, salvándose sólo quien logra quitarse de su paso.

La aplanadora del mercado interpreta como *interruptor* o *factor distorsionante* cualquier resistencia a su lógica y a su afán expansionista, y cuanto más consigue eliminarla más amenazante se torna para los humanos y la naturaleza, transformándose en interruptor de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de ésta. Y es que desde el punto de vista del mercado como sistema las exigencias de la vida humana son exclusivamente distorsiones, mas desde el punto de vista de los afectados esta máquina aplanadora es una distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de la experiencia —por parte de los afectados— de las distorsiones que el

mercado produce en su vida y en la naturaleza. Si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones no habría ninguna ética del bien común —la ética del mercado sería suficiente—; si las relaciones mercantiles no produjeran esas distorsiones, la vida humana y de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse por ellas, igual que una persona sana no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural no haría falta. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una tendencia al equilibrio están hablando de una idealización utópica de ese tipo.

Así, pues, la ética del bien común resulta de la experiencia y no es una derivación apriorística de ninguna supuesta naturaleza humana: se experimenta el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto se hace presente como resistencia. Pero esta es una experiencia del afectado por las distorsiones que el mercado produce; quien no se siente afectado no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común (él puede decir: «los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?»). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

El bien común en nombre del cual surge la ética del bien común es histórico: en el grado en que cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sepa de antemano todo lo que la sociedad tiene que realizar —eso lo cumpliría la ética del bien común tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista, la cual deriva un bien común anterior a la sociedad que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades y que se considera por encima de cualquier ley positiva, apareciendo así el bien común como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común que surge hoy ocurre exactamente al revés: la vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no se puede defender sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones, exigencias

que resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas. Sin embargo, a pesar de que el bien común es un resultado de la experiencia y no algo deducido de esencias, puede hacerse una deducción en sentido contrario: al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común el ser humano, como ser natural, resulta anterior a ese sistema —pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad: la violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio; va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede saber el límite después de haberlo pasado, produce el problema que quiere evitar.

Si bien la ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema —el cual se constituye por medio del cálculo del interés propio—, ella tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto; debe ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención. Sería fatal concebirla desde el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Y es que si las relaciones mercantiles se derrumbaran ella tendría que correr para reestablecerlas, porque únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera funcionen. Esto mismo vale al revés: si no existiera la resistencia e intervención la interpelación práctica del sistema no tendría lugar y éste estaría por caer, se desmoronaría por su propia lógica. En la actualidad, el sistema está logrando paralizar todas la resistencias y, en esa medida, transformándose en un peligro para la vida humana y para sí mismo. Al perder las antenas que le permiten ubicarse en su ambiente, el sistema destruye éste para después destruirse a sí mismo.

Entonces, hace falta una ética de equilibrio y de mediación que se preocupe por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. Porque la vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene una función subsidiaria. El mal de esta ética, por consiguiente, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre los polos, mediación que tiene como norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana, constituyendo la eliminación de uno de los polos la peor falta de mediación.

La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. Sin embargo, introduce valores —los del bien común— a los que tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio), valores cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados: los valores de reconocimiento y respeto mutuo entre seres humanos —incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano—, y de reconocimiento y respeto por la naturaleza externa a ellos; valores que no se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio y que, no obstante, son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, esos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el que los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de *leyes naturales* enfrentado a las leyes positivas (¡es interpelación, no receta!), ni tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. El bien común parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores del bien común, en relación con los cuales todo sistema es subsidiario, y esos valores



no son leyes ni normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia. El sub-comandante Marcos lo expresa así: «Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir».



## FALTA OTRA EMANCIPACIÓN

La historia moderna es una historia de emancipaciones —realizadas o fracasadas— y, a la vez, de negación de esas mismas emancipaciones. El primer gran movimiento emancipatorio, ocurrido con la Iluminación —siglo XVIII—, fue del ser humano en tanto individuo y fue gestionado por las revoluciones burguesas contra la anterior sociedad feudal monárquica fuertemente arraigada en tradiciones religiosas dogmatizadas. Se llevó a cabo en nombre del individuo en tanto propietario y en tanto ser autónomo en la determinación de su vida y pensamiento. La libertad del individuo en tanto tal es su signo más visible.

Pero la libertad y la igualdad impulsadas por esa primera emancipación son esencialmente contractuales. Libertad contractual e igualdad contractual aparecen como su base. Cuanto más se impone esta concepción de las relaciones contractuales más se descubre las discriminaciones que esta primera emancipación produjo como parte de su lógica. Los grandes movimientos de emancipación a partir del siglo XIX surgieron en oposición a estas discriminaciones y constituyeron lo que podemos llamar la segunda emancipación, que va más allá de la concepción del ser humano como individuo y lo revela como sujeto viviente. Se descubrió un quiebre interno en la expansión de la igualdad contractual; se descubrió que la dominación, que se creía abolida por la propia lógica de la igualdad contractual resurgió dentro de ésta sin ser estrictamente una violación de la misma. Y es esta reaparición de la dominación, vivida ya

como discriminación, lo que dinamiza los movimientos de la segunda emancipación, la cual trata de enfrentar las discriminaciones que la primera emancipación produjo o reprodujo.

Marx enfrenta la quiebra de la lógica de la igualdad contractual y el resurgimiento de relaciones de dominación a partir de la situación del obrero, de la compra y venta de fuerza de trabajo, pero el problema tiene muchísimas dimensiones más. De ellas quiero destacar tres:

En la emancipación obrera como reacción ante una discriminación —y la consiguiente explotación— en la lógica de la igualdad contractual es donde aparece la figura marxiana de clase, que antes que una categoría sociológica es una categoría de discriminación, porque hay una discriminación implícita en la relación de compra y venta de la fuerza de trabajo.

Además, está la dimensión de la emancipación femenina, enfatizada en la segunda mitad del siglo XX cuando se establece la igualdad contractual entre hombre y mujer e incluso se instauro el voto femenino general, lo que no viene a cambiar sustancialmente la situación de discriminación dada dentro de esa igualdad contractual, que pervive. Y no es que se trate de patriarcado, porque éste vale por imposición legal, que ya no la hay: hombre y mujer son completamente iguales en términos contractuales, ambos gozan de los mismos derechos. Pero en nuestra sociedad hay una estratificación clara entre hombre y mujer de acuerdo con la que ésta tiene un lugar secundario. Se trata de una discriminación inscrita en (perteneciente a) la lógica de esa igualdad contractual. (No se puede explicar por el patriarcado anterior porque se reproduce en el propio proceso del establecimiento de esa igualdad contractual.)

Y en tercer lugar está la dimensión del racismo, que siendo una discriminación que sobrevivió a la abolición de la esclavitud —al igual que la discriminación de la mujer sobrevivió a la abolición del patriarcado—, es un fenómeno muy especial: es moderno, es un producto del siglo XVIII (recuérdese la ausencia de racismo en Locke..., la carencia de significado racista del Ótelo negro de Shakespeare..., etcétera). Mientras el patriarcado y la dominación de clase acompañan toda civilización humana, el racismo no: la

relación civilizado-bárbaro que las grandes civilizaciones establecen considerando bárbaros a los otros no tiene nada que ver con rasgos físicos ni es un concepto racista.

El racismo, surgido en el siglo XVIII, se vinculó enseguida con la esclavitud, la cual se transformó en racista, pero al ser abolida el racismo no desapareció. Éste, aparecido junto a la declaración de la igualdad humana, parece una respuesta a la igualdad humana: siendo todos los humanos contractualmente iguales el racismo permite seguir sosteniendo desigualdades de hecho; quienes no son «completamente humanos» no merecen la igualdad —parece ser la lógica subyacente. En una sociedad que considera sacrosanta la igualdad, el pensamiento racista cumple la función de relativizarla. Por la vía del racismo se puede subvertir la propia declaración de la igualdad contractual. De esta visión de las emancipaciones a partir de algo que aparece u ocurre dentro de la igualdad contractual, surgió un nuevo tipo de derecho humano. Ya no se puede enfrentar las discriminaciones dichas mediante el aumento de la igualdad contractual, sino que hay que responder en otro campo. Entonces apareció el sujeto, pero un nuevo concepto de éste: el sujeto corporal, que juega su corporeidad, al que corresponde un *habeas corpus* ampliado, ya no restringido como el del siglo XVII. *Hábeas corpus* —por lo tanto— respecto de un sujeto que requiere comida, casa, educación, salud, cultura, género..., todo eso aparece como derechos humanos, y son todos derechos humanos emancipativos frente a la libertad contractual, los cuales creo que no se pueden llamar simplemente de segunda generación, porque no es que se añada derechos humanos. Se establece un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos. Un conflicto interno de la sociedad expresado a través de lo que en la tradición del siglo XIX se llama el método de la crítica de la ideología, el cual solamente es eficiente frente a estas ideologías de la igualdad contractual. El cual dice: «ustedes prometen la igualdad pero esta sociedad no la da, porque transforma la igualdad contractual en discriminación». Entonces, en nombre de la igualdad que la igualdad contractual ha prometido, y yendo más allá de ella, se critica la sociedad de la igualdad contractual. Es la crítica de la

ideología, que presupone el ámbito ideológico de la sociedad como un ámbito de igualdad y de promesa y cumplimiento del interés general. La crítica de la ideología —y eso es lo que típicamente hace Marx— dice: «ustedes prometen el interés general pero lo que crean es exactamente lo contrario». Y entonces se llama a la liberación frente a la igualdad contractual.

Hay que insistir en que estos derechos individuales resultado de la primera emancipación, la del siglo XVIII, siguen siendo básicos y expresan efectivamente una emancipación humana. El hecho de que a partir de la igualdad contractual sean subvertidos no los elimina ni los pone en un plano secundario. Si podemos criticar esta emancipación primera es precisamente porque somos resultado de ella. Por tanto, hay que afirmarla. El problema es cómo fundarlos teóricamente y cómo asegurar la emancipación de la discriminación que conllevan. El espacio político del ciudadano es el espacio para superar este conflicto que está en la raíz de nuestras sociedades modernas. El problema es viejo y aparece siempre con la crítica de la ley. Está en el marxismo pero el neoliberalismo lo tiene igual: resulta incapaz de fundar una ciudadanía civil y la disuelve, lo cual se ve con especial claridad en la teoría de la democracia de Anthony Downs (1973. *Teoría económica de la democracia*. Aguilar. Madrid), y lo mismo ocurre en Buchanan, Tullock, Hayek: todo se disuelve en el mercado, como en el análisis de Marx todo se disuelve en la crítica del mercado y, al fin, en la idea de su abolición.

Y una simple afirmación de la ciudadanía civil no sirve tampoco para una fundamentación, porque se transforma en un cielo de valores del que no se puede decir por qué sostenerlo. Creo que hay que volver a la tradición que viene de Rousseau, donde el ciudadano es instancia de libertad, en tanto da las leyes. El es libre porque se somete a las leyes que él mismo —democráticamente— ha aceptado. Ésa es la libertad, como la entiende la Revolución Francesa. Pero el resultado es precisamente una ley absoluta a la que el ciudadano está absolutamente sometido, enraizada en la voluntad general, que es voluntad absoluta, anterior a cualquier resultado de las elecciones. Lo que queda es una legalidad que predetermina lo que

el ciudadano tiene que afirmar libremente si quiere ser libre. Es la voluntad implícita en la libertad-igualdad contractual. La voluntad general es considerada una voluntad a priori respecto de la libertad del ciudadano, y la voluntad de todos tiene que someterse. Pero, de hecho, la voluntad de todos, enmarcada en la voluntad general, es el espacio de la ciudadanía civil, que resulta efectivamente de la Revolución Francesa. La ley de la voluntad general resulta ser la ley de la igualdad contractual. Mas la ciudadanía en cuanto voluntad de todos adquiere aquí derechos en torno a los cuales se han desarrollado las luchas de la segunda emancipación —a partir del siglo XIX.

Estoy convencido de que eso es lo que hay que desarrollar de nuevo, pero respecto de la dirección a seguir no tengo más que sospechas. Hace falta, principalmente, una referencia a ese espacio de la ciudadanía civil que haga contrapeso a lo que es la voluntad general en el esquema rousseauniano de la ciudadanía política. Referencia que funde esta ciudadanía civil en un bien de todos, cuya realización es objetivamente necesaria, lo cual yo trato de desarrollar con el concepto de bien común, que tiene que ser entendido en dos dimensiones. Por un lado, como afirmación de los valores de la emancipación frente a los efectos indirectos de la igualdad contractual, en lo que están en juego las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización de la igualdad contractual —lo que se plantea es la defensa de algo que es necesario para la vida humana. Y, por otro lado, como afirmación de la propia libertad-igualdad contractual, como punto de partida de esta misma segunda emancipación, sin la cual no podría llevarse a cabo.

Se trata de una relación conflictiva. Es decir, sin igualdad contractual no se puede defender la emancipación frente a los efectos discriminatorios de la igualdad-libertad contractual. Se trata de algo impuesto por la condición humana; se trata de lograr un equilibrio que la razón analítica no puede determinar. La vida en su desarrollo y en sus conflictos debe dar la respuesta.

Pero aparece un marco de posibilidad. La libertad-igualdad contractual debe ser presentada y también limitada —si es necesario—

de una manera tal que la propia estructura social no haga imposible el logro de las metas de esta segunda emancipación humana. Por otro lado, la propia emancipación debe presentarse con sus metas de una forma tal que no se haga imposible su mediación por la libertad-igualdad contractual.



## REIVINDICARSE COMO SUJETO REIVINDICANDO AL OTRO

La sociedad de la ética de los ladrones es la sociedad que reduce todas las relaciones sociales al cálculo (los primeros cálculos desnudos son el de la guerra, el del pirata y el de Pirro), la que ha tratado todas las éticas como distorsiones del mercado y las ha sustituido por la absolutización de la ética del mercado, rigiéndose ahora —en el límite— por la ética de los ladrones. Esta sociedad es la que procura la sostenibilidad del sistema y no de la vida humana, sacrifica ésta para hacer sostenible el sistema, pero al sacrificar la vida humana la sociedad y el sistema devienen insostenibles. En la medida en que la sociedad trata a los excluidos a partir del cálculo de *hasta dónde aguantan*, como objetos, las relaciones sociales internas a ella —que es la sociedad de los «integrados»— dejan de ser sostenibles y ella pierde su integración. El cálculo del límite de lo aguantable acaba con la vida, porque al no saberse a priori dónde está el límite de lo aguantable hay un sobrepasamiento respecto de ese límite.

Que no se puede vivir sin que todos vivan es un postulado de la razón práctica y, a la vez, determina una praxis, la correspondiente a los derechos humanos de la vida humana. Según Levinas, la traducción correcta del llamado al amor al prójimo es: «Ama a tu prójimo, tú lo eres» —lo cual es posible solamente si se trata de una actitud más allá del cálculo, y que el mundo sea hoy global significa que aquéllo sea ahora así en la realidad globalizada misma.

Hay unos nuevos terroristas que matan, sin razones aparentes, para suicidarse al final. Lo cual de manera invertida muestra lo que es el ser humano en cuanto sujeto: no mata al otro para no matarse a sí mismo. Hacen el teatro del coliseo, donde el actor que cae muerto no se levanta al final para agradecer los aplausos. El mundo actual se revela en sus nuevos asesinos locos, que nos muestran el espejo, diciendo la verdad de manera invertida. El suicidio final del asesino es la inversión del: «Tenéis que asegurar la vida de todos para no terminar en el suicidio». Esos terroristas son delirantes, pero los delirios tienen lógica (Hamlet: «Aunque sea locura, método tiene»).

Se trata de *teatrum mundi*. Lo que los locos asesinos hacen como teatro real y cruel lo hace nuestra sociedad en grande: asesina sabiendo que el final será el suicidio. Es nuestro coliseo, pero al revés: aquél era montado por el emperador y se aclamaba el crimen representado, éste es armado por la misma gente y no se aclama el crimen sino se dice: «¡qué horror!», para luego, como los romanos, sentarse a comer y seguir la fiesta, que en las pantallas de televisión jamás se detiene. Los teatros crueles que celebramos oficialmente (guerras promovidas por la OTAN o la ONU) muestran siempre la gran mentira de que podemos seguir con la violencia sin que tenga consecuencias sobre nosotros, que el asesinato no es suicidio. Las guerras del nuevo emperador quieren mostrar lo contrario de lo que muestran los lúcidos locos asesinos. Él tiene la aspiración de poder destruir a todos sin arriesgar su imperio.

Lo real no es lo que se puede medir sino lo que se escapa cuando todo ha sido reducido a la medición. Lo no medible, lo cualitativo, es lo real. Considerar real lo medible es encontrarse con la nada, y es aquí donde el nihilismo tiene su raíz. Que el asesinato sea suicidio revela el límite de la calculabilidad, y el límite del cálculo revela al sujeto, que no es el mismo que el individuo. Éste calcula y —como individuo o como grupo— defiende sus intereses particulares. La persona en cuanto sujeto defiende sus intereses también, pero lo hace en la intersubjetividad establecida por el criterio según el cual la amenaza a la vida del otro es también amenaza para la propia vida, aunque calculablemente no haya el más minúsculo criterio

para sostener eso. Si el otro no puede vivir yo tampoco puedo, por lo que nunca se puede imaginar un sujeto solo —Robinson es individuo y nada más que eso. La subjetividad irrumpe en la individualidad, es el Mesías que está siempre a la vuelta de la esquina (Walter Benjamin). La subjetividad es una identidad con los otros, pero una identidad mediada por la relación vida-muerte del otro y mía. Que el asesinato es suicidio resulta ser un postulado de la razón práctica y probablemente el único.

En el bien común se hace presente este sujeto. La persona en cuanto sujeto defiende su interés como bien común. Por eso el bien común es histórico, no un conjunto de normas fijas preestablecidas. Si África se abandona, como sujeto sé que eso me afecta a mí y a mis hijos, aunque no sé cómo. Si me solidarizo, defiendo no sólo a los africanos sino a mí también. Calculadamente, una afirmación como ésta no tendría sentido. Pero no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto, lo cual no se puede sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque al reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Esta intersubjetividad del sujeto —no entre sujetos sino de todos en cuanto sujetos— es el ser que cayó en el olvido del ser. Es un ser para la vida, no un ser para la muerte.

Anthony de Mello cuenta una anécdota (según Carlos G. Vallés. 1987. *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Sal Terrae. Santander): Un monje de la India que vive de lo que la gente le regala como limosna un día encuentra en su camino una preciosa joya. Como le gusta mucho la mete en su bolsa, en la que guarda lo que la gente le regala. Y sigue con su vida. Tiempo después, otro monje le pide ayuda porque no consiguió limosna y está pasando hambre. El monje abre su bolsa y le da del arroz que le queda, pero en ese momento el segundo monje ve la joya y se la pide, a lo que el poseedor la saca, la mira y la entrega. El monje receptor la agradece y se marcha pensando que podrá vivir en abundancia durante el resto de su vida. Pero al día siguiente regresa donde el generoso monje y le devuelve la joya, y a la pregunta de por qué, manifiesta: «Quiero que me des algo que tiene más valor».

El primer monje le responde que no posee nada más, y le interroga: «¿Qué quieres de mí, entonces?». «Quiero que me regalés aquello que te hizo posible regalarme la joya», le contesta el monje insatisfecho.

La referencia a ese «aquello» es lo que hace posible la vida humana. Ninguna validez de valores ni, por tanto, de los derechos humanos es posible si no volvemos a descubrir la referencia a ese «aquello», que es la joya de la cual se trata. Descubrirla no es solamente una virtud, es a la vez condición de posibilidad de la propia supervivencia humana. Es el punto de Arquímedes que Arquímedes no encontró. Eso implica una conversión, no a Dios sino a lo humano —lo que no excluye la conversión a Dios, pero el criterio para saber si uno se ha convertido a Dios o no es lo humano.

Llevando nuestra situación al extremo, sin pensar todavía las mediaciones necesarias, estamos de nuevo frente a la apuesta de Pascal, que es la apuesta por la vida y por la felicidad. Tenemos que elegir: el coliseo o la joya.

## LA MANO INVISIBLE DEL MERCADO SE CIERNE SOBRE NATURA

El concepto *interés general* apareció en el siglo XVIII cuando Adam Smith formuló su teoría del mercado como la teoría de una armonía preestablecida por un automatismo del mercado que llamó *mano invisible*. Tal concepto sigue dominando hasta hoy el pensamiento burgués sosteniendo que el mercado es tendencialmente una *sociedad perfecta* que por su propia inercia crea una armonía entre la persecución del interés propio en los mercados y el interés de todos expresado como interés general. Esa teoría, siendo una teoría de los efectos indirectos de la acción medio-fin, sostiene que ésta desarrolla, a través del mercado y como efecto indirecto y no intencionado, aquella armonía de intereses. Para contestar esta teoría —que es de carácter mítico— hace falta recurrir a un análisis de estos efectos indirectos de la acción humana directa.

Todas nuestras acciones —vistas como acciones medio-fin— tienen efectos indirectos que muchas veces son efectos no intencionales. En la teoría económica se les llama efectos externos y son el subproducto de una acción dirigida al logro de un fin realizable en términos técnicos que a la empresa que lo persigue le deja ganancias. Cuando se construye refrigeradoras de determinado tipo técnico, aparecen gases cuyo efecto indirecto es la destrucción de la capa de ozono que protege a la Tierra de determinados rayos del sol dañinos para la vida. Cuando se tala bosques para ganar tierras agrícolas, como efecto indirecto se elimina las fuentes más impor-

tantes del oxígeno del aire. Cuando en los Alpes de Europa se construye canchas de esquí eliminando bosques de protección que obstaculizaron la formación de las avalanchas de nieve, el efecto indirecto es el aumento de éstas. Cuando el agua usada resultante de ciertas actividades productivas es depositada en los ríos, el efecto indirecto es el desequilibrio de los ecosistemas fluviales. También, cuando se renuncia a las políticas de empleo y de desarrollo económico y social en función de la actual política del mercado total, el efecto indirecto es la exclusión de grandes partes de la población y la socavación de las relaciones sociales en general.

Estos efectos indirectos dañinos se originan usualmente de manera no intencional; se ignora lo que serán los efectos indirectos de determinadas acciones orientadas por el cálculo medio-fin. Y, también, cuando los efectos indirectos parecen relativamente insignificantes, muchas veces se desconoce que su generalización los convierte en amenazas globales. Talar un bosque no amenaza de por sí la producción de oxígeno en el mundo, pero la generalización de la tala de bosques hace aparecer la amenaza global, a partir de la cual se produce la crisis global del ambiente.

