



CULTURA DE LA ESPERANZA Y SOCIEDAD SIN EXCLUSION



FRANZ J. HINKELAMMERT

El presente material ha sido digitalizado con fines académicos y/o investigación por la **Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."**, bajo la autorización de la editorial, del autor y los permisos correspondientes.



Esta obra se encuentra bajo Licencia Internacional de Creative Commons 4.0: Atribución-NoComercial. Los contenidos de este libro se pueden reproducir y compartir por cualquier medio, siempre y cuando se respete su autoría, se den los créditos correspondientes y se cite esta licencia.

CULTURA DE LA ESPERANZA Y SOCIEDAD SIN EXCLUSIÓN

Colección ECONOMIA-TEOLOGIA

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

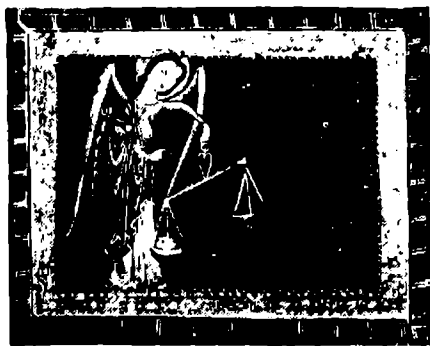
Elsa Tamez

Maryse Brisson

Arnoldo Mora

Helio Gallardo

CULTURA DE LA ESPERANZA Y SOCIEDAD SIN EXCLUSION



FRANZ J. HINKELAMMERT

PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
Basada en una pintura de la época románica (siglo XIII)
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía Picado Gamboa

338.9

H663c Hinkelammert, Franz J., 1931.
Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión
Franz J. Hinkelammert
—1a. ed.— San José, Costa Rica. DEI 1995.
390 págs.; 21 cms. (Colección economía-teología)

ISBN 9977-83-091-6

1. Política económica.
2. Desarrollo.
- I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-091-6

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI),
San José, Costa Rica, 1995.

© Editorial Caminos 1995. Para la presente edición.

© Franz J. Hinkelammert, 1995.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE—COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Contenido

Prólogo.....	15
--------------	----

Primera parte **A manera de introducción**

Capítulo I La crisis del socialismo y el Tercer Mundo	25
--	-----------

1. Primera tesis	25
2. Segunda tesis	29
3. Tercera tesis	31
4. Algunas reflexiones sobre la solidaridad.....	32

Capítulo II Subjetividad y Nuevo Orden Mundial: ¿qué queda después de la guerra de Irak?	39
---	-----------

Prefacio	39
----------------	----

1. El desvanecimiento de la subjetividad en el Imperio de la Ley	41
2. El buen trabajo	42
3. La inversión de la opinión pública.....	45

4. La proyección del monstruo: el crimen que consiste en exigir el cumplimiento de los derechos humanos	50
5. ¿Es el amor al prójimo (la compasión) la raíz de todos los males?	53
Recordatorio final.....	59

Segunda parte

El totalitarismo emergente

Capítulo I

Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina: el papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado

63

1. El Estado en América Central.....	65
2. El antiestatismo metafísico frente al desarrollo del Estado: sociedad civil y Estado	69
3. Mercado y plan: la constitución del antiestatismo.....	72
4. La armonía de Adam Smith.....	73
5. La crítica de Marx: el mercado como sistema auto-regulado	79
6. El mercado como mecanismo de regulación de la tecnología.....	87
7. El capitalismo salvaje	92
8. La metafísica antiestatista y la abolición del Estado.....	97
9. El Estado neoliberal