Sin embargo, en el curso del tiempo estos efectos indirectos de nuestra acción llegan a ser concientes. Llegamos a saber que las amenazas y las crisis globales son subproductos o efectos indirectos de nuestras acciones calculadas en términos de un cálculo medio-fin fragmentario. En este caso hace falta asumir posición frente a estas amenazas globales que han surgido y que podemos ubicar en sus causas. De efectos no intencionales se transforman en efectos conocidos y concientes.

Las posiciones que se toma frente a estos efectos indirectos que ahora aparecen como amenazas globales con sus crisis globales respectivas —crisis de exclusión de la población, de las relaciones sociales mismas y del ambiente— son muy variadas. Se puede llamar a enfrentarlas, a aceptarlas o inclusive a provocarlas intencionalmente. Cuando hoy se cobra despiadadamente la deuda externa del Tercer Mundo se trata de una acción directa que tiene como efecto indirecto hacer imposible a estos países una política de desarrollo para insertarse autónomamente en el mercado mundial; se

quiere impedir el desarrollo de estos países sin decirlo, por eso se habla solamente del cobro de la deuda como algo absolutamente necesario. Inclusive se puede celebrarlas, como lo hace Schumpeter cuando habla de la *destrucción creadora*, siguiendo a Bakunin que ya había celebrado la violencia anarquista como fuerza destructiva creadora, celebración que explica la mística de la muerte tan en boga hoy especialmente entre los ejecutivos de la gran empresa, de lo cual es buen indicador el gran éxito entre ellos de los libros de Cioran.

Obviamente, lo intencional y lo no intencional no coincide con lo directo y lo indirecto. No toda acción intencional es acción directa y la acción directa no revela necesariamente la intención del actor. Los efectos indirectos de la acción directa pueden ser benévolos. La acción en el mercado puede promover acciones complementarias de otros, y la acción común puede llevar de una manera indirecta e incluso no intencional a la incentivación mutua de un desarrollo de fuerzas productivas. Sobre este hecho fue construido el mito de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado, mito que resulta de la negación de la existencia de los efectos destructores indirectos de la acción eficiente en el mercado. Sin embargo, el problema del bien común aparece con los efectos indirectos destructivos. Es propiamente el campo de la ética en cuanto no sea ética funcional de instituciones como el mercado, sino una ética de la afirmación de la vida.

Los efectos indirectos destructivos están hoy en la raíz de las amenazas globales: la exclusión, la destrucción del ambiente y la socavación de las relaciones sociales hoy penden como amenazas globales sobre nosotros.

Al seguir el sistema actual sin frenos aparece una argumentación muy engañosa. Es el argumento del cálculo del límite de lo aguantable. Se hacen entonces preguntas que al final resultan puramente retóricas: ¿Hasta dónde podemos seguir con la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización sin que el sistema mismo o la propia naturaleza se extingan? ¿Hasta dónde podemos llevar la exclusión de la población sin que se pierda la gobernabilidad del sistema? ¿Hasta dónde podemos llevar el calentamiento de la

Tierra sin que las catástrofes naturales nos alcancen absolutamente a todos? ¿Hasta dónde podemos llevar la explotación del ser humano y de la naturaleza sin que haya colapso global? Estas preguntas nos indican ese cálculo del límite de lo aguantable. Se cree entonces que se puede seguir hasta llegar a ese límite para luego siempre moverse a lo largo de la línea imaginada del límite de lo aguantable. Nunca aparece cuestionado el sistema o su estrategia.

Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology, describe en una entrevista lo que es este cálculo de lo aguantable. Después de constatar que «los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases —y la han ganado», afirma este cálculo: «Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más... Estoy convencido de que los seres humanos normalmente solo aceptan las necesidades cuando entran en crisis» («Spiegel-Gesprach mit US-Okonom Lester C. Thurow», en *Spiegel* 40, 1996: 146)

Es el cálculo que se hace con los seres humanos, las relaciones sociales y con la naturaleza. Todo se pone a prueba. Aparecen títulos en los periódicos como «¿Cuánto deporte aguantan los Alpes?» o «¿Cuánto mercado aguanta la democracia?». Pero lo peor de lo que se dice no está en el cinismo de la postura sino en la misma pretensión del cálculo.

Todos los cálculos son aparentes, porque el mismo cálculo del límite de lo aguantable es imposible. No se puede saber este límite sino después de haberlo franqueado, pero entonces ya puede ser tarde para reaccionar. Especialmente en cuanto a la naturaleza, el límite de lo aguantable es un punto de no retorno, pasado el cual ya no se puede volver, porque los procesos destructivos se hacen acumulativos y automáticos. Y se suele pasar tal punto sin saberlo, llegando a saberlo solamente tiempo después.

Meadows, el autor principal de *Los límites del crecimiento* (informe al Club de Roma, de 1972), a la pregunta de si no querría realizar otro estudio de repercusiones parecidas respondió: «Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido



que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado de la ventana» (*Der Spiegel* 29, 1989: 118). Lo que significaba que, según Meadows [el cual, sin embargo, muy poco después efectuó y publicó otro estudio similar: *Más allá de los límites del crecimiento* (1991)], ya se había pasado el punto de no retorno en cuanto a la destrucción del ambiente. La conclusión correspondiente era, entonces, que ya no se podía hacer nada, lo que a la vez significaba que se podía seguir sin preocupaciones porque el resultado sería el mismo —se siguiera con la destrucción rampante o se buscara salidas.

Pero, de hecho, no se puede saber si ya se ha pasado el punto del no retorno, lo que demuestra, solamente, que el cálculo del límite de lo aguantable es un simple pretexto para seguir destruyendo sin mayores preocupaciones. Antes de llegar al punto de no retorno se sigue porque todavía no se ha llegado; y después de llegar se puede igualmente seguir porque el resultado catastrófico ya no se puede evitar de ninguna manera.

El cálculo del límite de lo aguantable es un cálculo de suicidas. Pero este cálculo pretendido subyace a la actual estrategia de acumulación de capital seguida por el sistema mundial con el nombre de globalización. Tal estrategia está en la raíz de las grandes crisis globales de hoy —exclusión, crisis de las relaciones sociales, crisis ambiental—, produciéndolas como subproductos y como efectos indirectos. El cálculo del límite de lo aguantable es una simple cortina de humo que oculta la irresponsabilidad de aquéllos que la imponen al mundo entero. Se trata de una irresponsabilidad suicida. Inclusive, es posible y hasta probable que hoy el suicidio colectivo de la humanidad sea parte —concientemente asumida— del cálculo del límite de lo aguantable por parte de los responsables del proceso, lo cual acaso se mostró en la recientemente efectuada Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático, en Holanda.

La resistencia a esto tendría que ser conciente de que las crisis globales actuales son efectos indirectos de la actual estrategia de acumulación, que es llamada globalización. Ninguna solución para

las crisis globales es posible si no logra cambiar esta estrategia de acumulación; ningunas razones morales son suficientes para enfrentar estas crisis; para esto hace falta un cambio del mismo sistema de acumulación de capital y de su estrategia.

Un mundo hecho global está amenazado por los efectos de la estrategia de capital seguida por estos *globalizadores* que destruyen el globo. El carácter global de la Tierra se opone a esta estrategia llamada globalización, y ésta no toma en cuenta el carácter global de aquélla, por lo cual la destruye. Se trata de cambiar esta estrategia para poder conservar la Tierra, que llegó a ser Tierra global. Cumplir con esta tarea hoy significa asegurar el bien común.

## EL CÁLCULO DEL LÍMITE DE LO AGUANTABLE Y LA ÉTICA DE LA BANDA DE LADRONES

En un momento de rabia, Calígula, emperador romano y uno de los peores déspotas de la historia, exclamaba: «Quisiera que el pueblo tuviera un solo cuello, para cortarlo». No pudo hacerlo, y si lo hubiera hecho su régimen habría terminado, hubiese sido un suicidio. Todo su poder residía en el poder sobre la gente, sin la cual no hubiera habido más poder. La condición para que todo sea lícito no es —como lo afirmaba Dostoievski— el descreimiento en Dios, sino la disposición al suicidio. Calígula puede cortar el cuello de todos sólo a condición de que acepte su suicidio. No estar dispuesto al suicidio crea límites hasta al despotismo más extremo, los cuales el déspota debe conocer y respetar para que su despotismo dure.

Si llamamos ética a las prohibiciones para el poder, entonces hay una ética del déspota que nace de las propias condiciones de la existencia del despotismo. Se trata de una ética que nace del cálculo de los límites de lo aguantable. El déspota puede hacer lo que quiera solamente dentro de los límites que le impone lo aguantable de parte de los dominados, límites dados no sólo por el peligro del levantamiento de éstos sino también por el riesgo de que ellos no puedan reproducir sus vidas a causa del trato duro recibido. Por eso el cálculo de los límites de lo aguantable nace con el despotismo y es un cálculo despótico. Lo cual se puede invertir: donde aparece el cálculo de los límites de lo aguantable hay un déspota que lo realiza.

La idea de la autolimitación de cualquier despotismo por el cálculo de las condiciones de su propia posibilidad como despotismo aparece muy temprano, pero no como ética del déspota, sino como ética de la banda de ladrones. El primero que habló de ésta fue Platón, que dio un argumento sencillo y basó toda su ética en éste. Aunque no se quiera y no se reconozca ninguna ética, jamás se puede prescindir de ella, inclusive la banda de ladrones la necesita; éstos roban y matan pero con eso no niegan la ética, sino solamente la restringen. Para que la banda de ladrones pueda funcionar eficientemente tiene que asegurarse «lealtad» interna. Platón desarrolla a partir de este argumento toda su ética de la polis griega, que, según él, funciona sobre la base de la ética de ladrones. No descubre ninguna otra ética.

El argumento hizo historia. Aparece con mucha regularidad en los pensadores posteriores hasta —inclusive— Adam Smith, que considera toda ética de la empresa capitalista a nivel de la ética de la banda de ladrones. Pero aparece igualmente en los evangelios y en San Agustín, y también en Tschuang-Tse, el filósofo chino taoísta que vivió unos 200 años a.c.

Sin embargo, la ética de ladrones va cambiando su lugar según el enfoque del pensador respectivo. En Platón y Adam Smith es el paradigma de toda ética: el hecho de que la ética que ellos proponen sea una ética que inclusive vale para la banda de ladrones es una prueba de que es la única ética válida. En cambio, Tschuang-Tse, los evangelios y San Agustín denuncian la ética vigente en sus sociedades respectivas como una ética de la banda de ladrones, contraponiendo a ésta una referencia de juicio que les permite denunciarla. Es el tao en Tschuang-Tse, el reino de Dios en los evangelios y la ciudad de Dios en San Agustín.

Esta referencia aparece en los evangelios en la escena de la purificación del templo. En los evangelios sinópticos Jesús denuncia al templo como «cueva de ladrones», es decir, como institución regida por la ética de los ladrones; en el evangelio de Juan lo denuncia como «casa de comercio» (emporio) —en el contexto ésta es lugar en el que rige la ética de los ladrones. Frente a estas cuevas de ladrones Jesús pone el reino de Dios. Esta referencia, que está en el

origen del pensamiento del bien común como surge en la Edad Media, es eliminada en la sociedad burguesa y sustituida por el interés general, como lo desarrolla Adam Smith. No sorprende, entonces, que éste vuelva a la posición de Platón según la cual la ética de los ladrones es la referencia de toda ética válida, lo cual a su vez lo lleva a plantear una paradoja: si todos se guían por la ética de los ladrones el interés general como interés de todos está mejor guardado y resulta una armonía preestablecida producida por los ladrones. Con eso Smith desemboca en el cálculo del límite de lo aguantable, que explícitamente se expresa en su teoría del salario, que es una teoría asesina de acuerdo con la que el equilibrio en el mercado de trabajo es asegurado por la muerte por hambre de los trabajadores sobrantes y sus familiares. Esta ética de la banda de ladrones es bien tratada en *El Padrino* (película basada en la novela de Mario Puzo), donde el jefe de la banda se preocupa por la vigencia de la ética dentro de ésta porque sabe que es condición de su eficacia. Dentro de ella no se debe asesinar ni robar y hay normas para el trato a las víctimas: se cobra *protection money* a ciertas empresas según el cálculo del límite de lo aguantable —que sea lo más alto posible respetando el límite de lo aguantable de la empresa víctima.

En las ciencias, y en especial en la filosofía, con Adam Smith termina la discusión sobre la ética de la banda de ladrones. Cuando Bobbio se refiere a la posible diferencia entre la banda de ladrones y el estado, reduce el problema a la discusión de la legitimidad de ellos, y lo mismo hace Max Weber: ven el problema de la ética nada más como un problema metodológico de juicios de valor que se discute a nivel de juicios de gusto. Con eso, la discusión sobre la ética pierde su realismo. Inclusive la reivindicación de un bien común es tratada como juicio de gusto. Y esta negación a la discusión sería de la ética camufla un interés.

El argumento de Platón según el cual ninguna relación es posible sin una ética correspondiente sigue en pie. La ética no es un prescindible elemento decorativo de la vida humana, sino que es condición de posibilidad de ésta y, entonces, hace falta discutirla. Pero de Platón y de la discusión posterior sobre la ética de ladrones surge otro resultado: la sociedad que no introduce una ética del bien

común cae necesariamente en una ética cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones; esa sociedad no deja de tener ética sino que su ética llega a ser la de la banda de ladrones. Esto demuestra que la sociedad burguesa dejó de reflexionar sobre la ética en términos de una condición necesaria de toda convivencia humana y pasó a las discusiones sin sentido sobre juicios de valor para ocultar su ética vigente, porque quiere esconder que estamos viviendo una sociedad cuya ética tiene como paradigma la ética de la banda de ladrones.

Por eso el problema no es la disyuntiva entre no tener ética y tenerla, ni entre orden y caos, ni entre institución y anomia, sino entre sociedades que reducen su ética a la de la banda de ladrones y sociedades que someten a las bandas de ladrones a una ética del bien común. Efectivamente, nuestra sociedad de la estrategia de acumulación llamada globalización no se puede entender sino a partir del paradigma de la banda de ladrones. Hoy ya todo funciona en estos términos y se entiende bien lo que pasa si se lo interpreta a partir de la ética de la banda de ladrones. Pero esta reducción de la ética a la ética de la banda de ladrones nos destruye al transformarse en la lógica dominante de nuestra sociedad, produciéndose como efecto indirecto las crisis globales de exclusión, la socavación de las relaciones sociales y la crisis ambiental, fenómenos que en nombre del bien común debieran enfrentarse reformulando el conjunto de la estrategia de acumulación de capital —como condición de posibilidad de encontrar soluciones realistas.

El bien común hoy no es copia del bien común como anteriormente se pensaba. Hoy surge por la exigencia de dar respuestas a las crisis globales resultado de los efectos indirectos del sistema que nos domina. Para evitar el enfoque del bien común el sistema actual promete cielos mientras produce y legitima infiernos. Si no la enfrentamos, la lógica del sistema se realizará y ella es Calígula, que quería que el pueblo tuviera un solo cuello: para cortarlo. A diferencia de entonces, ahora el mundo es global y el pueblo y la naturaleza sí tienen un solo cuello. La banda de ladrones está convirtiéndose en una banda de *calígulas* que quieren cortarlo aunque eso signifique su suicidio.

## **ÉTICA DEL BIEN COMÚN VERSUS ÉTICA DE LADRONES**

La supervivencia de la humanidad se ha transformado en un problema ético. La reducción de toda ética a juicios de valor ha dado cancha libre a la destrucción del ser humano y de la naturaleza. La reducción de la ética a juicios de valor supone que la ética es una pura decoración de la vida humana, de la cual también se puede prescindir. Hemos prescindido de la ética y nos enfrentamos a la autodestrucción. La calculamos bien y la llevamos a cabo con eficacia. Cortamos la rama sobre la cual estamos sentados y estamos orgullosos de la eficiencia con la cual lo hacemos.

Esta ética, hoy, parte de algo de lo que éticas anteriores no partieron y de lo cual probablemente no podían partir. Se trata de los efectos indirectos de la acción directa. Que hoy la ética tenga que partir de estos efectos es un resultado de la propia globalización del mundo. Al ser ahora la Tierra global, la acción directa produce efectos indirectos de los que se derivan amenazas globales. Hoy la ética tiene que asumir estos efectos indirectos, de lo que resulta una ética del bien común diferente a las éticas del bien común anteriores.

La acción directa se constituye por decisiones fragmentarias y particulares de producción y consumo, de investigación empírica y desarrollo y aplicación de tecnologías. Todas éstas son acciones medio-fin, calculables en términos de costos-beneficios, coordinadas por relaciones mercantiles y cálculos correspondientes de efi-

cacia (ganancias, tasas de crecimiento del producto). La modernidad (en todas sus formas: lo que incluye al socialismo histórico) ha reducido lo más posible la acción humana a este tipo de acciones directas. Medida así, la racionalidad de la acción directa se juzga a partir del logro del fin fragmentario, calculando los medios por sus costos. Como los medios son fines de otras acciones directas, aparece un circuito medio-fin en el que todas las relaciones medio-fin están interconectadas por acciones directas fragmentarias.

Toda acción directa conlleva efectos indirectos que pueden ser positivos: un proceso de producción puede repercutir sobre otro fomentándolo en alguna de sus condiciones —las propias relaciones mercantiles pueden conllevar tales efectos indirectos positivos en cuanto propician incentivos a la producción, al intercambio de productos y a su abaratamiento. Pero los efectos indirectos tienen también otra cara, la de su destructividad. Cada producción conlleva una destrucción, cada persecución de un incentivo mercantil conlleva una destrucción de razones humanas para vivir en convivencia. Para producir un mueble de madera hay que destruir un árbol; para producir determinados refrigeradores hay que soltar determinados gases contaminantes a la atmósfera. Éstos son efectos indirectos de la acción directa que se acumulan tanto más cuanto más se hace redonda la Tierra; cuanto más la acción directa se desarrolla —algo que hoy, demasiado pronto, se llama progreso— tanto más la Tierra se globaliza. Por tanto, los resultados de los efectos indirectos se acumulan y aparecen las amenazas globales de la exclusión, de la socavación de las relaciones sociales y de la crisis del ambiente. Deja de haber contrapesos naturales en cuanto que ahora toda la naturaleza, sea virgen o sean lugares de radicación de la población excluida, está expuesta a este tipo de acción directa fragmentaria. El resultado es la amenaza para la propia supervivencia de la humanidad.

Hace falta una nueva ética. Pero no son las normas éticas las que están en cuestión, no se trata de nuevos mandamientos. Éstos ya los tenemos: no matar, no robar, no mentir. Mas estas normas han sido reducidas a éticas funcionales de un sistema que se desempeña casi



exclusivamente sobre la base de la racionalidad de las acciones directas y, por tanto, fragmentarias. Con eso han sido reducidas a las normas del paradigma de la ética de ladrones. Las éticas funcionales respetan estas normas para violarlas: matarás, robarás, mentirás. Las invierten.

Si queremos comprender esta inversión tenemos que recurrir a los efectos indirectos de la acción directa. Por medio de estos efectos indirectos las normas se convierten en su contrario. En la acción directa exigimos respetar esas normas, convirtiéndolas en éticas funcionales como la del mercado. Pero, al no hacer entrar en el juicio ético los efectos indirectos de esa misma acción, llevamos a cabo un gran genocidio de la población y una gigantesca expoliación del mundo. La propia ética funcional promueve estos genocidios al pasar por encima de los efectos indirectos de esa misma acción, guiada por las normas éticas tan apreciadas. La misma ética funcional se transforma en un imperativo categórico de: matarás, robarás, mentirás.

Por eso no se trata de cambiar las normas, sino de hacerlas efectivas frente a los efectos indirectos de la acción directa. Entonces descubrimos que es asesinato contaminar el aire. Es robo despojar a la población de sus condiciones materiales de existencia y destruir a la naturaleza. Es mentira presentar este sistema de expoliación como progreso. Son asesinatos y expoliaciones y mentiras promovidas por la propia ética al ser reducida a la ética funcional del sistema de la acción directa. El problema, pues, no es discutir las normas y preguntar cómo se puede justificar filosóficamente su validez; el problema es su reducción a una ética ajustada al paradigma de la ética de la banda de ladrones.

Introducir hoy los efectos indirectos de la acción directa en las normas, que inclusive la banda de ladrones promueve, transforma la ética de la banda de ladrones en una ética del bien común. Las normas como normas formales no permiten distinguir entre estos dos reinos de la ética. Por eso resulta que la ética del mercado es sencillamente la universalización de la ética de la banda de ladrones. Los efectos indirectos de la acción recién revelan el contenido material de la ética formal. Enfrentarlos es exigencia del reconoci-

miento del ser humano como sujeto vivo concreto. Los efectos indirectos muestran los caminos necesarios de este reconocimiento.

Por eso es importante no considerar esos efectos indirectos como no-intencionales, aunque muchos de ellos efectivamente lo sean. La pregunta por la intencionalidad no es la pregunta decisiva. En cuanto tales efectos se hacen notar, se toma conciencia o se puede tomar conciencia de su carácter de efectos indirectos, dejando entonces de ser no-intencionales y pasando a ser indirectos conscientes. Ciertamente cobran relevancia moral apenas cuando han sido reconocidos así. Su relevancia moral no se puede expresar suficientemente por la referencia a la intencionalidad de la acción. Que la acción tenga intenciones, malas o buenas, es un simple presupuesto para poder hablar de acción. Que la acción, como acción social, implique siempre y necesariamente la ética formal de parte de aquéllos que actúan en común, y como su condición de posibilidad, es algo obvio. Pero la acción no puede ser éticamente responsable si no se hace responsable de los efectos indirectos que lleva consigo. Ésta es la dimensión de responsabilidad de la acción que distingue la ética del bien común de la ética funcional, que siempre tiene como su paradigma la ética de la banda de ladrones.

Pero esta responsabilidad es social, la sociedad tiene que hacerla vigente, no puede ser simple ética privada. Por ser condición de posibilidad de la vida humana la sociedad tiene que defenderla, y no puede admitir la orientación de la acción directa por simples criterios formales. La sociedad debiera transformarse de una manera tal que la ética del bien común, que es una ética de responsabilidad, pase de lo deseable a lo efectivamente posible.

## DERECHO A VIDA DECOROSA O INSOSTENIBILIDAD DE LA VIDA

La exigencia del *socorro a la manutención* para que todos logren una *vida decorosa*, expresado como un *derecho natural* por Tomás de Aquino, suele ser interpretada como un juicio de valor que mezcla ilegítimamente juicios de hecho y juicios de valor. La referencia que hace Max Weber a eso, después de criticar la supuesta confusión entre esos niveles, es paradigmática: «Esto sucede con la 'idea' del 'socorro de manutención' y de muchas teorías de los canonistas, en especial de Santo Tomás, en relación con el concepto típico-ideal empleado hoy con referencia a la 'economía urbana' de la Edad Media, al que antes aludimos. Ello vale más todavía para el famoso 'concepto fundamental' de la economía política: el '*valor económico*'. Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale 'objetivamente', esto es, de un *deber ser*, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el '*valor*' de las mercancías *debe* estar regulado por determinados principios de '*derecho natural*', ha tenido —y tiene todavía— incommensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no sólo de la Edad Media» (Weber, Max. 1958. «La '*objetividad*' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» [1904], en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu. Buenos Aires: 84).

Sabiendo quién es Tomás —aristócrata, profesor de la universidad de París en el siglo XIII e intelectual lúcido— imaginemos los

pasos de su argumentación sobre el derecho natural del *socorro a la manutención*:

1. Tomás sabe que para seguir vivo tiene que comer y vestirse, y como se da cuenta que lo que come lo producen los campesinos y lo que viste lo tejen los tejedores, concluye que si unos y otros no comieran ni vistieran él tampoco podría hacerlo. Ciertamente, esta conclusión no contiene ningún juicio de valor sino que es un simple juicio de hecho. La preocupación de Tomás por que los campesinos y los tejedores tengan para vivir no se basa en valores, sino en la consideración del hecho de que la propia vida depende, en su condición de posibilidad, de la vida de esos otros. Lo que está como supuesto es solamente la división social del trabajo, que no puede funcionar sin que cada productor tenga para vivir él también. Se trata de un juicio de hecho respecto de la vida humana. Contiene una exigencia al sistema, exigencia producida por hechos: plantea un deber, pero no aparece ningún juicio de valor en el sentido de Weber, sino que se trata de un deber que debe cumplirse para que el sistema de la división social del trabajo funcione. Pero el juicio es válido solamente si todos quieren seguir viviendo (quien está dispuesto al suicidio no necesita más de los otros y se pone por encima de esos hechos, anulándolos); de lo contrario, los hechos en que se basa el juicio dejarían de serlo.

2. Pero Tomás no concluye solamente que todos los participantes en esta división social del trabajo deben poder vivir, sino que insiste en que deben tener una vida decorosa, la cual para él no significa que todos tengan el mismo nivel de vida, sino que aquella es dependiente del estado social en el cual cada uno se encuentra: el campesino tiene que comer, pero de ninguna manera tan bien como el aristócrata. Se trata de un marco de variabilidad en el que el que menos tiene tenga todavía suficiente. Tomás establece un principio: hay valores superiores e inferiores (por ejemplo, él, como aristócrata y catedrático, sirve a valores superiores, mientras el campesino, produciendo alimentación, sirve a valores inferiores), pero ningún valor superior puede jamás ser realizado sacrificando algún valor

inferior. Con eso relativiza la jerarquización de los valores, declarando precisamente los valores inferiores como última instancia de la realización de los valores superiores, de donde resulta que la vida decorosa de todos está encima de cualquier valor superior, lo cual él lo resume así: *gratia saponit naturam* (la gracia presupone la naturaleza).

Sin duda, para este nivel de suficiencia no hay criterios unívocos. Pero la exigencia de una vida decorosa también para aquél que con menos ingresos cuenta, tiene un sentido más preciso que se puede explicar con el concepto de *cálculo del límite de lo aguantable*. Visto desde el poder —y Tomás habla desde ahí— hay siempre la tentación de llevar al mínimo el abastecimiento de aquellos que no están en el poder. Desde el punto de vista del cálculo de la maximización de los ingresos de los poderosos, el abastecimiento de los otros tiene que ser lo mínimo necesario para que el sistema no quiebre: ese el cálculo del límite de lo aguantable. Pero se trata de un cálculo aparente, porque el límite de lo aguantable se conoce solamente cuando se le ha franqueado. La consecuencia es la convulsión, la crisis, la amenaza a la sostenibilidad de la vida humana y, por tanto, al sistema mismo.

La exigencia de una vida decorosa también para aquel que menos tiene, y que Tomás exige, corresponde a un principio de prudencia. Excluye la actuación en función del cálculo del mínimo de lo aguantable para exigir una vida decorosa para todos —aunque la precisa calidad de ésta quede dependiendo del estado social de cada quien. Es un principio de limitación del cálculo del poder, que emana de la misma lógica del poder en cuanto se somete a la exigencia de la sostenibilidad de la vida humana. Para que haya sostenibilidad de la vida humana y, por tanto, sostenibilidad de la propia sociedad debe haber orientaciones más allá del cálculo del máximo de poder y de la ganancia.

Tampoco en este caso se trata de ningún juicio de valor en el sentido de Weber, sino de simples juicios de hecho. Sin embargo, los hechos a partir de los cuales se juzga se constituyen a partir de la afirmación de la vida humana y, por tanto, de la exclusión del suicidio —en este caso del suicidio colectivo— del ser humano. Si

se aceptara el suicidio colectivo no habría ninguna razón objetiva para esta limitación del cálculo. Pero tampoco la exclusión del suicidio colectivo es un juicio de valor, sino es la propia afirmación de la realidad, que siempre frente al suicidio se desvanece.

Lo que afirmamos aquí de la vida decorosa de todos incluye la vida decorosa de la propia naturaleza externa al ser humano, la cual Tomás no menciona porque en su tiempo no era un problema.

3. Aparecen exigencias que se pronuncian en forma de valores —afirmando éstos—, cuya validez se establece *de por sí*, es decir, más allá de cualquier cálculo de ventajas, pero tales exigencias no resultan de juicios de valor, dado que no se pronuncian como deber, sino como necesidad de un deber. Para que haya sostenibilidad de la vida humana esos valores tienen que ser afirmados más allá del cálculo de lo aguantable, lo cual es un juicio de hecho, aunque desemboque en la afirmación de la necesidad de determinados valores de validez *de por sí*. No contienen un juicio moral, sino un juicio sobre la moral a partir de los hechos. El juicio moral aparece cuando se afirma que cada uno tiene que asumir moralmente esos valores, paso que ningún análisis científico puede dar, éste solamente puede afirmar que tal paso ha de darse para que la vida humana sea sostenible. Tomás, en efecto, pronuncia una exigencia en forma de valor, afirmando éste.

4. Que los valores deben tener una validez *de por sí* no implica necesariamente que se trate de valores absolutos, sino solamente significa que no pueden ser rechazados en nombre de algún cálculo de ventajas que desemboca siempre en el cálculo del límite de lo aguantable. Cuando los valores absolutos son expresados como normas entran en contradicción con los valores de validez *de por sí*, porque reducen los valores al cálculo. Normas absolutas destruyen la vida humana y frente a ellos aparece la afirmación de valores de validez *de por sí*, aunque también éstos necesitan mediación. Sin embargo, siempre son valores de la vida humana concreta, que incluye la vida de la naturaleza externa. Ellos constituyen los derechos humanos en

cuanto derechos de la vida humana. Efectivamente, Tomás plantea un valor con validez *de por sí*.

El resultado de esta argumentación coincide con lo que Tomás de Aquino presenta como derecho natural en relación con la justicia social, pero en *términos explícitos* no es su argumentación. La argumentación que estoy presentando es nuestra, y en términos explícitos aparece con la modernidad, pasando por tres etapas: (1) el método de derivación de la ética, que descubre David Hume y que pasa de éste a Adam Smith, pero que desemboca en la ética del mercado como ética única y, por tanto, como norma absoluta; (2) la crítica de parte de Marx, que transforma este método a partir de la orientación por la vida humana concreta, y (3) la crítica a Marx efectuada durante las últimas décadas a partir del concepto de la inevitabilidad de la institucionalidad, la cual se mantiene, sin embargo, en el marco del método descubierto por Hume, transformándolo otra vez y, por tanto, integrando las dos posiciones anteriores, con lo que la modernidad desemboca en la crítica de la modernidad.

Pero si la modernidad desemboca hoy en una postura en la que también desembocó el más grande de los pensadores del tiempo premoderno, la crítica que hace la modernidad —por lo menos desde Hume— al pensamiento anterior no puede ser totalmente cierta. Debe haber un marco común que todavía no vemos con claridad. Dejo planteada esta interrogante para la que no tengo una respuesta concluyente.





## LA REBELIÓN CONTRA LOS FINES EN NOMBRE DE LOS MEDIOS

Ha aparecido un gran circuito macrosocial que involucra a la naturaleza y está estrechamente vinculado con los derechos humanos en cuanto derechos de la vida humana. Es un circuito marcado por amenazas globales que no son más que los efectos indirectos de las violaciones de los derechos humanos que están en curso. Amenazas globales como la exclusión de una gran parte de la población, la subversión de todas las relaciones sociales y la destrucción ambiental. Estas violaciones son impulsadas por la política vigente de totalización de los mercados que opera en nombre de la eliminación de las llamadas distorsiones del mercado.

Desde la óptica de la lógica de mercados todas las medidas que podrían contrarrestar este proceso destructor son consideradas distorsiones del mercado. Y la eliminación de éstas es lo que produce el cataclismo de los derechos humanos que vivimos desde comienzos de los años ochenta. De la violación de los derechos humanos resultan las amenazas globales, mientras la misma política extremista de la eliminación de las distorsiones del mercado hace imposible contestar las amenazas globales que produce. La trampa de la globalización amenaza la existencia de la humanidad y también de la naturaleza externa a ella.

En *El hombre rebelde* Camus dice: «¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero quién justifica el fin? A esta cuestión que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los me-

dios». Pero la rebelión no es solamente de los rebeldes de Camus, sino que los medios mismos están rebelándose frente a los fines y el rebelde tiene que asumir esta rebelión de los medios: medios de producción. Medios de consumo, medios de comunicación, medios de transporte. A través de las amenazas globales se rebelan los medios frente a los fines, y el ser humano no tiene posibilidad de seguir viviendo si no responde a esta rebelión de los medios rebelándose él. Las amenazas globales —exclusión, subversión de las relaciones sociales, destrucción del ambiente— son la voz de los medios que se rebelan frente a los fines.

Los medios revelan el significado de los fines, pero la rebelión de aquéllos es pasiva y no crea, sino amenaza. La rebelión de los medios, que revela el significado de los fines, la experimentamos empíricamente, siendo al respecto paradigmática la bomba atómica, que como medio revela el hecho de que cualquier fin que se le impute es irracional dado que lleva a la muerte de todos: se trata de un arma nueva contrapuesta a las convencionales que, aunque perversas, difieren de aquélla en que tienen una racionalidad: permiten destruir al otro para reemplazarlo, permiten la victoria, permiten también enfrentar amenazas de posibles agresores. En cambio, la bomba atómica, una vez accesible para muchos, se rebela contra cualquier fin que se le pueda imputar. Y como ser humano no se puede asumir esta rebelión del medio, a no ser no usándolo, que es a lo que el medio obliga —siempre que el ser humano insista en su vida.

Por eso Camus, al reflexionar sobre los medios, llega a reflexionar igualmente sobre el suicidio. Para enfrentar al suicidio no hay que cambiar los fines sino decidir sobre los medios. Frente a la bomba atómica no hay que cambiar los fines por otros, sino controlar el medio. La rebelión de la que habla Camus es la única respuesta posible.

La ceguera en la persecución de nuevos medios está subvirtiendo los fines. Las vacas locas atestiguan una locura humana. La racionalidad de los fines se vacía cuando los medios para alcanzarlos los transforman en vehículos de la muerte. No se trata de elegir otros fines para los medios, sino de decidir sobre los medios indepen-

dientemente de los fines que les imputamos. Exclusivamente el juicio sobre los medios puede justificar los fines, pero lo puede nada más en la dimensión en que los fines no justifican los medios. No es en relación con los fines que hay que decidir sobre los medios, sino independientemente de los fines que se les imputa. Sólo medios justificables independientemente de los fines pueden tener fines racionales. Al juzgar sobre los medios no se juzga sobre fines, sino sobre la pregunta: ¿Tienen estos medios potencialmente fines?

Hay un solo criterio para contestar esta pregunta: ¿Es posible seguir viviendo en el caso de que tal medio se aplique? Evidentemente no se trata de lo que se llama juicio de valor, que es un juicio sobre fines, y las metodologías correspondientes (donde la autoridad máxima sigue siendo Max Weber) excluyen dogmáticamente el juicio sobre los medios anterior a los fines. En cuanto a estos juicios Weber hablaba despectivamente de ética de convicción (*Gesinnungsethik*), oponiéndole lo que él llamaba ética de responsabilidad. Pero resulta que ésta es una falsificación de monedas, es la ética de la máxima irresponsabilidad.

Este juicio sobre los medios es un juicio con arreglo a la racionalidad reproductiva. La rebelión de los medios es una rebelión que grita por la ausencia de la racionalidad reproductiva. Las amenazas globales (exclusión de la población, subversión de las relaciones sociales, destrucción del ambiente) son este grito. En cuanto a la última amenaza, Leonardo Boff habla del grito de la Tierra. Pero es un grito de ausencia. Solamente si es respondido por la rebelión del ser humano como sujeto de la vida humana puede haber creatividad humana. Mas esta rebelión tiene que ocurrir frente a los medios, juzgados independientemente de los fines que se les adjudique. Por eso tiene que ser una rebelión en nombre de la racionalidad reproductiva.

La bomba atómica es paradigmática. Una vez accesible para muchos, es un medio sin fines posibles a condición que excluyamos el suicidio, que no es un fin posible, porque elimina toda posibilidad de tener fines. Pero las otras amenazas globales revelan un hecho que transforma toda nuestra cotidianidad: que todos los medios, al generalizarse, subvierten la posibilidad de tener fines. Subvierten

la racionalidad de los fines en racionalidad aparente. Un árbol se puede cortar sin consecuencias globales, pero tal corta se transforma en amenaza global en cuanto la tala de bosques se generaliza. Eso vale para todos los medios independientemente de los fines que les podamos imputar. Si todo el mundo lograra la densidad del tráfico automovilístico que hoy hay en los países centrales, la biosfera quedaría destruida. La generalización de la civilización técnica en los términos de los países centrales destruiría la posibilidad de la vida humana. Los medios se rebelan. Cada una de las técnicas parece inocente, pero la acumulación de sus efectos en el curso de su generalización hace imposible la vida humana, por lo que no hay medios inocentes. Mas este juicio es un juicio sobre medios independientemente de los fines que les imputamos. Por eso, a este respecto, la discusión sobre juicios de valor es completamente irrelevante y oscurece solamente el juicio. Es un juicio de racionalidad reproductiva, es sobre la compatibilidad de los medios (medios para fines) a la luz de la posibilidad de la vida humana y, por tanto, de todos los seres humanos. Juzga sobre la posibilidad de los medios de tener fines, cualesquiera que sean.

Eso es la globalidad de la humanidad y de la Tierra como ha resultado en el último medio siglo. La estrategia de acumulación de capital surgida en la últimas décadas, y a la cual se da el nombre de globalización, se ha transformado en la peor de las amenazas globales que penden sobre nosotros. Trátase de una estrategia de acción basada en la legitimidad irrestricta de los medios en relación con fines que excluye el juicio sobre los medios independientemente de los fines que les podemos imputar, que excluye los juicios de la racionalidad reproductiva. Por eso ésta es una estrategia catastrofista, que elimina toda posible respuesta en nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado, paralizándose entonces la humanidad frente a las amenazas que aparecen, es una estrategia de suicidas.

La rebelión de los medios revela el hecho de que la racionalidad económica hay que asumirla frente a los medios y no frente a los fines y, entonces, se hace necesario asumir la racionalidad reproductiva. Toda humanidad futura tiene que basar su existencia y su posibilidad de vivir en su capacidad de enfrentar las amenazas globales que

surgen, y solamente puede lograrlo sometiendo todas las posibles estrategias de acumulación de capital a esta tarea. Una estrategia de acumulación de capital como la hoy impuesta con el nombre de globalización rechaza este sometimiento a las condiciones de posibilidad de la vida humana. La rebelión de la que hablaba Camus, que exige la justificación de los medios independientemente de los fines que nos pintan los utopistas de la estrategia de acumulación vigente, es la necesaria respuesta —en curso— a dicha estrategia.



## EL ABISMO DEL SUJETO

El sujeto vivo es abismo, pero es abismo lleno. El sujeto se hace sujeto por la afirmación de su vida, que tiene como su otra cara la afirmación de la vida del otro. De esta manera da contenido al abismo. La negación del sujeto no hace desaparecer el abismo, sino lo vacía. Entonces el sujeto explota. El abismo se llama *asesinato es suicidio*. Lo niega y lo tapa el: *si yo te derroto, soy yo*. Y revienta con el: *te asesino, aunque la consecuencia sea suicidarme*. Como sujeto vivo es el: *si tú eres, yo soy*. Es el sujeto del cual se trata.

El sujeto nace de una reflexión infinita del ser natural vivo. Comer del árbol del bien y del mal constituye la reflexión infinita, en la cual el ser humano se pone más allá de todo lo que es, para juzgarlo. Esta reflexión distingue al ser humano del animal. Es reflexión trascendental en el sentido de que no hay nada que no trascienda, por eso puede reconstituir todo. A partir de ella puede construir herramientas e instituciones. Sabe que es mortal: un ser natural infinito atravesado por la finitud y la muerte. Esta reflexión distingue al ser humano no solamente del animal, sino también de la máquina (no hay máquina inteligente, porque ninguna es capaz de hacer esta reflexión infinita). Y hace aparecer el abismo del sujeto, constituyendo la posibilidad del bien y del mal. Estamos pasando de la negación del sujeto a su explosión, en la cual él revienta contra sí mismo al afirmar la muerte.

La acción del sujeto se encuentra más allá de posibles motivos, entendiendo por motivos el origen específico de efectos específi-

cos; o sea, está más allá de la acción medio-fin, o de la acción motivada o, en general, la acción formal-racional. La acción del sujeto rompe con esta secuencia formal-racional, por lo que es gratuita. Mas la acción del sujeto no es otra acción que la acción formal-racional, sino su transformación subjetiva. Tiene un carácter de irrupción continua. Interrumpe la lógica de la acción formal-racional y la reorienta. Hace algo que a la luz de la acción formal-racional es irracional, algo que a la luz del determinismo es indeterminación. Sin embargo, vuelve a encontrarse con esta acción formal racional. Por eso es acto libre, pero de ninguna manera arbitrario.

Hay una racionalidad del sujeto que irrumpe constantemente en la racionalidad formal-racional, afirmando que *si tú eres, yo soy*. Pero el cálculo del éxito según la racionalidad formal-racional niega esta racionalidad del sujeto y sostiene su contrario: *si te derrotó, yo soy* —esclavos ellos, libres nosotros. Pero en esta su forma negada vuelve a afirmar la racionalidad del sujeto, aunque al revés. En la ideología del mercado: si todos tratamos de derrotar al otro —en la competencia— a todos nos va mejor: se realiza el interés general. Cada uno posterga su muerte dando muerte al otro. La negación del sujeto no escapa a la racionalidad del sujeto, pero la invierte. De esta manera, en nombre de la racionalidad invertida del sujeto reprime al sujeto mismo. Lo excluye, pero no desaparece. Vuelve como sujeto negado e invertido dentro de la acción formal-racional. En su consecuencia lo lleva a explotar. Cuanto más se totaliza la acción formal-racional como sistema, y cuanto más niega y excluye al sujeto, más se hace presente el hecho de que asesinato es suicidio. Cada vez se hace más corto el período entre el asesinato y el suicidio. Eso es resultado de la propia globalización del mundo: la bala que yo disparo al otro, atraviesa a éste, da vuelta a la Tierra y me alcanza en la nuca. Con el desarrollo técnico la velocidad de la bala va aumentando. Si ahora la respuesta no es el retorno del sujeto, éste vuelve en forma invertida de manera terrorífica: asesinar para suicidarse. Vuelve para asesinar, lanzándose al abismo abierto por medio del asesinato para suicidarse. El sujeto se invierte en un anti-sujeto.



La realidad resulta ser el *asesinato es suicidio*. Pero sigue ambivalente. Se le puede reconocer por el retorno del sujeto, pero también reventando el mundo al reventar este mismo sujeto, transformándolo en antisujeto. Este asesinato no tiene motivos. Es simple afirmación de la realidad por el asesinato. Yo soy, luego cometo el asesinato-suicidio. Se afirma la realidad como conjunto de todas las acciones formal-racionales y a través de ellas. Todo opera de manera formal-racional, pero la meta se escapa. De hecho no hay meta, aunque todo se siga moviendo en un circuito medio-fin.

Esta afirmación de la realidad por el asesinato no tiene motivos, pero ubica los motivos. Opera más allá de cualquier motivo. Los ubica en la carrera de muerte, ser para la muerte. Pero la afirmación de la realidad por la afirmación del sujeto vivo y concreto tampoco se guía por motivos. También ubica los motivos, pero lo hace en pos de vivir una vida, cuyo sentido es ser vivida. Apunta más allá de los motivos específicos: me rebelo, luego existimos. Estas posiciones ahora se enfrentan.

El nazismo era la afirmación de la realidad por el asesinato. Los motivos de Hitler para desatar la guerra eran puros pretextos. Quería la guerra y lanzarse al abismo abierto por el asesinato. Su suicidio era la culminación y ningún fracaso. Todo era un acto espiritual de una espiritualidad de la muerte, sin calcular ventajas. Gratuito. Y todo se hizo con una perfecta racionalidad formal medio-fin.

Parece que hoy vuelve esta espiritualidad de la muerte. Se apunta al todo, pero al hacer eso el todo se transforma en la nada. EU se sentía antes de los atentados como Aquiles sin talón. Con los atentados resultó que no lo era, pero ahora surge el proyecto de llegar a ser Aquiles sin talón de Aquiles. Es el proyecto del todo, que siempre resulta ser el proyecto de la nada. Es guerra total contra el terrorismo, que es guerra terrorista total. Es guerra que se desvincula de cualquier meta de guerra; sin «motivos» específicos; su motivo es la propia guerra. Es como la ganancia, cuyo motivo es hacer ganancia (todo se mueve en círculo). Cuando la guerra pierde todas las metas no cesa, sino que se hace total. Las metas proclamadas solo son pretextos para la guerra.

Se trata de algo frente a lo cual incluso el pensamiento conservador se distancia, porque éste entiende la guerra para lograr metas. Hasta en los años noventa del siglo pasado se hacía guerras para que subiera la bolsa; por lo menos aparentemente, la guerra se conformaba a la acción instrumental y formal-racional, y para el pensamiento conservador no había problemas. Pero cuando se hace la guerra para que viva la guerra aparecen las críticas. Este problema apareció ya en los años treinta en Alemania, cuando Hitler preparó una guerra para sustentar la guerra. Muchos conservadores, que lo habían aclamado en 1933, cuando asumió el poder, tomaron distancia, y algo parecido ocurrió en el plano internacional. El gobierno británico apoyó fervientemente al régimen nazi hasta el tratado de Munich de 1938. Los crímenes nazis no importaban en cuanto el régimen aparentemente perseguía metas de consolidación y de represión. Pero con el estallido de la guerra contra Polonia resultó claro que la Alemania nazi buscaba la guerra más allá de cualquier meta de guerra. Eso era algo que Churchill había notado ya mucho antes. La Alemania nazi buscó la guerra por el todo sin metas específicas. Eso se transformó en la guerra en pos de la guerra y al final en guerra en pos de la nada.

El ejército alemán cantaba durante la guerra: «Tiemblan los huesos podridos / Del mundo frente a la gran guerra / Rompimos las cadenas / Lo que para nosotros ha sido la victoria grande / Seguimos marchando / Hasta que todo se quiebre en pedazos / Porque hoy nos pertenece Alemania / Y mañana el mundo entero». Si hoy, en esta canción, cambiáramos el nombre Alemania por el de otro país determinado, estaríamos al tanto de lo que pasa.

Yo creo que el sistema de la estrategia de globalización está desembocando en eso. Se lanza como se lanzaron los nazis. Eso es irracional, pero es la irracionalidad de lo racionalizado. No hay argumentos y tampoco los conservadores los tienen. Esta irracionalidad es resultado de la propia racionalidad formal-racional. Los criterios formales de esta racionalidad se independizan y se vuelcan contra las raíces de la propia racionalidad formal. Las ganancias se hacen para hacer ganancias, el crecimiento económico se persigue para promover el crecimiento económico, la competencia se pro-

mueve para que haya competencia, y se llega a la cúspide cuando se hace la guerra para hacer la guerra. Siempre aparecen los motivos específicos junto con las metas específicas, pero se sustituyen por el todo para desembocar en la nada. Se trata de una irracionalidad que cumple con la racionalidad formal-racional en nombre de la cual partió (es la locura de Hamlet, que, aunque locura, *método tiene*).

Los atentados de Nueva York aceleraron este paso. La guerra de Afganistán ya se hace como guerra por la guerra. La guerra le tocó a ese país, pero bien hubiera podido tocarle a otro (no había pruebas —ni preocupación por conseguir las— para comprometer al gobierno de los talibanes con los atentados; tampoco había pruebas contra Bin Laden y Al Qaeda). Se bombardeó Afganistán usando pretextos; luego será Irak y ya se está anunciando otros países en nombre de un *eje del mal* —países canallas. La guerra se alimenta a sí misma.

La ganancia por la ganancia se transforma en guerra por la guerra. El puente es la bolsa y el complejo militar-industrial. Cuando hay guerra sube la bolsa, pero ésta sube porque el complejo militar-industrial aumenta sus ganancias. Sin embargo, la relación entre bolsa y guerra está cambiando. De la guerra para subir la bolsa se va a la guerra en pos de la guerra. Suba o no la bolsa la guerra se hace, erigiéndose ésta como un sujeto sustitutivo más allá del bien y del mal y adueñándose del complejo militar-industrial. Sigue la «esperanza» de que la bolsa suba como resultado de la guerra, pero la guerra ya no está «amarrada» por un cálculo de intereses. La paz se transforma en un período inevitable entre las guerras: para poder preparar la próxima guerra, que deja de guiarse por intereses tomando el poder. El complejo militar-industrial deja de ser el Señor, y ahora éste es la guerra.

El sujeto humano revienta. Estamos frente a un abismo que es el abismo del sujeto vaciado. Un mundo está por lanzarse a este sacro sepulcro. Somos devorados por el sujeto vaciado, que nos somete a sujetos sustitutivos. Es un mundo que desde hace décadas con los ojos abiertos se destruye a sí mismo al destruir las fuentes de las riquezas que está produciendo. Destruye la naturaleza, destruye al

otro excluyendo grandes poblaciones, destruye las propias relaciones sociales haciendo invivible la vida social, y da ahora un paso más. Lo que antes era efecto indirecto de la acción formal-racional es convertido en proyecto: la guerra para alimentar la guerra. A la violencia calculada de la acción formal-racional sigue ahora la violencia más allá de todo cálculo.

No hay vuelta a la violencia calculada. El capitalismo no responde automáticamente a alguna racionalidad de intereses, sea de personas, grupos o capitales. Desarrolla a partir del cálculo de intereses una dinámica destructora «desinteresada» que implica la dinámica del asesinato-suicidio. El cálculo de intereses va más allá de sí mismo para volverse contra sí mismo. Eso es el abismo del sujeto vaciado, que es anti-sujeto, al que desde muy lejos saluda Nietzsche, el pensador del anti-sujeto.

Tenemos que volver al sujeto vivo, que es la única instancia que puede llenar el abismo del sujeto. Todo sujeto sabe que asesinato es suicidio, por lo que puede elegir el asesinato para suicidarse. Pero puede también elegirse a sí mismo como sujeto vivo, como sujeto que no puede vivir si no asegura que el otro viva también, ubicándose esta posición más allá del cálculo de la razón instrumental. Esto lo hace desde la afirmación de la vida, y si no lo hace se invierte como anti-sujeto. «Yo soy solamente si tu también eres» —dice Desmond Tutu.

## ¿INSTINTO ASESINO PARA EL PROGRESO?

El concepto *instinto asesino* ha pasado al lenguaje con el que se interpretan los ejecutivos a sí mismos orgullosamente. Quien lo acuñó en 1991 fue Maucher, presidente de la multinacional suiza Nestlé, cuando dijo que quería ejecutivos con *instinto asesino* (*Killerinstinkt*) y *voluntad de lucha* (Spieler, Willy. «Liberale Wirtschaftsordnung - Freiheit für die Straken?», en *Neue Wege* September 2002. Zürich). Jack Trout, autor de *bestsellers*, amplió el concepto y creó el de *competencia asesina* (*Killer-Wettbewerb*) que, según él, es el ideal de la competencia (Ibid.).

Sin embargo, dirigida con instinto asesino, la Nestlé produce un chocolate muy sabroso y una leche para bebés especialmente sana. Entonces, ¿quien quiere el mal, produce el bien?

Algunos años antes de jactarse Maucher (en 1991) de su instinto asesino, la oposición suiza hizo una campaña contra Nestlé con el lema *Nestlé mata bebés*. Lo hizo porque esta empresa introducía su leche para niños en un país africano —donde tuvo mucha aceptación—, pero como resultado subió la mortalidad infantil: porque las madres creían en la propaganda que les prometía una leche sana para sus hijos, pensando que era entonces más sana que la leche materna. Les dieron leche Nestlé pero no tenían las condiciones para la higiene necesaria ni la información correspondiente, por lo que tal leche se transformó en un arma mortal.

Por supuesto, Nestlé declaró que era inocente: en los tarros de leche en polvo estaba descrito cómo usarla, y la compañía no tenía

nada que ver con el hecho de que las madres no supieran leer ni se dieran cuenta de las consecuencias de un uso inadecuado de ella. Nestlé, entonces, entabló un juicio por calumnia contra los responsables de la campaña en su contra, pero el juicio terminó sin culpables, estableciéndose, en su lugar, el compromiso de Nestlé de tener mayor cuidado en la distribución de la leche para niños y comprometiéndose a su vez los responsables de la campaña a renunciar al lema *Nestlé mata bebés*.

Evidentemente, el aumento de la mortalidad infantil como consecuencia del uso de la leche Nestlé era un efecto indirecto de la introducción de esta leche. Pero no era un efecto no-intencional, aunque tampoco era intencional. Nestlé mataba bebés, aunque sin intención. Pero si el efecto indirecto no era ni intencional ni no-intencional, ¿qué era? No era tampoco simple negligencia, era irresponsabilidad. Era el rechazo de hacerse responsable de los efectos indirectos de la introducción de su leche. Nestlé sostenía que no tenía que ver con esos efectos indirectos. Lo que Nestlé hizo era legal, pero mataba bebés.

Es igualmente evidente que solamente ejecutivos con instinto asesino son capaces de hacer lo que los ejecutivos de Nestlé hicieron. Y si sabemos que nuestras multinacionales tienen ejecutivos con el ideal del instinto asesino, entendemos lo que se hace con nuestro mundo. Pero entendemos también que todo es perfectamente legal.

Lo que Nestlé hizo con los niños lo hace toda economía con ideales neoliberales, y no solo con niños sino igualmente con adultos. Lo hace cuando produce hoy la exclusión de grandes partes de la mayoría, cuando destruye progresivamente la naturaleza, cuando produce la socavación de las relaciones sociales más simples. Sin embargo —al igual que como Nestlé declarara—, con esos efectos indirectos de su acción no tiene nada que ver. También es claro que todas las empresas necesitan ejecutivos con instinto asesino, sin el que no serían capaces de hacer lo que hacen. Pero cuando sabemos que lo cultivan, entendemos perfectamente lo que hacen.

No lo hacen de una manera no-intencional, pero tampoco lo hacen en todos los casos de manera intencional, aunque muchas

veces se puede sospechar que sí. Siempre lo hacen por medio de efectos indirectos de su acción directa y se declaran irresponsables de los desastres causados. Cada empresa necesita instinto asesino para enfrentar a las otras, y todas lo necesitan para ser capaces de destruir seres humanos, relaciones sociales y naturaleza —tal y como lo hacen.

El arma principal del instinto asesino es la ley del mercado, la eficiencia y la competitividad. Pero recurre a todas las armas en cuanto encuentra resistencias frente a los efectos indirectos que produce. Entonces mata violentamente y deja desaparecer en hoyos negros países enteros. ¿Quién duda de que detrás de las intervenciones humanitarias, los bombardeos de ciudades como Panamá, Belgrado, Bagdad y Kabul, está ese instinto asesino que se fomenta tanto en las elitistas escuelas de administración de empresas como en la formación de las tropas élite destinadas a producir los hoyos negros de los servicios secretos?

Hasta el término *derechos humanos* se está transformando en una clave para justificar el genocidio; casi ya no se puede usarlo sin una nota a pie de página que aclare que uno excluye su realización por «intervenciones humanitarias» y «justicia infinita». Hasta las escuelas de tortura se llamarán escuelas para el cumplimiento de la ley y para asegurar derechos humanos.

¿Hace falta instinto asesino para producir y distribuir el chocolate suizo tan sabroso y la leche de niños tan sana de Nestlé? Sí, en efecto. Como dice la ideología liberal, lo malo produce lo bueno. Gente con instinto asesino promueve lo bueno: chocolate, automóviles, computadoras, bombas atómicas y bacterias ántrax. Lo que sea, y siempre de buena calidad. Buenas bombas, a condición de que estén en las manos de los buenos. Y los buenos son nuestros ejecutivos con instinto asesino. Son buenos porque el instinto asesino los lleva a producir las cosas buenas.

Sin embargo, lo bueno que producen los ejecutivos con instinto asesino lo transforman en algo malo. Todo lo bueno lo transforman en arma mortal por medio de los efectos indirectos que producen y frente a los cuales declaran su irresponsabilidad. Mostrándonos lo bueno que producen —chocolates, automóviles, computadoras y

muchísimo más— nos destruyen la base de nuestras vidas: el ser humano y la naturaleza.

Lo malo que produce lo bueno hace también que lo bueno se transforme en algo malo. Como Mefistófeles, transforman lo malo en algo bueno, y como falsos *luciferos* transforman lo bueno en algo malo. Y están por terminar como Fausto, quien creía en la mentira de Mefistófeles, que es la mentira del instinto asesino. Fausto moría escuchando el trabajo de palas que seguía con la obra. Como estaba ya viejo y ciego, no se dio cuenta de que toda la obra construida sobre el instinto asesino de Mefistófeles estaba ya destruida por las gigantescas olas del mar y el ruido de palas venía de los sepultureros, que estaban cavando su tumba.

El chocolate de Nestlé no es malo, pero sí el instinto asesino de aquéllos que lo producen y distribuyen; ése nos está matando usando el chocolate y todos los productos buenos como arma. En cuanto se puede seguir negando la responsabilidad por los efectos indirectos destructores de la producción de todos los productos buenos, estos productos son transformados en armas mortales: armas del instinto asesino. Y cuanto más los apreciamos, peor.

Tenemos que volver a un mundo en que a aquéllos que sirven al instinto asesino se les considere asesinos, en vez de verlos como promotores mefistofélicos del progreso, porque el progreso que promueven se ha hecho mortal.



## DEMOCRACIA NO ES IGUAL A JUSTICIA

El mito de la democracia ha conducido a considerar como *valores democráticos* algunos que realmente no lo son. Se dice que «la democracia expresa aquellos valores y esfuerzos concretos que hacen de la existencia humana una existencia cada vez más digna, libre y solidaria», pero conocemos muchas democracias que no conducen a eso y más bien lo niegan. Hannah Arendt (1974. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. pp. 377-378) dice que «resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes». Y cuando EEUU invadió Granada se insistió en que la mayoría de la población de aquel país la apoyó, concluyéndose que estaba democráticamente legitimada: Eso es la democracia de la cual habla Arendt.

Entonces, ¿cuáles son los valores de la democracia? La teoría de la democracia hoy dominante es la de Schumpeter, Huntington, Downs y Hayek. Democracia allí es un sistema de dominación que hoy ha sido impuesto como tal. Es un mercado de votos que respalda el mercado de bienes y servicios. Elegimos a aquéllos que nos dominan. La democracia como se nos presenta hoy tiene mucho parecido con el mercado, y ambos tienen valores, éticas, pero son éticas de procedimiento; por tanto, éticas funcionales, que excluyen

violencia directa, robo y fraude. Democracia y mercado garantizan los derechos correspondientes a estas éticas, los cuales suelen llamarse derechos humanos y efectivamente corresponden a las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII (la declaración de EU y la de la Revolución Francesa). Reclamar frente a los fraudes el valor de la democracia tiene sentido, como también tiene sentido impugnar los fraudes en el mercado en nombre de la ética del mercado. Pero eso tiene poco que ver con los valores de la humanización de las relaciones humanas, que corresponden a derechos humanos más allá de las garantías del funcionamiento tanto de la democracia como del mercado.

Efectivamente, la historia de la democracia, que va muy unida a la historia del estado de derecho, nos muestra algo muy diferente: que la democracia de por sí (como por una especie de automatismo) no asegura los derechos humanos. La historia de las democracias «modelo» es una historia de trabajo forzado por esclavitud, de prohibición de sindicatos, de discriminación de la mujer, de colonización del mundo (todavía conmemoramos la ejecución de sindicalistas que el 1º de mayo de 1886, en Chicago, llevó a cabo el estado de derecho de una democracia porque aquellos reivindicaron el derecho de asociación obrera). El derecho de voto se concedió a la mujer después de la Primera Guerra Mundial y en EU se lo hizo universal hace apenas 50 años, con la abolición de la separación de razas.

Fueron las luchas de emancipación de esclavos, obreros, mujeres y países colonizados las que cambiaron la democracia introduciéndole los derechos humanos por ellas impuestos, impuestos en luchas —a veces sangrientas— contra los poderes democráticos. ¿Estas luchas significan democratización? No creo. Son luchas por el control de autoridades democráticamente legitimadas. Los parlamentos no son el centro de estas luchas, sino que, más bien, generalmente han estado en contra del reconocimientos de derechos humanos básicos junto con sus gobiernos. El triunfo de esas luchas no fue primeramente parlamentario sino «callejero», realizado por esas organizaciones populares de resistencia a las que ahora se suele denominar *sociedad civil*. Los parlamentos se unieron al proceso,

no lo lideraron. Que los parlamentos controlan este poder es otro mito; controlan el poder en el marco de leyes establecidas.

Tales luchas son, a la vez, por el control de los poderes surgidos en los mercados —es decir, del capital—, sin el control de los cuales no se puede controlar el poder político democrático. Pero eso tampoco lo hacen primariamente los parlamentos, que aseguran prioritariamente el poder del capital; sino que lo hace aquella sociedad civil que defiende las exigencias de una sociedad justa (solo parcialmente se puede actuar vía parlamento). También frente a los parlamentos hace falta un control del poder, que no se da por medio del voto. Eso incluye la necesidad del control sobre los poderes de comunicación que, apoyados en la «libertad de prensa», se están haciendo omnipotentes, constituyendo grandes aglomerados de capital que monopolizan la opinión pública. Frente a ellos hace falta asegurar la libertad de opinión, lo cual no lo hace automáticamente la libertad de prensa, sino que más bien la puede impedir.

Cuando estas luchas tienen éxito transforman la democracia, pero lo que se desarrolla no es la democracia sino el derecho de las gentes. Para que el poder —el democráticamente elegido— respete los derechos humanos hay que cambiar sus estructuras. Asegurar la democracia sigue siendo importante, porque la lucha por el control de los poderes —de los democráticamente elegidos— y por la introducción de los valores humanos y de una sociedad más justa presupone esta misma democracia. Sin embargo, esta lucha no se puede asegurar por «democratizaciones», sino solamente por la introducción de estos valores en las estructuras del poder democrático, lo que es una lucha por el poder. Por eso no conviene hablar de la búsqueda de una sociedad más justa con el término «democratización».



## ASESINATO ES SUICIDIO

Existe un poder de los fusiles pero —aunque Trotzki y Max Weber lo afirmen— el poder no nace de ellos; hay algo más fuerte que ellos, mas no es un poder de coerción. Cuando el poder pierde su legitimidad pierde también el poder de los fusiles. Pero aun siendo legítimo, todo poder es ilegítimo, porque no se puede legitimar sino legitimando el asesinato; poder legítimo es asesinato legítimo. Y si al poder no se le puede abolir sí se le puede deslegitimar.

A un niño que veía en la televisión las películas violentas que vienen de EEUU le pregunté cómo sabía quiénes eran los buenos y quiénes los malos. Pensó un poco y después me contestó: Los buenos matan más malos que los malos matan buenos. Ciertamente no en todas las películas es así, pero esa es efectivamente la regla, y también es así en la realidad. En la invasión de Panamá de 1989, los buenos, que venían de EU para castigar a Noriega —el malo—, mataron muchos más malos que los buenos que Noriega mató. Eso se repitió en la Guerra del Golfo y se repite hoy frente a Afganistán. Los buenos matan mucho más gente que los malos. Las raras veces en que no ocurre eso, ¿no serán los buenos los malos? El *body-counting* no les sale muy bien a los buenos y por eso prefieren no hacerlo. Precisamente los buenos son insaciables en su ansía de matar, no tienen la mala conciencia que muchos malos conservan. Los buenos matan por un objetivo bueno, y cuanto más bueno lo consideran más matan. Matando a más gente que los malos comprueban que su objetivo es el más bueno. Pueden torturar más que

los malos, despreciar más, robar más que ellos, y todo eso comprueba que son los más buenos.

Eso es la legitimidad del poder. Cuanto más se considera legítimo, más desconsiderado es. No se puede ejercer poder sin asesinar, ni se puede asegurar la convivencia humana sin ejercer poder. Por tanto, el ejercicio del poder y el asesinato son inevitables. Pero todo desenlace del poder en asesinato es una catástrofe humana. Nunca el asesinato de parte del poder es legítimo, por más altos que sean los fines, y su inevitabilidad atestigua solamente la relatividad del poder. La modernidad, que —sea democrática o no— lleva el totalitarismo en sus entrañas, no puede ver esa diferencia; ella quiere todo limpio y precisamente por eso ensucia todo. En todas nuestras relaciones hay un quiebre que, entre otras maneras, se expresa en el hecho de que lo ilegítimo puede ser inevitable. Pero la inevitabilidad no es necesidad.

Por eso no hay guerras justas, aunque puede haber guerras inevitables. Hay crímenes inevitables, pero siguen siendo crímenes. Las guerras declaradas justas son guerras totales, son aquéllas en las cuales los buenos matan a muchos más malos que los malos matan buenos, y son las peores guerras. La historia nos ha llevado al punto en el que se revela que la guerra justa desemboca en el suicidio de quien la hace: la bomba atómica, el arma del poder, asegura la muerte del bueno en el mismo acto en que la emplea contra los malos; o sea, el asesinato es suicidio, y cuanto más se globaliza la Tierra más cortos se hacen los plazos en los que el asesinato resulta en suicidio. Hay que enfrentar el asesinato mismo y no declarar el asesinato nuestro un asesinato justo y el del otro un asesinato injusto. Ni hay asesinato justo ni debe declararse justa nuestra guerra y la del otro injusta. Quien lleve a cabo un asesinato que considere inevitable debe aceptar que es culpable de un asesinato (que la ley le dé razón es completamente irrelevante). Es culpable porque ha llevado la situación a un extremo tal que se hizo inevitable el asesinato. El asesinato, si resulta inevitable, revela que ambas partes tienen que cambiar, ambas son cómplices. Solamente de esta manera pueden enfrentar la culpabilidad. Aunque la guerra sea inevitable es un crimen que revela que no se

puede seguir como antes, que hay que cambiar. Hay culpabilidad y solo el cambio puede enfrentarla.

La bala que atraviesa a nuestro enemigo y lo mata da vuelta a la Tierra y nos alcanza en la espalda, y esto no es nuevo: Si se toma el mandamiento del amor al prójimo de la tradición judeo-cristiana, según la traducción de Lévinas, aparece precisamente este postulado referente a la realidad. Lévinas traduce: *Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo; ama a tu prójimo, tú mismo eres él; este amor al prójimo es lo que tú mismo eres*. Este *tú mismo eres él* es un juicio empírico, que caracteriza la realidad, de lo que resulta que asesinato es suicidio. Por eso, el *ama a tu prójimo* es un llamado al realismo, no un juicio de valor a lo Max Weber. Si la realidad contiene y es este *tú mismo eres él*, entonces es realismo amar al prójimo.

Ese es el momento de una nueva espiritualidad. Claro está que aquí lo novedoso no es algo que nunca haya habido, porque en toda historia humana aparece la conciencia de que el asesinato implica el suicidio. Lo nuevo es lo viejo en forma nueva; está ya en las raíces. Sin embargo, una espiritualidad que reconozca nuestra realidad está constituida de manera que el asesinato es un suicidio, es nueva. Se trata de una espiritualidad que como tal ni es religiosa ni no religiosa, ni cristiana ni judía ni budista. Está en todas las religiones y está en el humanismo ateo igualmente. Habla todos estos idiomas y en todos grita: asesinato es suicidio. Es la realidad objetiva misma la que grita a través de todas las creencias posibles como el realismo que no se entrega a la *Realpolitik* a lo Bismarck o a lo Kissinger, sino que reivindica el ser humano frente a *todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*.

Como espiritualidad nueva vuelve a partir del descubrimiento empírico de que el mundo es redondo, verdaderamente redondo desde 1945 cuando la bomba atómica nos hizo concientes de que el asesinato es suicidio: quien dispara primero muere segundo. Era la primera vez en la historia humana que efectiva y empíricamente la bala que disparamos atraviesa al enemigo y nos alcanza en la espalda. Y cada vez más descubrimos balas de este tipo: la crisis del ambiente, las amenazas de la biotecnología...

Eso es la globalidad de la Tierra, su nueva redondez: se llama *asesinato es suicidio*. La estrategia de acumulación del capital, que está hoy en curso y que se llama globalización, es la negación total de esta globalidad de la Tierra. Estos falsos globalizadores creen todavía que la Tierra es una planicie infinita en la que puede destruir una parte para pasarse después a otra. Han llevado a Occidente a la decadencia que hoy nos amenaza y estamos espantados frente a las consecuencias que hoy penden sobre nosotros. También los falsos globalizadores se espantan y reaccionan con una agresividad renovada que está hoy desembocando en un nuevo tipo de masacre, recién iniciado en Afganistán, donde ni se habló de guerra ni de matar, sino de *liquidar, aniquilar, eliminar y extirpar*. Bush habló de *fumigarlos en sus cuevas*, como si fueran ratas; a los talibanes ni se les dio el nombre de seres humanos. Y los pocos prisioneros que se tomó no tienen derechos humanos ni son considerados prisioneros de guerra. La guerra se considera una guerra justa y, precisamente por eso, sus víctimas no pueden reclamar justicia. Apareció una nueva dimensión del asesinato.

Empero, en 1945 ocurrió un corte de la historia humana que todavía está en camino, como también está en camino la conciencia de eso. Ya no se repite la historia anterior, todo aparece bajo una luz diferente. Sigue la historia y mantiene vigencia la historia, pero en una luz diferente: la de *asesinato es suicidio*; luz antigua pero de un brillo nuevo, de un nuevo realismo que arranca de la conciencia de que el asesinato es suicidio. La nueva espiritualidad es asumir esta luz. Es una fuerza mayor que la de los fusiles. Es respuesta a la decadencia del sistema, es resistencia, es alternativa, es luz que da sentido a la vida, es socavación de la legitimidad del poder de los fusiles.



## ELOGIO DE LA HIPOCRESÍA

La hipocresía la expresa bien Heinrich Heine en un poema: *en público predicán agua, a escondidas toman vino*. Trátase de una mentira performativa. Jimmy Swagart, predicador de las iglesias electrónicas, predicaba contra la sexualidad pero se le pilló gozando en lupanares, lo que causó consternación en EU y América Latina. En el mismo tiempo, un cardenal católico de París una madrugada murió feliz en una casa de putas de esa capital, causando en Francia nada más que risa. Hoy, en EU y en otras partes, el problema es con un delito mucho más grave, el de la pederastia, cometido por clérigos. Son hipócritas: en público predicán agua y a escondidas beben vino.

El mentiroso predica *no mentirás*, el homicida predica *no matarás*, el ladrón *no robarás*. Pero ¿es posible no mentir, no cometer homicidio, no robar? Hay mentiras de emergencia, hay defensa legítima, hay robos en caso de extrema necesidad. Es imposible no violar estas normas morales. Detrás de toda moral hay un actor que constantemente se mueve entre cumplirla e incumplirla.

Hay una hipocresía en el interior de toda moral. Nadie puede predicar moral sin ser violador de ella; predicarla contiene siempre esta contradicción performativa. Siempre se predica agua en público tomando a escondidas vino. En la religión cristiana se dice que todos son pecadores —por tanto, también aquéllos que tienen como oficio predicar la moral (incluso Francisco de Asís decía sentirse capaz de cometer todos los crímenes conocidos).

La hipocresía, entonces, resulta condición humana, no acto aislado cometido por algunos. Moral *es* hipocresía. Ningún predicador de la moral podría predicar lo que hace porque presentaría un ideal muy mediocre que no entusiasmaría a nadie. No puede predicar lo que hace, sino solamente lo que debiera hacerse y debiera hacer él también. Ciertamente, si la viola comete un delito, pero un delito humano. Veracidad es, entonces, aceptar esta hipocresía: reconocerse como ser humano que vive la condición humana.

Hay también la hipocresía que consiste en aparentar no ser hipócrita y negar la propia condición humana. Nietzsche hizo la crítica de la hipocresía de la moral magistralmente, e inclusive la amplió: no se puede imponer la moral sino por medios que violan esa misma moral, lo que es igualmente cierto. Pero tampoco él encontró ninguna salida. Pone la veracidad en contra de la hipocresía de la moral; es la abolición de la moral en nombre de su inversión. Su superhombre ya está libre de los imperativos de no mentir, de no asesinar, de no robar y, entonces, parece que deja de ser hipócrita. Puede ser veraz, hacer lo que hace sin esconder ninguna violación de este imperativo invertido: voluntad de poder.

Sin embargo, la moral invertida resulta ser tan hipócrita como lo es la moral, de cuya crítica Nietzsche partió. No se puede seguir esta moral de la voluntad de poder sin violarla constantemente. El que la predica se muestra de nuevo incapaz de cumplirla. Predica vino en público pero a escondidas bebe agua. El propio Nietzsche dice: «Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerzas para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte» (Citado por Camus, Albert. 1989. *El hombre rebelde*. Losada. Buenos Aires. p. 76).

Se ha invertido la moral, pero la hipocresía es la misma. Ha aparecido el segundo nivel de la hipocresía: donde se sostiene no estar sometido a ésta. Pero la culpa ahora es al revés: en la moral de partida el crimen es mentir, asesinar, robar; en la moral invertida de la voluntad de poder es *no* mentir, *no* asesinar, *no* robar. Mas el problema de conciencia y su inevitable hipocresía sigue.

Por eso, Nietzsche no aportó nada a la solución del problema de la culpabilidad, más bien lo hizo más difícil.

De eso se derivan varios problemas: ¿Qué pasa con aquéllos que predicán públicamente agua y toman a escondidas agua también? Aunque no lo logren completamente, resultan entre los peores. Y tanto peor cuanto más logran esta veracidad. Por supuesto, son los hipócritas que niegan la hipocresía de sus acciones. Inclusive Nietzsche predicaba agua en público y a escondidas tomaba agua también. Son los inquisidores. Pueden ser irreprochables, pero todo lo que no cometen en su moral privada ahora lo cometen en la negación de aquéllos que la violan. Al no tener vida sexual, torturan a sus víctimas en sesiones; viven la sexualidad en forma de la destrucción del cuerpo del otro. Mentira, asesinato y robo ahora se cometen en contra de otros, que pretendidamente son mentirosos, asesinos y ladrones. El inquisidor es una persona casi completamente recta y por eso puede ser un gran criminal. Bernardo de Claraval, Cícero y Robbespierre son prototipos, pero no los más representativos de los grandes criminales de hoy, cuando ha aparecido algo que es simple cinismo y que nos domina, que tiene la apariencia de hipocresía pero es muy diferente:

Según una noticia reciente en la prensa, con motivo de la Cumbre de la Unión Europea celebrada en Sevilla en junio, la célebre oenegé internacional Oxfam otorgó una medalla a la hipocresía a la UE «por la doble moral que promueve en el comercio internacional, porque, por un lado, impulsa la liberalización y eliminación de subvenciones en los países empobrecidos mientras, por el otro, mantiene cerrado su propio mercado y altamente subvencionada su agricultura, lo cual favorece fundamentalmente a las grandes empresas y propietarios, y genera excedentes a bajo precio que son exportados, hundiendo los mercados internacionales y locales». No dudo que el premio esté bien dado, pero ¿dónde está la hipocresía? Ni la UE ni EU esconden nada, sino que dicen *hagan lo que digo, pero no imiten lo que hago*, lo que no es hipócrita sino cínico. El moralista hipócrita predicaba algo que tampoco hacía, pero no negaba que la exigencia se dirigía a sí mismo también. El cínico, en cambio, predica algo de lo que —según sostiene— él está exento.

Niega abiertamente toda igualdad entre su país —o región— y los otros. Merece un premio al cinismo pero no a la hipocresía. Dice: *nosotros tomamos vino, pero ustedes agua*. Empero, su veracidad no es la de Nietzsche, que detestaba ese tipo de cinismo; lo suyo es precisamente el cinismo que Nietzsche veía en políticos como Bismarck y Guillermo II y que hoy vería en Kissinger, Reagan y los dos Bush. El mismo cinismo de los narcotraficantes que defienden la prohibición de la droga porque sin ésta su negocio se desvanecería.

Al igual que los narcotraficantes, hoy los poderes de nuestro mundo defienden los derechos humanos, a los cuales necesitan para poder hacer sus negocios de poder. La persecución de pretendidas conspiraciones mundiales asegura que los derechos humanos no sean más que cortina de humo. ¿Cómo pueden conquistar el petróleo de Asia Central sin la cortina de humo de los derechos humanos de los afganos? Los derechos humanos en la boca del poder no tienen otra función que proteger el negocio del poder. Son el medio para un masaje del alma sentimental de aquéllos que no tienen poder y que no deben tenerlo, masaje que es parte de lo que Huntington llama el *tittytainment* para las masas. No hace falta aparentar nada; no hay ninguna hipocresía, sino un simple uso cínico de argumentos. Hasta se hace un campo de concentración en Guantánamo y la cortina de humo de los derechos humanos lo protege (en realidad el problema de los derechos humanos en Cuba es un problema que se juega en Guantánamo).

Si hace falta recuperar la moral y la vigencia efectiva de los derechos humanos, hace falta recuperar la hipocresía. Pero hay que recuperar la hipocresía de la moral, no la de la abolición de la moral por la voluntad del poder. Y por ese camino va la recuperación de los derechos humanos también. Tienen razón aquéllos que públicamente predicen agua y a escondidas toman vino. Hagamos entonces un elogio a la hipocresía. En los años cincuenta aparecieron los *jóvenes airados*, que fueron derrotados y se transformaron en *yuppies*. Ahora vienen los *viejos airados* que junto con las *viejas airadas* son irresistibles y parece que no podrán ser aplastados.

## LOS SIMPLIFICADORES DE ESTE COMPLEJO MUNDO

Sabemos que el mundo es complejo según quien se relaciona con él. En las ciencias empíricas es corriente referirse a algún observador absolutamente informado (desde el diablillo de Laplace hasta el observador informado de Max Planck) o a un actor con conocimiento perfecto (p.e., la teoría económica de la competencia perfecta supone siempre actores de conocimiento perfecto en los mercados). Evidentemente, desde el punto de vista de un tal observador o actor perfectamente informado el mundo no es complejo sino simple. Y supongo que para los animales el mundo tampoco es complejo (actúan por adaptación). Sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica y, como tal, irrelevante. Es complejo solamente si suponemos que como seres humanos actuamos en él. Lo que tenemos como experiencia es que las soluciones de los problemas que el ser humano enfrenta son complejas. Todos los problemas relevantes tenemos que enfrentarlos en todos los niveles de la vida humana para poder encontrarles solución. De este hecho tenemos que concluir que el mundo mismo es complejo. Pero eso significa siempre que dada la *conditio* humana el mundo es complejo, y de esa *conditio*, la cual descubrimos al buscar soluciones a nuestros problemas, no tenemos un conocimiento a priori. Resulta entonces que el ser humano es un ser infinito atravesado por la finitud, por lo que puede concebir un mundo de observadores y actores de conocimiento perfecto para

los cuales el mundo no es complejo, para posteriormente derivar que el ser humano no es eso, sino un ser para el cual el mundo es complejo, es decir, para el que todas las soluciones de sus problemas son complejas. Por otro lado, es imposible que el ser humano actúe por pura adaptación.

Frente a esta situación humana de complejidad aparecen los «terribles simplificadores», como Jakob Burckhardt los llamaba ya en el siglo XIX. Cuanto más complejo se nos hace el mundo más grande es la tentación de enfrentar esa complejidad con soluciones de simplificación primitivas que ofrecen algún principio único como solución. Varias de estas simplificaciones aparecen desde el siglo XX, y muchas de ellas están vinculadas a los totalitarismos de tal siglo. Pero parece que la más extrema la vivimos hoy y viene precisamente de muchos de aquéllos que hablan tanto de la complejidad del mundo: se trata de nuestros fundamentalistas del mercado, que llegan a una conclusión inaudita: porque el mundo es complejo solamente las soluciones simples —simplistas— resultan aceptables. Esta reducción de todos los problemas empezó con los neoliberales. Hayek la hace muy explícita: «Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato». Siendo complejo el mundo, el simplismo de «la propiedad y el contrato» es la respuesta.

Sin embargo, de la complejidad del mundo podemos saber solamente por el hecho de que las soluciones son complejas. Pero este hecho se niega para negar en nombre de una afirmación de por sí metafísica que las soluciones son complejas. Negada la complejidad de las soluciones la afirmación de la complejidad del mundo pierde todo significado real. En nombre de la afirmación metafísica de la complejidad del mundo se niega la complejidad en la vida real. Hayek desarrolló su tesis de la complejidad del mundo frente al socialismo soviético, que efectivamente también respondió a la complejidad del mundo con una solución simplista expresada en el

principio de la planificación como solución única. Sin embargo, Hayek nunca criticó este simplismo, porque buscaba un simplismo igual, aunque desde otro ángulo. No discutió el simplismo, sino solamente cuál era el simplismo correcto, y contestó que éste es el simplismo del mercado: «la propiedad y el contrato». Es decir, sustituyó el simplismo de la planificación por el simplismo del mercado, lo que explica la llamativa similitud entre la ideología soviética y la ideología de la estrategia actual llamada globalización originada en el neoliberalismo, cuyo exponente más importante sigue siendo Hayek. Las dos ideologías tienen en común dar una respuesta simplista a una problemática compleja. Sus diferencias consisten en determinar cuál simplismo nos corresponde escoger. Sin embargo, nuestro problema hoy es aceptar, por fin, que las soluciones son complejas, y reconocer la complejidad del mundo dentro del cual aparece la complejidad de las soluciones. Pero el fundamentalismo del mercado reacciona al revés. Sigue con su simplismo para luchar ahora contra la complejidad del mundo. Reducir y, por fin, eliminar la complejidad del mundo para que el mismo mundo sea tan simplista como lo es la solución que se ofrece. Toda la estrategia de globalización del mundo ha desembocado en esta lucha contra la complejidad del mundo. Efectivamente, para que las soluciones sean simplistas, el mundo tiene que serlo también. Todo el sistema ahora se hace agresivo frente a un mundo complejo. La complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la complejidad de la naturaleza, la complejidad de las culturas: todas estas complejidades falta ahora eliminar para cumplir con la ilusión de que el simplismo un día pueda funcionar. Hay una fórmula para este proceso: la eliminación de las distorsiones del mercado, la cual resume bien lo que es el fundamentalismo del mercado. Estas distorsiones resultan de la complejidad del mundo. Cada solución compleja que corresponda a la complejidad del mundo resulta ser una distorsión del mercado, y su eliminación destruye la complejidad del mundo y lo hace invivable. Es el proceso de destrucción que hoy está en curso. Llamar hoy a respetar la complejidad del mundo significa llamar a terminar con un proceso de destrucción de la complejidad en pos de hacerla compatible con las

soluciones simplistas de los terribles simplificadores, que hablan otro lenguaje. Ya lo vimos en Hayek cuando ofrece el mercado como instrumento único, que sería complejo en sí. Se niega la complejidad del mundo pero se ofrece esta negación como respeto a la complejidad del mundo. Es el lenguaje de la novela *1984*, de Orwell, en la que guerra es paz y tortura es amor al prójimo. Este mismo lenguaje aparece hoy en otro nivel. Se trata del lenguaje sobre el llamado terrorismo.

Lo que hoy los ejecutivos del sistema llaman terrorismo es en sí una terrible simplificación. El fenómeno al cual se refiere es sumamente diverso tanto en sus expresiones como en sus causas. La terrible simplificación lo reduce a algo sumamente simple para responder en términos igualmente simples. No queda entonces más que una sola respuesta: el terrorismo de estado. Los terribles simplificadores ya no ven más que un enfrentamiento entre el terrorismo de otros y el propio terrorismo de estado. Según la confrontación aparece entonces el terrorismo total (de estado) contra el terrorismo. Pero lo que se enfrenta como terrorismo es un fenómeno sumamente complejo. Exige respuestas en todos los planos de la sociedad. Exige respuestas en el plano económico de la estrategia de la globalización, que ya en sí resultó una estrategia terrorista, pero también en los planos sociales e, inclusive, de la cultura. Pero los terribles simplificadores reducen todo a un solo problema —lo que llaman terrorismo— y a una sola respuesta —que es la respuesta del terrorismo de estado, sea ésta la represión policial, que hoy cada vez más ha vuelto a la tortura sistemática, o las guerras de destrucción de países enteros so pretexto de esta guerra contra el terrorismo. Pero vuelven a hablar de la complejidad. Cuando hoy amenazan inclusive con la guerra atómica contra países indefensos, se presentan en nombre del respeto a la complejidad. Un oficial del gobierno norteamericano recientemente presentó un documento sobre «Estrategia nacional para combatir armas de destrucción masiva» (CNN 11-12-2002) en el que en nombre de este combate anuncia el uso indiscriminado en el mundo de armas de destrucción masiva en manos de su gobierno. Sobre esta amenaza a todo el mundo, sin embargo, dice: «Por primera



vez se ve una estrategia compleja para enfrentar una amenaza compleja». Es la amenaza del terrible simplificador expresada en nombre del respeto a la complejidad. Se simplifica tanto que la destrucción de todo puede ser el resultado. La discusión sobre la complejidad del mundo está perdiendo su sentido y será muy difícil recuperarla.



## **EL MITO DEL CRECIMIENTO INFINITO Y SU TRANSFORMACIÓN EN RELIGIÓN INTRAMUNDANA**

La iluminación y las revoluciones burguesas no hicieron rebelión en el cielo sino que lo destituyeron, pero en el mismo movimiento lo sustituyeron recuperándolo en una dimensión diferente. En el lugar del cielo religioso transmundano pusieron el progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica. Constituyeron una religión intramundana que como mito fundante tiene el del progreso infinito. El infinito cuantitativo de este progreso es ahora el cielo intramundano. Se trata de una trascendencia externa a la vida humana que impone una tensión hacia el futuro que no permite descanso jamás (funciona como un látigo); una trascendencia perfectamente intramundana, porque resulta de una simple proyección al infinito de desarrollos técnicos presentes. Al destituir el cielo de las religiones tradicionales se constituye el cielo del progreso infinito.

Cuando la sociedad occidental asume el mito del progreso infinito —que aparte de mítico es ilusorio— las religiones no dejan de existir, pero sí dejan de tener significado en la formación de la sociedad, y aquél se transforma en criterio de verdad de todas las religiones. El dios del progreso infinito, que sustituye todos los dioses anteriores aunque éstos mantengan sus nombres, es aun más celoso que ellos (el caso más extremo de la teología del dios del crecimiento infinito parece expresarse en: Tipler, Frank J. 1994.

*The Physics of Immortality*. Doubleday. New York). Desde la aparición de la obra de Max Weber sobre la ética protestante el valor de las viejas religiones pasó a definirse a partir de su capacidad para vehiculizar el mito del progreso en la alianza entre tecnología y empresa; desde entonces a las religiones se les categoriza según su capacidad de promover el capitalismo o no: su aporte al «desarrollo» decide su validez. En la cima de la jerarquía que se establece entre las religiones está el puritanismo calvinista, seguido por el confucionismo; luego vienen las religiones que distorsionan relativamente el «desarrollo» y que tienen que ser adaptadas a su verdad incuestionada: el catolicismo, la ortodoxia rusa y el Islam; y finalmente las religiones completamente incompatibles: las indígenas de América y las originales de África. Concomitantemente se condena las orientaciones dadas dentro de las religiones, como la teología de la liberación, que son declaradas «amenaza para la seguridad de EU» y para la religión central de nuestro tiempo: la intramundana del progreso infinito.

La pérdida de validez de todas las religiones tradicionales se da en el grado en el que se someten al criterio de la verdad de la religión del progreso infinito. Para no sucumbir, entonces, en todas ellas se desarrollan posiciones fundamentalistas ciegas y muchas veces sumamente agresivas. Este fenómeno empieza con el fundamentalismo cristiano en EU, al que siguen los diversos fundamentalismos islámicos, judíos y el actual fundamentalismo del Vaticano. Por todos lados aparecen talibanes que luchan entre sí.

Pero, paralelamente, la religión del mito del progreso infinito, que derrotó a todas las religiones tradicionales, desarrolló una gran crisis en su interior. Las amenazas globales de la exclusión y de la destrucción ambiental, que son el subproducto de la persecución irrestricta de este mito, hicieron visible su carácter profundamente ilusorio. Desde el informe al Club de Roma —*Los límites del crecimiento* (1972)— ese mito se quebró perdiendo su legitimidad: se tomó entonces conciencia de los peligros del crecimiento; mas en vez de reaccionar con políticas de moderación se llevó a cabo una aceleración en el plano más destructivo del sistema, que aumentó

con el colapso del socialismo histórico; y la propia modernidad hizo surgir el fundamentalismo neoliberal, tan ciego y agresivo como los fundamentalismos de las religiones tradicionales pero mucho más poderoso, apareciendo los talibanes del FMI y de las reuniones del G-7.

La destrucción de los monumentos de Buda por los talibanes de Afganistán, que es un acto de barbarie nacido del fundamentalismo islamista, recuerda la destrucción de gigantes monumentos de la cultura egipcia, con tres mil años de antigüedad, llevada a cabo para construir la represa de Assuán en los años 60 del pasado siglo en nombre del progreso. Los dos son casos de barbarie fundamentalista, pero una fue considerada legítima y la otra no. Casi nadie se atrevió a enfrentar la barbarie de los talibanes de Assuán, porque el mito del progreso infinito con su verdad absoluta e incuestionable silenciaba cualquier crítica. En cambio, los talibanes de Afganistán con su respectiva verdad absoluta e incuestionada son condenados sin compasión. Sin embargo, ambos tipos de talibanes son del mismo calibre, y los de Assuán continúan con la cancha libre para destruir lo que se les antoje (culturas, seres humanos, ecosistemas) a condición de que sirva para avanzar en la aplicación de alguna tecnología rentable.

Las culturas destruidas por Occidente han correspondido a sociedades altamente desarrolladas, aunque no fueron modernas. Las grandes culturas americanas de México y Cuzco, las culturas de China e India, las árabes y la medieval europea eran culturas desarrolladas. Fueron destruidas por Occidente sin compasión, considerándolas sin valor por el hecho de no ser modernas.

Los propios seres humanos son excluidos y botados a la basura. Las llamadas *intervenciones humanitarias* arrasan países enteros, e igualmente es destruida la naturaleza. Mururoa, en el Pacífico, fue aniquilada por las pruebas atómicas; Vieques, en Puerto Rico, es bombardeado diariamente por las fuerzas aéreas de EU. La Amazonia y el Himalaya son hollados, las fuentes de agua envenenadas, el aire apestando. En Costa Rica la prospección petrolera ya hace estragos y promete más. Las bellezas del país son entregadas al mejor postor a condición de que las destruya en función del mito del

progreso infinito. Donde aparece algo útil para el crecimiento económico o la *seguridad nacional* la modernidad se lo apropia destruyendo lo que se le antoja: seres humanos, culturas, naturaleza. Los talibanes de la modernidad resultan posiblemente peores que cualquier otro talibán.

## DESTRUIR PARA SER DESTRUIDO

De la reciente ejecución de Timothy McVeigh —en EU— llama especialmente la atención el nuevo tipo de terrorismo que él representa: un terrorismo sin proyecto en el que el ejecutor no quiere lograr nada con su acto. Se podría incluso decir que lo que McVeigh hizo ya no es terrorismo, pero con igual razón podría decirse que éste es el primer terrorismo en serio.

McVeigh destruye para ser destruido, sin la vieja ilusión de que con el acto terrorista se construye algo. Tratárase de terrorismo de estado o de iniciativa privada, los actos de destrucción se presentaban en nombre de alguna construcción. Pero el nuevo terrorista no pretende construir sino ser destruido como consecuencia de la destrucción de otros. No es suicidio simple, sino consecuentado por un previo asesinato, con el que no se quiere ni mostrar ni lograr nada, ni sentar ningún símbolo. Sin embargo, ese suicidio es un acto social; el terrorista es sujeto con otros, aunque sea en sentido de sujeto contra otros. Es sujeto con otros de manera invertida. Este nuevo terrorismo hace un acto completamente gratuito, de por sí. Es un acto sin ningún cálculo intermedio.

La historia es breve: En 1995 McVeigh reventó con dos toneladas de explosivo un edificio estatal en Oklahoma matando a 168 personas, entre ellas unos 20 niños. Cuando se preguntó al padre de McVeigh por las razones, este contestó: «Realmente no sé como empezó todo esto. Sólo sé que cuando volvió del ejército [en donde sirvió hasta el fin de la Guerra del Golfo, siendo profusamente

condecorado] ya tenía esa aversión por el gobierno». Según Lou Michel, coautor del libro *American Terrorists: Timothy McVeigh & The Oklahoma City Bombing*, McVeigh se refería al hecho en los términos de los partes de guerra: «Él [McVeigh] me dijo una vez, en los términos más crudos: son 168 contra uno». «Él siente que es ganador», dice Michel.

Sobre la Guerra del Golfo, un diario costarricense —por ejemplo— escribía: «Sin duda, Bush querría evitar pérdidas innecesarias de vidas humanas. Alrededor de un centenar de muertos en las fuerzas aliadas arrojaba un excelente balance frente a los 150.000 iraquíes fallecidos» (*La Nación* 30-4-91). O sea, en la Guerra del Golfo eran 1.500 contra uno. Y McVeigh consideró exitoso lograr 168 contra uno. Cuando se le preguntó si el hecho de la inclusión de los 20 niños en la matanza era o no especialmente horroroso, contestó que se trataba de «daños colaterales», y añadió: «Lamento que haya gente que perdiera la vida. Pero está en la naturaleza de las cosas». Lo cual es literalmente también así en los partes de guerra. En el juicio se declaró inocente aunque aceptaba haber cometido el crimen, lo que también corresponde al lenguaje de los partes de guerra.

Ciertamente, el acto terrorista no era parte de una guerra, sino que McVeigh había llevado a la cotidianidad lo que había sido aquella guerra. Desde su punto de vista, eso era todo. Sin embargo, no era eso. En la Guerra del Golfo se había hecho todo lo que hizo McVeigh, pero en nombre de altos valores. Se hablaba de una «guerra para la paz», para garantizar los derechos humanos. McVeigh le quitó a su acción esta aureola transformándola en una acción escueta, que es ahora ubicua: puede ocurrir, y regularmente ocurre, en cualquier momento y en cualquier lugar. Pero la conciencia tranquila la tienen ambos actores, el de la Guerra del Golfo y McVeigh, ambos juzgan correcto lo hecho y se declaran inocentes.

Pocos días antes de la ejecución de McVeigh recibimos la noticia de otra acción terrorista que obedece al mismo paradigma: «Ocho niños japoneses fueron asesinados ayer y otras 15 personas resultaron heridas en la peor tragedia escolar de Japón, cuando un enfermo mental irrumpió en una escuela primaria y comenzó a dar puñaladas a mansalva». El informe policial dice que el asesino, Takuma,



no terminó la escuela secundaria, pasó un tiempo en las Fuerzas de Autodefensa (el ejército japonés) y trabajó después como conductor de autobuses urbanos. «Estoy hastiado de todo —expresó, según la policía—, quiero que me ejecuten». Parece tratarse de una réplica del caso McVeigh pero no lo es, sino que ambos casos obedecen al mismo paradigma, respecto del cual desde hace más o menos tres décadas hay múltiples variaciones, pero casi siempre es el mismo: algunas veces el terrorista se ejecuta a sí mismo, otras pide al poder que lo ejecute y unas más se trata de suicidios colectivos en los cuales el incitador y los otros se autoaniquilan. Aparentemente empezó en EU, con rapidez se extendió a Europa y Japón y ahora está presente en el mundo entero. Los clásicos análisis del terrorismo no nos ayudan a entenderlo. Se ve eso enseguida si se recuerda el análisis que hizo Camus en *El hombre rebelde*; para entenderlo tampoco sirve Popper cuando declara que quien quiere el cielo en la Tierra produce el infierno en la Tierra. El nuevo terrorismo no busca ningún cielo en la Tierra. La acción de McVeigh pertenece al conjunto del nuevo terrorismo, que sigue un paradigma determinado: destruir para ser destruido.

Pero el caso más claro es Nietzsche: La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etcétera. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruyera, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían. Perecimiento que se presenta como la ruina de sí mismo, como la elección instintiva de lo que forzosamente destruye. Los síntomas de esta autodestrucción de los malparados serían la autovivisección, el envenenamiento, la embriaguez, el romanticismo, ante todo la fuerza instintiva que nos lleva a realizar actos por los cuales hacemos poderosos a nuestros enemigos mortales (que se erigen, como quien dice, en los propios verdugos), la voluntad de destrucción como voluntad de un más profundo instinto, el instinto de autodestrucción, la voluntad de la nada. El nihilismo como síntoma de ello indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de

la moral ya no tienen ninguna razón para «entregarse», que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos (*La voluntad de poder*).

El anterior parece un comentario de hoy dirigido a explicar el caso de Timothy McVeigh o el de Takuma. En nuestra prensa no aparece ningún comentario tan lúcido como éste, escrito hace más de 100 años. Nietzsche percibe con claridad lo que será la consecuencia de la cultura de la desesperanza que él mismo promovió.

Después de la ejecución de McVeigh el actual presidente Bush dijo que aquél tuvo «el destino que buscó» con sus actos. No creo que Bush tuviera claro cuán ciertas eran sus palabras. Trátase de *una bella armonía*. Pero cuando Kant dijo «qué armonía más bella, lo que él quiere también lo quiere ella», expresaba precisamente el conflicto que surge del hecho de que ambas partes quieren lo mismo, alrededor del cual el conflicto se da. Mas con los terroristas desaparece el conflicto entre verdugo y ejecutado: aquél quiere ejecutar y el terrorista-ejecutado quiere que lo ejecuten. Hay coincidencia *oppositorum*, que siempre ha sido visto como algo sacro.

Para Nietzsche es la solución del problema del nihilismo. Termina el conflicto entre el poder y los súbditos. El poder ahora castiga crímenes de los de abajo ejecutándolos con el acuerdo de ellos. El poder está libre para seguir la voluntad del poder. Los de abajo —los «malparados»— ya no pueden reclamar y no reclaman. Termina la «moral», que ahora está exclusivamente de lado de los poderosos. Pero esta solución de Nietzsche es simple ilusión: destruyó para autodestruirse, su propio colapso, a fines de 1889, lo atestigüa.

**NIETZSCHE:  
EL TREMENDUM DEL FASCINOSUM**

Desde hace mucho tiempo leo y me aprendo de memoria muchos de los poemas de Nietzsche por lo bellos que son. Los considero grandes obras que hay que tener presentes en nuestro tiempo. Muchas veces son terribles, pero siempre hermosos y profundos. No quiero entrar en un duelo con Nietzsche —eso sería demasiado nietzscheano: uno de los problemas de Nietzsche es precisamente que se siente todo el tiempo en duelos... Leo a Nietzsche desde mi juventud y no hay muchos autores a los que haya leído tanto, pero siempre tuve una relación ambivalente con él. Por un lado la gran fascinación que ejerce, por el otro el horror que me produce. Para mí lo fascinante de él siempre ha estado vinculado con lo horroroso que es. El año pasado, que se recordaba los 100 años de su muerte, seguí mucho los comentarios y artículos que aparecieron —sobre todo en Alemania. Me sorprendió que el horror que produce no apareciera ni una sola vez.

Desde el golpe militar en Chile he seguido los grandes textos que acompañan los genocidios de Occidente. Siempre se repite algo parecido. Cicerón, el gran filósofo con su estilo incomparable en latín, escribe un llamado al genocidio igualmente incomparable. Lo hace en sus discursos anticatilinarios. Sin embargo, se lo celebra como el hombre de gran cultura que efectivamente fue. Pero el horror de los anticatilinarios no se menciona.

Bernardo de Claraval es un gran místico con una mística fina y conmovedora. Sin embargo, en toda la historia no hay ni un escritor

cristiano tan bárbaro y espeluznante como él con su prédica de las Cruzadas, toda la cual es un gran llamado al genocidio. ¿Un santo? Ciertamente, pero santo y bestia. Los historiadores suelen no hablar de eso. Lo celebran como místico y estadista. Lutero se hace presente con su llamado en nombre de la libertad del cristiano. ¿Quién no va a sentir la grandeza de este llamado? Sin embargo, en contra de los campesinos alemanes levantados escribe su *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*, otro llamado al genocidio, en el que es llamativo el hecho de que está claramente inspirado en la prédica de las Cruzadas de Bernardo de Claraval, muchas veces textualmente.

En la Modernidad hay dos autores que más brutalmente siguen en esta línea y que posiblemente superan a todos los anteriores: John Locke y Nietzsche. A Locke todo el mundo lo celebra como el padre de los derechos humanos y la democracia, como hombre de la libertad. Sin embargo, su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es un formidable llamado al genocidio de todo el mundo. Dice sencillamente a nuestra burguesía que puede matar como bestia salvaje a cualquier que se le ponga en el camino.

Nietzsche habla de la libertad, es genio y poeta. Pero habla con desprecio incomparable de todo el mundo, que no considera a su altura —su altura de aristocracia pretendida. Considera a todos «malparados», «parias». Y con la misma sutileza con que escribe sus bellas poesías llama a destruirlos. Se dice muchas veces que no se trata de los pobres en el sentido de Gustavo Gutiérrez, el gran teólogo de la liberación. Considero eso un error. Nietzsche se dirige a los pobres, y me parece que no puede haber ninguna duda. Lo dice sobre todo en los textos sobre el nihilismo, publicados después de su muerte con el título de *La voluntad del poder*, pero toda su obra está atravesada por esta actitud.

Hay un *fascinosum* que inspira horror. El *fascinosum* se vincula con el *tremendum*. Acompaña a Occidente en toda su historia. Pero es precisamente Nietzsche quien nos obliga a verlo y también a responder. Yo, personalmente, no puedo leer a Nietzsche sin recordar el nazismo. Tenía 14 años cuando cayó este régimen. Era suficiente para recordar las frases con las cuales nos trataron como

niños. ¿Tienen los nietzscheanos presente cuántas son? Me suben del inconsciente cuando leo estos textos. Me revientan desde adentro. Por todos lados andaban las citas de Nietzsche sin que haya aparecido explícitamente la fuente. Solamente con la lectura de Nietzsche me di cuenta.

Se suele decir que los nazis comprendieron mal a Nietzsche. Yo no considero eso un argumento válido, que en el fondo no hace más que negar la responsabilidad (¿moral?) de Nietzsche por los usos y abusos que se hizo de sus textos. Pero no se trata de un juicio moral, se trata de un juicio histórico. Yo no tengo ninguna duda de que Nietzsche jamás habría aceptado el uso que se hizo de sus textos. ¿Cómo iba a aguantar a los nazis si ni soportaba a Bismarck? Un hombre tan fino como él jamás aceptaría eso. Pero en una evaluación histórica no se trata de eso, sino de explicar el hecho de que el pensamiento de Nietzsche se podía usar en función del nazismo. No tiene ninguna importancia considerar eso un abuso e inclusive una falsificación. No estamos juzgando las intenciones de Nietzsche. Tampoco estamos contestando la pregunta —hipotética— de si él hubiera, dado el caso, aceptado el nazismo. Para aclarar el punto hago la pregunta al revés. ¿A qué pensador anterior al nazismo los nazis podrían haber usado tan contundentemente como a Nietzsche? No se me ocurre ninguno. Lo intentaron con muchos pero el uso resultó siempre marginal. El hombre fáustico de Goethe, el deber de Kant, el espíritu del mundo de Hegel: estas cosas no dieron más que para referencias aisladas. Con Nietzsche fue diferente. Se prestó para producir toda una visión del mundo correspondiente a la ideología nazi, como hoy se presta para la ideología de la estrategia de globalización.

Tampoco podían usar a Locke, porque aunque el suyo fuera un pensamiento bastante asesino no cuadraba con lo que era el nazismo. El estalinismo sí usó (¿o abusó?) a Locke: véanse los discursos de Vishinski, el fiscal de las purgas estalinianas en los años treinta. En general se puede afirmar que a los nazis no servían gran cosa los pensamientos de inspiración racionalista. Pero Nietzsche había renunciado a eso.

El pensamiento de Nietzsche tenía las aperturas que otros pensamientos no tenían, y para un juicio histórico éste es el punto. Considero por tanto bastante irrelevante —para este juicio— si los nazis comprendieron bien a Nietzsche o no. Se dieron cuenta que el pensamiento de éste era aprovechable para sus propósitos de una manera superior a cualquier otro pensamiento conocido. A ellos no les importaba comprender bien a Nietzsche, sino que éste era el pensador a quien podían usar (y quizás abusar) mejor. Y éste es el único juicio sensato sobre Nietzsche en referencia al nazismo. Y para hacer este juicio no hace falta saber mayor cosa sobre las intenciones que Nietzsche tuvo al escribir. Sus textos fueron un arsenal perfecto para las armas ideológicas de la muerte que el nazismo necesitaba.

Hay textos que tienen aperturas que el autor no procura ni sospecha, y ellas hacen historia. Cada texto tiene su historia propia, por lo que muchas veces no cabe un juicio moral pero sí uno histórico. Hay textos que marcan categorías del pensamiento y de la acción, aunque el autor no lo quiera. Concentrar nuestra atención en lo que quería el autor nos impide entender la historia y sus dimensiones de apertura. Una vez escrito, el texto tiene su propia historia, que es parte de la historia de la humanidad, y el autor ya no puede reclamar propiedad sobre aquél (aunque tenga el *copyright*), porque la historia no la podemos dominar. El texto significa lo que significa y no lo que el autor quería significar; el texto se escapa al autor.

En la literatura sobre Nietzsche, que ciertamente no conozco a fondo, encuentro poco análisis al respecto. En los libros de Kaufman —hoy, entre los más leídos— sólo hay apología de las buenas intenciones de Nietzsche. Por ser un pensador multifacético Nietzsche fue usado (¿y abusado?) por el nazismo y por los ideólogos de la actual estrategia de globalización, y también ha sido usado con la intención de alguna emancipación humana, la cual, verdaderamente, es imposible sacar de él. En él solamente podría apoyarse una emancipación contra todo humano, que a la postre consistiría en una brutalidad desenfrenada. Heidegger —excepcionalmente entre los intérpretes de Nietzsche— ve eso muy bien: habla de la *rationalitas* en la *animalitas* como esencia del superhombre.

Yo no pretendo saber la verdad sobre Nietzsche y creo que la pregunta sobre ésta no tiene mucho sentido. Pero considero que él se identifica con la Modernidad como la estamos viviendo. No estoy contra de la Modernidad ni sé cómo realístamente se podría estar. Nietzsche es esa Modernidad in extremis que hoy pretende ser postmodernidad. Y sí estoy en contra de este in extremis. Lo tuvimos con el nazismo y lo tenemos hoy con la ideología de la globalización. Lo que nos hace falta es llevar la Modernidad de su extremo a la capacidad de sobrevivir, lo cual significa ir más allá de Nietzsche —representante de la Modernidad en sus extremos. Con él no se puede enfrentar este extremo, sino solamente aceptarlo y llevarlo a sus consecuencias más extremas. El extremo que Nietzsche considera libertad yo lo llamo suicidio.





## LA GUERRA CIVIL GLOBAL EMPIEZA

Con el derrumbe de las *torres gemelas* empieza la guerra civil global que tanto se había anunciado, y que es una guerra sin posiciones. Los autores del acto, al igual que la sociedad atacada, no tienen ningún proyecto de sociedad. Se trata de un acto que proyecta la miseria del presente hacia todo el futuro.

No hay ningún choque de culturas. El mundo es ya un mundo global en el cual hay solamente subculturas insertadas en una cultura global. Hablar de una guerra de culturas es otro pretexto para no aceptar lo que realmente ha pasado y transformar todo en otra fuente de agresividad. El ataque a las torres no es un ataque externo, llevado a cabo desde otra cultura, sino interno; es, en cierto sentido, un producto de la propia cultura dominante y global cuyos centros se atacó. Ya no hay nada exterior a la sociedad humana mundial. Todo se produce en su interior, aunque mantenga especificidades según la cultura original a partir de la cual estas reacciones surgen. Terroristas como los norteamericanos McVeigh y Unabomber actúan de una manera y el árabe de otra, pero sus actuaciones son paralelas y se nutren de la misma fuente, que no es el mundo global —éste es el espacio en que actúan— sino la estrategia llamada globalización, impulsada por FMI, BM y G7, que actúan con un fundamentalismo sin igual. Tan terrorista es esta estrategia como los terroristas que produce. A un mundo global impusieron una estrategia de acumulación del capital incompatible con la globalidad del mundo, destructora de su naturaleza y sus

seres humanos. Para hacerlo, se creó una cultura de la desesperanza acompañada por un antiutopismo y un antihumanismo sistemáticos. La clase dominante jugó su juego como *global player* de una economía de casino, en el que se jugó con la vida de la gente y con la naturaleza, provocando amenazas globales ilimitadas que hoy penden sobre todos. En nombre de la eliminación de distorsiones del mercado se eliminó cualquier límite para la desenfrenada acción del capital. Con las distorsiones se eliminó los derechos humanos más básicos, que son los derechos a la vida concreta, y con ello se eliminó la dignidad humana, haciendo del ser humano un capital humano.

Las amenazas globales implican circuitos de violencia que dentro de la estrategia son imparables y que crean un automatismo de violencia que desemboca en la vorágine de violencia que estamos viviendo.

La exclusión de la población crea en las regiones más afectadas del mundo situaciones de imposibilidad de vivir, de las cuales se derivan las emigraciones, que son tan grandes que amenazan las regiones menos afectadas por la exclusión, o sea, principalmente, los países del centro. Estas regiones se cierran violentamente frente a las olas de emigración, dando como resultado una guerra sorda en las fronteras entre los países centrales y las regiones excluidas, que todos los años cobra miles de muertos. Cuanto más la estrategia de acumulación excluye, más presionan estas olas de emigrantes y más violento tiene que ser el rechazo de parte de los países meta de las emigraciones. En cuanto logran pasar, se transforman en grupos discriminados que son explotados y despreciados. Sin embargo, logran algo básico: sobrevivir.

En el tratamiento de la naturaleza aparece un circuito análogo. La explotación fragmentaria de ésta lleva a crisis ambientales que desde hace décadas se están transformando en crisis globales: el hoyo del ozono, el aumento del número de huracanes, la desertificación creciente, el empobrecimiento de las aguas y la vida en ellas. Nuevas tecnologías promueven o crean nuevas enfermedades... Para el casino no hay problema: cada nueva crisis promete nuevas ganancias por nuevas inversiones necesarias para reparar los daños de las

anteriores. Sin embargo, las crisis resultantes dan otras razones para la migración.

El casino no toma en cuenta lo que pasa con la gente ni con la naturaleza. Tiene un solo criterio, que impone a sangre y fuego: los índices de la bolsa. Una guerra es buena o no, es un éxito o no, según si la bolsa sube o baja. Y si la venganza por los atentados del 11 de septiembre lleva al aumento de la bolsa, aquélla estará bien hecha. Ninguna otra cosa cuenta. Ya no hay servicio de noticias sin información sobre la bolsa. No hay resistencia relevante. La negativa a cualquier alternativa, a cualquier utopía, a cualquier humanismo ha aplastado la conciencia de la gente en el mundo entero. Se ha sembrado la desesperanza para asegurar la tranquilidad de los *global players* en su casino. Pero lo que cunde no es solamente desesperanza, sino que ésta se ha transformado en desesperación. Se esperaba producir fatalismo, mas la desesperación no es fatalista.

Este terrorismo hace, desde el lado opuesto, lo mismo que el casino, que es tan suicida como aquél, y choca con él reproduciéndolo. El casino lleva al suicidio por la irracionalidad de lo racionalizado, y el terrorismo presenta en forma de teatro mundial —un verdadero Coliseo— la verdad del casino.

Nuestra sociedad hace todo para no entender el fenómeno. Se inventa otra vez una lucha entre civilización y barbarie, entre democracia y dictadura, entre el bien y el mal, guerra de civilizaciones... Pero se trata de nuestra misma civilización, que desembocó en esta vorágine de la violencia y no genera manera de salir de ella. El problema está adentro, no afuera. Proyectarlo en otros para solucionarlo por la eliminación de ellos, lo reproducirá a un nivel peor.

El atentado de Nueva York revela que el sistema —este casino— ha perdido todas las coordenadas del bien y del mal. Al ser el origen del desastre que se hace presente en los atentados, en rigor no puede condenarlos sin condenarse a sí mismo. Y al no condenarse a sí mismo tiene que aceptarlos como parte del casino. De hecho Nietzsche, que es el analista más lúcido de este desenlace de la civilización occidental, insinúa eso como la solución. El superhom-

bre como global player y verdugo a la vez, que sigue su juego hasta que se revienta todo para desembocar en un eterno retorno. En esta forma, el sistema ya no necesita coordenadas del bien y el mal y está más allá de ellas.

Todos los pueblos condenaron el atentado en nombre de la dignidad humana, incluidos los representantes del sistema y del casino. Pero existe la sensación bastante generalizada de que la condena por parte del sistema no tiene legitimidad, porque la estrategia de globalización que éste aplica desde hace décadas, «eliminando las distorsiones del mercado», es una negación de la dignidad humana. ¿Los representantes del sistema condenan el atentado, entonces, porque fue irrespetado el poder que ellos detentan? Sí, en nombre de eso y de la bolsa de Nueva York, porque condenar los atentados en nombre de la dignidad humana no pueden hacerlo quienes la niegan en su esencia. Ya el sistema no tiene Norte; antes indicaba una dirección que, por falsa, se podía corregir, pero ahora la aguja de la brújula gira y gira enloquecida. El vértigo que todos sentimos se debe a eso. Los efectos indirectos de la estrategia de globalización han llevado a un punto en el cual la reacción al sistema se hace tan irracional y extrema como el sistema mismo. En este terrorismo el sistema se contradice a sí mismo. Los opuestos coinciden.

El movimiento en favor de alternativas mostró a tiempo lo que hacía falta hacer, y la actual catástrofe lo comprueba. Hay que reforzar este movimiento para evitar catástrofes peores. El sistema es un conjunto doble, compuesto por la irracionalidad de la estrategia de globalización y por la irracionalidad del terrorismo. Ninguna de estas irracionalidades se puede superar sin superar la otra, y esa superación doble muestra el único camino para estabilizar nuestras sociedades. Lo que se desestabilizaría es el casino, que es el que ha desestabilizado nuestra vida. Estamos entre dos extremos fundamentalistas y solamente la afirmación y realización de un camino alternativo nos permitirá pasar. Los extremos se tocan y su conflicto es aparente. Mediante el conflicto se afirman mutuamente.

Cuando el Dios de uno es el diablo del otro y el diablo de uno el Dios del otro, resulta una lucha a muerte sin destino. Desaparecen las coordenadas del bien y el mal y todo es posible. En esta

lucha a muerte todo es posible, porque los que se enfrentan aceptan el suicidio como desenlace. En esta lucha no nos podemos poner de lado de uno o de otro, sino debemos subvertirla, no levantando otro frente de lucha, que desembocaría en lo mismo, sino enfrentando esta sociedad con la necesidad de un consenso sobre la dignidad humana, con el bien común como referencia última de todos los polos en conflicto, como «sociedad en la que quepan todos», la naturaleza incluida.



## SE CAYERON LAS COORDENADAS DEL BIEN Y EL MAL EL 11 DE SEPTIEMBRE

El primer 11 de septiembre fue el de 1973: en colaboración con el gobierno de Estados Unidos, las fuerzas aéreas chilenas bombardearon La Moneda —el Palacio de Gobierno de Chile—, lo devastaron y, además, asesinaron al presidente Allende.

Los atentados del segundo 11 de septiembre, el de este año, derribaron las *torres gemelas* de Nueva York matando a miles de personas, suicidándose los autores en el acto. Tal acto fue sentido en todo el mundo de manera tan chocante que probablemente va a constituirse en un corte histórico. Pero hace falta preguntar por qué. Si se toma el hecho al desnudo la respuesta no es tan obvia, es un acontecimiento corriente en la historia de los últimos cien años. Ha habido ataques aéreos mucho más devastadores que apenas se recuerdan. Quizás el ataque a Hiroshima ha tenido un impacto parecido por el significado de la bomba atómica como arma global capaz de terminar con la vida en la Tierra. Mas ni en este caso la condena ha sido tan unánime ni el choque tan profundo y tan generalizado. Y hay otros ataques igualmente devastadores que tan sólo son recordados de manera excepcional. La guerra aérea de Alemania contra Gran Bretaña y la guerra aérea estadounidense-británica contra Alemania la recuerdan solamente las víctimas. Los ataques sobre Hanoi fueron celebrados como faros de libertad en grandes partes del globo —las que se consideran *civilizadas*. El peor ataque lo organizó el general Haig, católico practicante, un 24

de diciembre, aprovechando el hecho de que la gente estaba confiadamente en casa, logrando así una eficiencia mayor, expresada en un máximo de víctimas. Fuera de las víctimas sobrevivientes, casi nadie lo recuerda. Ocurrieron después los ataques a Bagdad y Belgrado, que siguen siendo celebrados por aquella parte de la humanidad considerada civilizada como victorias de los derechos humanos. Y ha habido muchos otros miles de ataques aéreos de menor escala en el Tercer Mundo, entre ellos la aniquilación, usando napalm, del barrio Chorrillos de la ciudad de Panamá, realizada durante la invasión a Panamá en 1989, en la que murieron 10.000 civiles —el doble que en el atentado en Nueva York. En ningún caso se recuerda el carácter devastador de los ataques, menos a las víctimas, ni tampoco se declaró un día de oración mundial.

¿Por qué es tan diferente este segundo 11 de septiembre? Ciertamente, es la primera vez que fue afectado el poder más grande del mundo, el centro del dominio imperial, el que con una prepotencia sin igual se ha lanzado contra los países que ha querido sin temer jamás una respuesta. Solamente el Dios en el cielo estaba encima de este dios y con su *God bless America* y *God's own country* este poder cree representar a Dios en la Tierra, sintiéndose de hecho igual a él. Siendo dios, era a la vez un Aquiles sin talón de Aquiles. Este poder, que se siente dios y que es venerado en el mundo como Dios, fue seriamente atacado: hay parricidio, regicidio y deicidio.

Las *torres gemelas* eran el santuario de este dios: como el Vaticano para el católico y La Meca para el musulmán, estas torres lo eran para la sociedad burguesa del dinero y del capital. Era un centro de piedad, siendo a la vez el centro de los negocios. El ataque al Pentágono, o un posible ataque a la Casa Blanca, son completamente secundarios en relación con el atentado a las torres, que desde la perspectiva del hombre de dinero ha sido un sacrilegio. Eso vale precisamente para el capitalismo globalizado. Parlamentos y *Casas Blancas* son pura decoración para el núcleo de esta espiritualidad del dinero y del capital, de acuerdo con la que el trono del rey y de Dios en esta Tierra eran las *torres gemelas*.

Para nuestro tiempo ha sido un regicidio, y todo el mundo lo sintió así. Y un regicidio es un parricidio, siendo éste, a la vez, un



deicidio. Posiblemente el pillaje de Roma por los Godos en el siglo V tuvo un impacto parecido para todo el Imperio Romano. Cuando hay regicidio, los reyes, que están en los corazones, mueren también allí, mas no mueren los corazones. ¿Son las torres el rey? Reyes y torres son intercambiables, especialmente en nuestra sociedad donde las cosas sustituyeron a los seres humanos, transformándose éstos en capital humano. Por eso, la caída de las torres significa algo mucho mayor que el asesinato de Kennedy, quien era solamente el representante de aquel rey que está en los corazones. Las torres son el rey.

Pero este rey es Dios y se le ha asesinado. Mas un Dios asesinado vuelve a través del asesinato de sus asesinos. El asesinato de los asesinos de Dios acompaña desde la Edad Media europea a todos los imperios occidentales en sus períodos de crisis. Hasta la II Guerra Mundial se solía vincular con el antisemitismo, que nunca ha sido una simple persecución a la minoría judía, aunque perseguía a judíos que estaban en minoría. Sin embargo, el medio para declarar toda resistencia en contra de la dominación imperial era el asesinato de Dios, declarándolo «locura judaica». El asesinato de los asesinos de Dios se podía entonces extender a cualquier grupo humano. Aun el socialismo soviético fue denunciado hasta la II Guerra Mundial en todos los países occidentales como un «bolchevismo judío», lo que permitía asesinar a comunistas en nombre del asesinato de los asesinos de Dios y asesinar a los judíos en nombre de la eliminación del comunismo. El antisemitismo nazi no es comprensible sin esta consideración del comunismo como un producto judío.

Este asesinato de Dios, aunque en términos secularizados, aparece de nuevo. Hoy se habla de la bendición de Dios, pero cuando Bush anuncia la guerra del Bien contra el Mal, el Bien es el conjunto de los valores de la sociedad: la paz, la libertad y el libre comercio, en nombre de los que se hace la guerra y que conforman el santuario y se unen en uno solo: el libre comercio. No hay distinción entre ellos. Cuando Bush anuncia su *God bless America* se trata del Dios de estos valores, cuyo trono fueron las *torres gemelas*.

Este Dios ha sido asesinado, y un Dios asesinado resucita por el asesinato de sus asesinos. Es la cruzada de la cual el mismo Bush habló: «... la única forma de perseguir la paz es persiguiendo a quienes la amenazan». Vuelve la paz, pero la paz es guerra —que es el lema del Big Brother. Para que haya paz hay que matar a sus enemigos. Para que haya libertad hay que matar a los enemigos de ésta. Para que haya tolerancia hay que matar a sus enemigos. Y para que haya libre comercio hay que matar a los enemigos del libre comercio.

El ataque de este 11 de septiembre tocó las coordenadas del bien y el mal de toda la civilización occidental, saliendo a la luz nuestra confusión de lenguas. Cayeron las torres del Imperio, y los imperios se derrumban cuando sus torres caen. Caen por una confusión de lenguas, no por las bombas.

El incendio del Reichstag (Cámara de Diputados) ocurrido en 1933 en Berlín (*Reichstagsbrand*) es un antecedente aterrador —aunque sucedido a nivel de una nación y no del mundo globalizado. Hasta hoy no se sabe si fue un atentado anarquista u obra de los propios nazis, según los cuales fue regicidio y deicidio a la vez. En este incendio se quemaron las coordenadas del bien y del mal preexistentes y desaparecieron todos los límites. No se fijaron nuevas coordenadas sino que se pasó al período más nefasto de la historia humana hasta ahora. Algo parecido ocurrió en el primer 11 de septiembre con el ataque a La Moneda, en Santiago, que posiblemente inspiró el ataque a las torres. Ahí se abrió igualmente un período feroz, un derrumbe sin límites de las coordenadas del bien y del mal. Pero persistía el imperio global que podía sustentar la restauración posterior.

El derrumbe de ahora es a nivel global y no hay nadie que pueda decir lo que pasará. Hay derrumbe y no hay alternativa a la vista. Habría que reconstituir la propia civilización, pero no sabemos de nuevos fundamentos. Otra vez pueden desaparecer todos los límites, y no hay instancia imperial superior para guiar restauración alguna. Por eso ya no se puede volver a lo anterior. Ningún poder político puede esta vez enfrentar lo que viene, porque en el mundo hay un solo poder.

Lo dramático del derrumbe de las torres es que con ellas se derrumbaron nuestras coordenadas, socialmente establecidas (aunque mentirosas), del bien y del mal. En los últimos cien años hubo ataques aéreos mayores (Hiroshima, Hanoi, Bagdad, Belgrado...), pero el imperio podía ubicarlos en un horizonte (aunque perverso) de sentido: actos de imposición de su humanismo. Pero en el ataque a Nueva York aparece el demonio como causante. El Occidente —que hoy es global— se sentía un Aquiles sin talón: en Bagdad mató cientos de miles teniendo solamente unos cien caídos de su parte, en Belgrado la Otan mató a miles sin que hubiera ningún caído de su parte y Estados Unidos soñaba con un escudo antimisiles que lo transformaría en el señor del mundo, pero se demostró que también este Aquiles tiene su talón.

Un viejo sabio maldecía a su enemigo, amenazándolo: «¡Que vivas tiempos interesantes!» ... Ya han llegado esos tiempos interesantes.

Hay un lema del siglo XIX pronunciado primeramente por Nietzsche: «barbarie en vez de socialismo». Nietzsche lo expresa así: «Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada». Esta barbarie ha llegado en vez del socialismo. Primero con el nazismo, después con la barbarie del casino y sus *global players*. Ese lema Rosa Luxemburg lo contestó, invirtiéndolo: «socialismo o barbarie», lo que significaba: socialismo en vez de barbarie. Pero el socialismo fracasó muchas veces frente al problema. Por eso se trata hoy de «bien común o barbarie»: el bien común en vez de la barbarie en curso. En América Latina se trata de: sociedad en la que quepan todos, naturaleza incluida, o barbarie.



## LA LUCHA POR EL *TODO* Y EL NUEVO *MACARTISMO* MUNDIAL

¿La actual lucha antiterrorista es en realidad una lucha del sistema en pos de qué? Hay tantas hipótesis como intereses están en juego: es por el petróleo de Asia Central, para cuyo control es esencial el dominio sobre Afganistán; es para ponerle un cerco a China a fin de amenazarlo por tierra en el futuro; es para contestar a los movimientos que son críticos ante la estrategia de acumulación de capital denominada globalización, que se hacen presentes en todo el mundo y que han llevado a manifestaciones populares con tal fuerza que pueden amenazar esta estrategia en el futuro...

Hay muchas razones para inquietarse, pero sería equivocado explicar la actual estrategia de poder de Estados Unidos por esas razones, como si fueran simplemente intereses particulares de los poderes del sistema. Hay mucho más en juego. El sistema nunca lucha por intereses particulares en un sentido pragmático, sino por el poder como un *todo*, y en el grado en que lo logra todos los intereses particulares presentes en el sistema se logran por añadidura. En nombre del *todo* del poder se divinizan los intereses, para poder perseguirlos como valores absolutos. Todorov hace un análisis de la conquista de México por Hernán Cortés que nos puede introducir en esta problemática: «En Cozumel, alguien le sugiere enviar hombres armados a buscar oro en el interior de las tierras. Y Cortés le dijo riendo que no venía él para tan pocas cosas, sino para servir a Dios y al rey. En cuanto se entera de la existencia del reino de

Montezuma, decide que no se conformará con arrebatar riquezas, sino que someterá el propio reino ... así es como le debemos, por una parte, el haber inventado la guerra de la conquista y, por la otra, el haber ideado una política de colonización en tiempos de paz (Todorov, Tzvetan. 1989. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI. México. p. 107).

Por supuesto, Cortés quiere el oro, pero no como interés particular. Quiere *todo*, por tanto también el oro. No quiere riquezas para enriquecer a España y vivir después tranquilo como hidalgo. Quiere *todo* y se embarca en una conquista que jamás terminará. Es la conquista que se concretiza en riquezas, pero que las trasciende. Por eso no quiere «pocas cosas» sino servir «a Dios y al rey». Eso significa conquistar todo el reino y posteriormente todos los otros reinos que existen en la Tierra. No tiene intereses, sino que va en persecución del *todo*, lo que implica que cualquier interés que pueda surgir estará también servido. Aquí, según Todorov, empieza la Modernidad que nunca se orienta por intereses, sino por el *todo*, cuya persecución asegura, efectivamente, cualquier interés existente o por haber. Los intereses se transforman en algo metafísico. En nombre de los cuales su portador hasta puede sacrificarlo todo, inclusive su vida. Colón expresaba lo mismo cuando exaltaba el oro como materia capaz de abrir hasta las puertas del paraíso. La última declaración de Santa Fe (Santa Fe IV) dice lo mismo en términos más escuetos: «Además, que los recursos naturales del hemisferio estén disponibles para responder a nuestras prioridades nacionales. Una *doctrina Monroe*, si quieren». Por supuesto, no solamente los recursos naturales —que incluyen los «recursos humanos» (capital humano)— del hemisferio, sino del mundo entero también.

Hoy el sistema, cuyo centro es Estados Unidos, está de nuevo tras la conquista del *todo*, sirviendo así sus intereses. Igualmente tiene conciencia de que los intereses están mejor servidos si se accede al *todo*.

La estrategia de acumulación del capitalismo global ha logrado lo que hasta sus propios partidarios han llamado el «mercado total». Esta estrategia se ha impuesto al mundo entero, pero sigue habiendo resistencias, sigue habiendo intereses no completamente integra-

dos, sigue habiendo tendencias para salir de esta jaula de acero. Frente a las inconsistencias del mercado total, ya antes de los atentados se hacía evidente que la continuación de esta política necesitaba como complemento un poder político mundial totalitario capaz de asegurar la eliminación de las «distorsiones del mercado». Se hace visible hoy que la reacción a los atentados de Nueva York hace surgir este proyecto en nombre de una lucha antiterrorista mundial y total, para someter a todos los rincones del mundo a la totalización del mercado. El terrorismo se concibe con la suficiente amplitud como para poder denunciar como terrorismo cualquier resistencia a esta estrategia. El lema de Bush es homólogo al lema central de todos los totalitarismos: «Quien no está con nosotros, está con los terroristas».

De lo que se trata fue ya expresado por Mike Davis: «Si hay un antecedente [respecto de la situación planteada a partir del atentado terrorista en Nueva York] en la historia de Estados Unidos, entonces no se trata del 7 de diciembre de 1941 —el asalto a Pearl Harbor— sino del 23 de septiembre de 1949. Este día el presidente Truman aclaró al público estadounidense que la Unión Soviética había probado con éxito una bomba atómica (...) el senador McCarthy y el director del FBI, J. Edgar Hoover, aprovecharon el miedo de la población para iniciar una caza sin tregua en contra del ‘enemigo interior’. La izquierda, que anteriormente había tenido gran influencia, fue extirpada sin perdón. No fue tanto la ideología sino el miedo lo que estaba detrás del consenso autoritario nacional de los años cincuenta. ¿Estamos con George W. Bush en el camino hacia atrás al futuro? ¿Significará la guerra en contra del terrorismo el fin de la apertura hacia la inmigración, de la libertad en internet, de las protestas contra un capitalismo global, del derecho a una esfera privada y de todas las otras libertades burguesas esenciales...?» (Davis, Mike: «Furcht vor der Fünften Kolonne. Zur Zukunft der Angst: Mit dem neuen amerikanischen Patriotismus droht der Weg in die Kontrollgesellschaft», en *Die Zeit* 20-10-01: 39).

Se trata, pues, de un nuevo *macartismo* que esta vez pretende ser mundial y que de ninguna manera se limita a Estados Unidos. Su arma de poder es la pretendida lucha antiterrorista, que en su

nombre puede amenazar a cualquier movimiento de resistencia con la guerra total. Esta vez Estados Unidos aspira, como centro de poder del sistema, al poder absoluto que se puede basar en la amenaza de aniquilación de cualquier actividad de oposición al sistema.

No se trata de un choque de civilizaciones; no es cruzada anti-islámica (la tesis de Huntington sobre el choque de civilizaciones queda obsoleta) —la administración Bush es bien clara al respecto. Es confrontación total con el mundo, incluyendo por supuesto al mundo islámico. Se aspira al *todo* para dominar las partes. Cualquier país del mundo podría ser el objetivo, en tanto es distorsionante para el mercado total. Y se convertirá en objetivo en nombre del anti-terrorismo. Ya se hace notar: mientras se ataca a Afganistán, se busca otros países para atacar. La guerra es total.

Lo amenazante es que la nueva alianza contra el terrorismo, tan amplia como la Onu, va a sustituir a ésta. Se trata de la disolución de la democracia a nivel mundial por un gobierno anti-terrorista mundial, cuyo centro es Estados Unidos. Un *macartismo* mundial, como poder encima de todos los poderes, ejercido por un gobierno representante de la estrategia de la globalización: Estados Unidos como juez de una historia que es juicio final; Estados Unidos como juez del juicio final, del bien frente al mal. La lucha contra el terrorismo da la posibilidad de que un solo poder controle todos los poderes del mundo. Así, aparece el primer totalitarismo a nivel mundial, frente al cual no hay posibilidad de control desde otro poder, frente al cual no hay posibilidad de enfrentamiento por medio del poder. El imperio está por hacerse omnipotente, pero se le escapa el hecho de que quien más se acerca a la omnipotencia, más debilidades desarrollará.

El atentado en Nueva York ocurrió en el momento preciso en que ya se enfocaba la posibilidad de este nuevo totalitarismo político mundial. En los primeros días tras el atentado éste fue comparado con Pearl Harbor, lo cual es espantoso porque el ataque a Pearl Harbor fue por un lado un ataque japonés pero, por el otro, un auto-ataque del gobierno de Estados Unidos: éste tenía informaciones sobre un eventual ataque, mas decidió no enfrentarlo para que se



produjese un desastre de tal magnitud que la opinión pública se viera obligada a asumir la guerra decididamente. Si el ataque a Nueva York tuviera eso en común con Pearl Harbor, trataríase de la decisión más miope en la historia de las decisiones políticas de Estados Unidos, tan rica en miopías absurdas frente a las consecuencias de sus acciones.



## **LA CONSPIRACIÓN TERRORISTA MUNDIAL: PROYECCIÓN DEL MONSTRUO**

Las guerras de los últimos años, desde la del Golfo hasta la de Palestina, han demostrado que ya se ha superado el estorbo de los derechos humanos: ese desagradable obstáculo para la política imperial. Después de la del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo en contra del que está incluso la opinión pública. El movimiento de paz ha sido señalado como el verdadero peligro, y quien está a favor del respeto de los derechos humanos y de la paz es denunciado como partidario del terrorismo.

Ha aparecido una forma de información que sólo aparentemente es información directa y que se practica por espejismo. En los países del socialismo histórico, para saber lo que la censura suprimía había que aprender a leer entre líneas, pero frente a nuestros medios de comunicación es de poco sirve, lo que hace falta es leer espejismos. La imagen en el espejo es solamente una imagen de la realidad si se sabe que la imagen es un espejismo. Por tanto, hay que derivar indirectamente de la imagen en el espejo la realidad, que en el espejo aparece invertida. En el espejo se ve la realidad solamente de manera virtual, no directa. Si se toma la imagen en el espejo como la realidad, la realidad se escapa completamente. Ni aparece. En vez de ver la realidad, uno ve solamente monstruos. Sin embargo, de estos monstruos hay que derivar lo que es la realidad detrás. También esta realidad puede ser monstruosa. Pero los monstruos que aparecen en el espejo no son los monstruos que existen en la realidad, sino sólo sus imágenes invertidas.

Cuando se proyecta el monstruo en Noriega, Noriega es transformado en el jefe del centro mundial del tráfico de drogas, en el máximo dictador sangriento; y si desaparece, el tráfico de drogas sí podrá ser combatido y la democracia estará segura en el mundo. Hoy el monstruo Noriega de nuevo se ha reducido a sus dimensiones reales y normales. Ha sido un dictador corriente, que en el tráfico mundial de drogas no era más que una figura de tercera categoría, que además logró esta posición por medio de la policía anti-droga del gobierno norteamericano. ¿Ha sido esta proyección del monstruo un simple *bla-bla*, o significaba algo real? Ciertamente, no dice gran cosa sobre Noriega, pero ¿sobre quién podría decir algo? Cuando el presidente Bush (padre) decía sobre Hussein que era un nuevo Hitler, que había montado el cuarto ejército más grande del mundo amenazando con conquistar toda la Tierra, él proyectaba un monstruo en Hussein. Hoy, que éste también ha sido reducido a dimensiones mucho más pequeñas y se ha visto su ejército indefenso frente a la fábrica de muerte que el ejército de EU montó al lado de su frontera, aquella proyección de Hussein no nos dice mucho sobre él. En el último tiempo el monstruo se llamó Bin Laden, señor de una conspiración terrorista mundial omnipresente. Sin embargo, igualmente se ha desinflado y ya se habla apenas de Afganistán. Parcialmente lo sustituye Arafat, y se vuelve a resucitar a Hussein como monstruo parte de un *eje del mal*.

Todos estos monstruos van pasando, dándole la mano uno a otro. Pero el camino por el cual aparecen designa el blanco de la fábrica de muerte que lucha contra ellos. Es una fábrica de muerte que aparece con el ataque a Libia en los años ochenta y con la invasión de Panamá en 1989, y con todo su potencial destructivo se hace presente en la guerra del Golfo. Es una fábrica de muerte tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila en el Tercer Mundo. Después del Golfo se movió a Serbia, destruyéndola; después a Afganistán, dejando detrás una tierra quemada. Ahora aparece, aunque cambiada, en Palestina, para producir también allí muerte y desolación. El Tercer Mundo tiembla y nadie sabe bien adónde se desplazará —podría ser a Irak o a Colombia, o incluso a China o a Rusia... Los momentos de baja de la Bolsa de Valores de Nueva York

son momentos predilectos para el funcionamiento de la fábrica de muerte móvil. Cuando empieza a producir muertos, la Bolsa empieza a vivir (ésta es un Moloc que vive de la muerte de seres humanos).

Es evidente que hacen falta monstruos para legitimar el funcionamiento de esta fábrica de muerte. Estos monstruos tienen que ser tan malos que la fábrica de muerte se haga inevitable y única respuesta posible. Pero como solamente hay adversarios, que de ninguna manera son monstruos, se produce monstruos para proyectarlos en ellos y así dar aceite a la fábrica de muerte. Hoy se está visiblemente construyendo un supermonstruo, una Hydra, cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se corta las cabezas y a la Hydra le nacen nuevas. La fábrica de matar tiene que perseguirlas para cortarlas también. La manera de referirse a estas masacres —«liquidar», «eliminar», «extirpar», «exterminar»— revela lo que son, es el lenguaje de todas las fábricas de muerte del siglo XX.

Se trata hoy de la construcción de una conspiración mundial terrorista que actúa por todos lados y en cada momento, pero cuando su cabeza se levanta lleva un apellido solamente: Hussein, Milosevic, Bin Laden... Estas conspiraciones monstruosas son del siglo XX. En la primera mitad, la Ojrana, policía secreta de la Rusia zarista, construyó el monstruo de la conspiración judía, que dominó ese período. Y en la segunda mitad, a partir de la II Guerra, imperó la conspiración comunista, antes considerada parte de la conspiración judía mundial en tanto «bolchevismo judío». Una conspiración parecida se construyó en la Unión Soviética: la trotskista. Terminada una conspiración, el poder necesita otra para poder desenvolverse sin límites y sin ser amarrado por algunos derechos humanos. Y ya se empieza a incluir en esta conspiración terrorista mundial el movimiento de los críticos de la globalización (expresados desde Seattle hasta Porto Alegre). La construcción de estas conspiraciones mundiales es la ola de fondo de la constitución de todos los totalitarismos modernos, necesarios para poder sostener la política del mercado total, sobre la cual se basa la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización. Sin embargo, monstruos de este tipo no se puede matar (según el mito griego, por cada cabeza que se le corta a la Hydra le nacen siete nuevas), sino que hay que disolver-

los: tomando conciencia del hecho de que son simples proyecciones y asegurando un mundo justo.

Estas proyecciones de monstruos no nos dicen nada o casi nada de aquellos a quienes se les imputa la monstruosidad, pero sí mucho de quienes las elaboran. El análisis de la proyección revela la realidad desde la cual el monstruo es proyectado. Y siempre a ese tipo de proyección subyace la idea de que para luchar contra el monstruo hay que hacerse monstruo también, de que frente al monstruo todo es lícito (Napoleón decía: «Para luchar contra el partisano hay que hacerse partisano también»). De esta manera, quien hace la proyección del monstruo resulta ser él mismo un monstruo que no conoce límites, pero mientras uno no lea la imagen del monstruo como una imagen en el espejo, el autor de la imagen —ese monstruo original— permanece invisible. En realidad, la monstruosidad de cada uno se conoce a partir de las proyecciones que ese uno hace acerca de la monstruosidad de otros, y no de las proyecciones monstruosas que se hacen sobre uno. A través de la proyección se consigue que las manos del autor de ésta ya no estén atadas por ningún derecho humano. Y eso es el único monstruo que cuenta y del cual hay que tener miedo: aquél que declara que en nombre de sus metas no tiene que respetar ningún derecho humano.

Mientras la información directa es casi arbitrariamente manipulable, la información que se da vía imagen en el espejo no es manipulable, pero hay que saber leerla. Posiblemente, desde ambos lados en lucha se hace la proyección mutua del monstruo, uno frente al otro. Ambos, por tanto, se hacen monstruos para luchar en contra de su respectivo monstruo. Pero, sin embargo, eso no significa que ambos tengan razón. Al contrario, ahora ninguno la tiene, aunque ambos se transforman en monstruo para poder luchar. Porque la proyección polarizada es la creación mutua de la injusticia en nombre de la justicia, que actúa por ambos lados de manera igual. Nunca es cierta, ni siquiera en el caso en que el otro, en el cual se proyecta el monstruo, sea realmente un monstruo. La mentira es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo para luchar en contra del monstruo; la razón de la lucha desemboca en la sinrazón (Goya dice: «El sueño de la razón produce monstruos»).

## ASALTO AL PODER MUNDIAL (ATAQUE A IRAK)

Las luchas por el poder mundial y los asaltos a éste empiezan con el siglo XX, agudizándose en su curso. Al principio de tal centuria los poderes de Europa y EU dominaron y se repartieron el mundo. Para seguir la conquista tenían que asaltarse uno al otro, y nacieron las guerras mundiales y la Guerra Fría. Se asaltaron en la Primera Guerra Mundial en gran escala, tratando de constituir un poder por encima de todos los poderes del mundo.

Las luchas por el asalto al poder mundial vuelven hoy. El primer gran asalto —ilusorio— lo intentó la Alemania nazi por medio de la Segunda Guerra Mundial, donde mostró la agresividad y destructividad que el asalto implica. Después de la Guerra Fría apareció un mundo pluriestatal con una superpotencia *primo inter pares* (el primero entre iguales), pero ella no aceptaba este lugar, lanzándose ahora, bajo la presidencia de Bush, al asalto del poder mundial.

Durante la Guerra Fría, tal asalto definitivo resultaba imposible por la amenaza atómica de destrucción mutua. Pero desde el momento de la subida a la presidencia de Reagan era visible la crisis del socialismo histórico. Por tanto, apareció de nuevo una ideología del asalto al poder mundial, que frente al poder de la Unión Soviética no podía todavía realizarse, aunque se lo preparaba.

Con la presidencia de Bush se empezó a preparar de nuevo este asalto al poder sobre el mundo entero: apareció entre los halcones de la sociedad norteamericana muy estrechamente vinculados con

el American Enterprise Institute (la central de las empresas multinacionales de EU), a los cuales se junta el actual presidente. Celebraban el New American Century (el nuevo siglo americano, donde americano no se refiere a América, sino a EU). De hecho, se trata del segundo gran intento del asalto al mundo —después del de la Alemania nazi—, ya no ilusorio, como el nazi, sino basado en un poder militar superior al poder del conjunto de todos los países del mundo. Hay poder militar mundial, falta un nuevo poder económico y financiero mundial que lo sustente.

En esta guerra, pues, no se trata simplemente del petróleo iraquí, sino principalmente del poder sobre el mundo en lo económico y lo financiero, y el petróleo es una de las llaves de este dominio. Dice Bush: Somos una fuerza militar sin paralelo, tenemos el derecho de actuar en todo el mundo para imponer la economía de mercado y garantizar la seguridad energética, y podemos atacar a quien consideremos una amenaza o a cualquier país que pueda convertirse en una competencia militar (en *Estrategia de Seguridad de Estados Unidos*). Por eso, esta guerra no es consecuencia de la sed de petróleo y de ganancias, sino que se la realiza aunque no haya ganancias. No se quiere petróleo sino todo el petróleo, así como se lucha por dominar toda el agua, todo el trigo, todos los genes, todas las ganancias. Tienen un idealismo *todista* ilimitado. Con tanto por ganar se lanzan sin siquiera calcular. ¿Para qué va a calcular las ganancias quien está apostando por el todo?

El asalto al poder mundial necesita un enemigo presente en el mundo entero que esté amenazando al asaltante. Para defenderse, éste tiene que tomar el poder sobre el mundo entero. Siempre estamos frente a la construcción de una conspiración mundial, que obliga a aquél, que quiere asaltar el mundo, a tomar el poder mundial. Pero como no hay tal enemigo, se le inventa. Se inventa un monstruo de conspiración mundial que obliga a conquistar el mundo para liberarlo de él, y que es tan terrorífico que hay que hacerse monstruo para poder luchar en su contra.

Se empieza a hablar de conspiraciones mundiales desde fines del siglo XIX. Desde el invento de la conspiración mundial judía, cada perspectiva de conquista del poder sobre el mundo crea su conspi-



ración mundial, y en nombre de la lucha contra ésta fue que la Alemania nazi asaltó el poder mundial. Siguió el invento de la conspiración trotskista en el estalinismo, aunque no se le presentaba como una conspiración realmente mundial. Pero este carácter sí lo tuvo la creada en la Guerra Fría: la conspiración mundial comunista, que tiene su elaboración más contundente en el tiempo de Reagan, quien inventó el *reino del mal* dirigido por el Kremlin, frente al cual destacó EU como *el milenio*, «la ciudad que brilla en las colinas», lo que es una alusión al milenio del Apocalipsis.

A eso sigue hoy la conspiración mundial terrorista, que es un invento igual a los otros, aunque tantos crean en ella. Se basa en los atentados de Nueva York, como el régimen nazi se basó en el Reichtagsbrand (incendio del parlamento). Con eso se logra un impacto inmediato que sirve para crear el miedo en la población frente a la conspiración mundial. Posteriormente, se lanza el asalto al poder mundial, para dominar las fuerzas nefastas que actúan mundialmente. En el caso de Nueva York todavía no se sabe quiénes fueron realmente los responsables. Y en el año y medio posterior no ha habido ningún atentado ni en EU, ni en la Unión Europea ni en Japón. No hay razones para creer en la existencia de ninguna organización mundial terrorista con capacidad de amenazar. Dice un proverbio: Si ves a un gigante, mira bien, para estar seguro de que lo que ves no sea la sombra gigante de un enano.

Detrás de estas conspiraciones mundiales siempre se construye un diablo que las organiza. Con la conspiración mundial judía el diablo era Lucifer, al cual había que derrocar y mandarlo al infierno. En el tiempo de Reagan era el *reino del mal*, que se puede traducir igualmente como *reino del diablo*. Bush ve detrás de sus terroristas inventados la *cara del diablo* (*evil's face*) y lo ve especialmente en la cara de Saddam. La unión de lo sagrado y lo mortífero se dio también al inicio de la conquista de América. Los conquistadores usaron cruces que eran espadas y espadas que eran cruces. Entre las religiones abrámicas solamente el cristianismo ha desarrollado este tipo de agresividad total. El Islam no lo tiene aunque conozca guerras en nombre de Alláh —pero éste no es la guerra.

Como antecedente histórico debe recordarse que, hasta comenzar la Segunda Guerra Mundial, Alemania tuvo el apoyo de los gobiernos de Gran Bretaña, EU y Francia, que vieron en el fascismo la fortaleza necesaria contra el socialismo de la Unión Soviética, contra los movimientos socialistas de sus propios países y contra el movimiento socialista fuera de gobierno más grande del mundo, el alemán, al cual los nazis ilegalizaron y casi destruyeron. Pero el ataque de Alemania a Polonia en 1939, justificado como guerra preventiva, aclaró que la Alemania nazi quería mucho más que una lucha anticomunista, que quería asaltar el poder mundial, y a partir de ese ataque se formó la alianza antifascista. ¿El ataque a cuál otro país, esta vez, será el que revele que ahora se trata de algo más que de antiterrorismo, que se trata de otro asalto al poder mundial?

## LA ACTUAL IMPERIALIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

«Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida, en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total. A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual» (Lindsey, Hal. 1988. *La Agonía del Gran Planeta Tierra*. Editorial Vida. Miami). Declarada la muerte del dios de la liberación y de la emancipación, el dios del ser humano como sujeto corporal y vivo, aparece el otro dios, el del salvajismo.

El fundamentalismo cristiano de EU, surgido entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, imperializa el cristianismo, asumiendo como su Dios este dios del salvajismo e interpretando el cristianismo en términos de tres grandes etapas históricas: el período de Moisés hasta Jesús, el período de Jesús hasta hoy y el nuevo período —ya iniciado como el del fin de la historia con la segunda venida de Cristo. Por tanto, toda esta teología, que surge en nombre del fundamentalismo, interpreta el mundo actual como un mundo que está por desaparecer en las próximas décadas. Esta segunda venida de Cristo es precedida por un juicio más terrible que cualquier cosa conocida en el pasado, la llamada *Gran Tribulación*. Los fundamentalistas creen que la mayoría de los creyentes en Jesús

serán «raptados» al cielo por Cristo, para que la tribulación se concentre sobre los pecadores empedernidos. Un tiempo antes de esta tribulación será restaurado el pueblo de Israel a su tierra y enemigos destruidos.

Esta enseñanza del fundamentalismo cristiano es politizada en la década de los setenta del siglo XX, cuando aparece el libro *La agonía del Gran Planeta Tierra*, del predicador fundamentalista Hal Lindsey, que en el curso de la década tuvo una tirada de más de 15 millones de ejemplares convirtiéndose en el *bestseller* del decenio y transformado aquel fundamentalismo en plataforma para la exitosa campaña electoral de Reagan de 1980. Reagan se presentó como cristiano «renacido» —expresión a través de la cual se reconocen estos fundamentalistas en EU— y sus discursos estaban impregnados de las enseñanzas de este fundamentalismo, que él a su vez desarrolló mediante la interpretación de textos del Apocalipsis de San Juan, según el cual la segunda venida de Cristo ocurre al final del milenio, cuando éste es atacado por enemigos que se llaman Gog y Magog, frente a los que se forma la batalla del Mesías, cuyo lugar, según el texto, será Armagedón, en Palestina. En los discursos de Reagan aparece eso, cuando polariza el mundo entre el bien y el mal, presentando a EU como el milenio realizado y llamándolo *ciudad que brilla en las colinas* —expresión combinada tomada de los textos apocalípticos cristianos. Sin embargo, este milenio, según el presidente Reagan, es amenazado por un *reino del mal* que, teniendo su centro en el Kremlin de Moscú, actúa en todas partes y sustituye a Gog y Magog del texto del Apocalipsis. Esta batalla de Armagedón es una batalla limpia entre el bien y el mal, en la cual Cristo está, por supuesto, del lado del bien, o sea, del de Reagan. Ganada esta batalla, Cristo viene para recrear toda la creación destruida, pero solamente en favor de sus creyentes fundamentalistas, aniquilando a los otros. Así, la batalla de Armagedón es un enfrentamiento de aniquilamiento puro.

Al imperializarse, el fundamentalismo cristiano crea una mística de aniquilamiento total que acompaña a la perfección las ideologías de aniquilamiento que habíamos analizado antes como resultado del

paradigma antiutópico del asesinato fundante. El levantamiento de Gog y Magog en contra del imperio del milenio figura ahora como el asesinato fundante, en contra del cual el milenio reacciona para aniquilarlos. Se trata efectivamente de una nueva imperialización del cristianismo. La primera, que ocurre en los siglos III y IV, se concibe en nombre de la crucifixión de Cristo para asesinar a aquellos que fueron considerados como sus crucificadores. Esta nueva imperialización se concibe a partir del milenio realizado en EU, atacado por las fuerzas del mal (de Gog y Magog). Sin embargo, la mística agresiva es la misma y en los países árabes se la percibe como la mística de nuevas cruzadas, a pesar de que este fundamentalismo cristiano apenas menciona frente a sus enemigos el reproche de ser crucificadores de Cristo. El gobierno de Bush, integrado por muchos colaboradores de Reagan, continúa con este *constructo* reaganiano.

En la línea del *reino del mal* de Reagan aparece, por tanto, el *eje del mal* en contra del cual EU lucha, presentándose Bush, igual que Reagan, como cristiano «renacido» y basándose su fuerza electoral en los votos de las corrientes del fundamentalismo cristiano de EU, las cuales van en aumento en el mundo entero. Su signo es el lema *Cristo viene*, que, pegado en automóviles, casas y caminos no solamente de EU, no es un anuncio sino una amenaza, la del último juicio, que estos fundamentalistas pretenden anticipar en nombre de la segunda venida de Cristo. Se habla de la venida de este último juicio para anticiparlo y tomarlo en las propias manos. Por eso, las guerras que se hacen dentro de este contexto son anticipaciones del último juicio de Cristo y los fundamentalistas cristianos son los encargados de llevarlas a cabo. Esta mística del aniquilamiento es sumamente eficaz. Le da una apariencia utópica a la propia destrucción de la humanidad y de la Tierra. Es la antiutopía como utopía. Puede destruir todo aunque sepa que al final se destruye a sí misma. Siempre mantiene un horizonte más allá de la destrucción total, que es el de la segunda venida de Cristo, que es el que va a crear todo de nuevo para entregarlo a aquellos que han destruido todo. No es un horizonte de esperanza, sino una salida para aquellos que no admiten ninguna esperanza.

La propaganda de este fundamentalismo la hacen grandes imperios económicos, burocracias eclesiales privadas que dominan importantes medios de comunicación. En EU se denuncia mucho los atentados suicidas de algunos islámicos que esperan como su horizonte de la salida el pasaje *post mortem* al cielo de Alá. Pero el fundamentalismo cristiano de EU es mucho más extremo, porque es total. Lanza a todo el mundo al suicidio colectivo para dejar como horizonte de salida la segunda venida de Cristo. Lindsey describe esta salida: «este período (de la tribulación) se caracteriza por la gran destrucción que el hombre hará de sí mismo. La humanidad estará al borde la aniquilación cuando Cristo aparezca de repente para poner fin a la guerra de las guerras: *Armagedón*». Según Lindsey, después de eso viene la *restauración del paraíso*. Este fundamentalismo de los años 70 todavía es altamente antijudío. Sobre lo que pasará a los judíos en este período de tribulaciones dice: «al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, éstos parecerán inocentes ante la crueldad del (Anticristo). Al Anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás». De las filas de los judíos vendrá el falso profeta de las fuerzas del mal: «Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío... Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico».

El fundamentalismo de los años 90 deja de hablar en estos términos antijudaicos, aunque no se retracta. Hay un evidente parecido con la ideología nazi, que también concibe el régimen nazi como el milenio realizado atacado por las fuerzas del mal de todo el mundo y que tiene que conquistar el mundo entero para aniquilarlas. Hasta se llama oficialmente el *Reich del milenio*. Eso tiene el mismo sentido que hoy tiene el *New American Century* en EU. No se habla del *New American Millenium* para que el paralelo con el nazismo no sea demasiado evidente. Se nota que se trata de la construcción de una ideología adecuada para el asalto al poder mundial. Por tanto, la ideología se repite en cuanto se repite este asalto.

## ÍNDICE

Introducción: El pensamiento radical de Franz Hinkelammert <i>José A. Pérez Tapias</i> .....	7
Prólogo <i>José Merino</i> .....	25
La eficiencia del suicidio colectivo .....	31
Derechos humanos: distorsiones del mercado .....	35
El paso del capitalismo utópico al cínico .....	41
Cálculo de utilidad contra la vida humana .....	47
La hegemonía de las burocracias privadas transnacionales .....	55
Intervenir el mercado para acrecentar la justicia .....	67
Ética del bien común para evitar la muerte colectiva .....	71
Falta otra emancipación .....	77
Reivindicarse como sujeto reivindicando al otro .....	83
La mano invisible del mercado se cierne sobre natura .....	87

El cálculo del límite de lo aguantable y la ética de la banda de ladrones .....	93
Ética del bien común <i>versus</i> ética de ladrones .....	97
Derecho a vida decorosa o insostenibilidad de la vida .....	101
La rebelión contra los fines en nombre de los medios .....	107
El abismo del sujeto .....	113
¿Instinto asesino para el progreso? .....	119
Democracia no es igual a justicia .....	123
Asesinato es suicidio .....	127
Elogio de la hipocresía .....	131
Los simplificadores de este complejo mundo .....	135
El mito del crecimiento infinito y su transformación en religión intramundana .....	141
Destruir para ser destruido .....	145
Nietzsche: el <i>tremendum</i> del <i>fascinosum</i> .....	149
La guerra civil global empieza .....	155
Se cayeron las coordenadas del bien y el mal el 11 de septiembre .....	161
La lucha por el <i>todo</i> y el nuevo <i>macartismo</i> mundial .....	167
La conspiración terrorista mundial: proyección del monstruo: .....	173
Asalto al poder mundial (ataque a Irak) .....	177
La actual imperialización del cristianismo .....	181





PERIFERIAS > 2

### Solidaridad o suicidio colectivo

El libro *Solidaridad o suicidio colectivo* es una recopilación de artículos de Hinkelammert escritos entre los años 2000 y 2003, desde la pretensión de confrontarnos a la alternativa ineludible en que la realidad, nuestra realidad, nos va situando: o solidariamente acometemos las transformaciones necesarias en nuestro mundo y en nuestro modo de vida, o estamos abocados a esa suerte de suicidio colectivo que supone el acabar con las condiciones mismas que permiten la reproducción de la vida humana sobre la Tierra. Los peligros que ya hace décadas podían entreverse como riesgos más o menos lejanos, hoy los tenemos encima como amenazas inmediatas. Es una de las consecuencias de lo que llamamos proceso de *globalización*.

Es la preocupación por el hombre concreto, y sobre todo por quien ha sido empobrecido, marginado, excluido, lo que sitúa la mirada de Hinkelammert en la perspectiva adecuada para el enfoque crítico que despliega, y ello por ser la mirada de quien escucha. Hay que aprender a escuchar para ver bien. Cuando se prestan oídos a quien ha sido humillado, sojuzgado y oprimido, entonces el pensamiento puede hacerse radical ahondando en la crítica.

J.A. Pérez Tapias

ISBN 84-338-3337-5



9 788433 183337 2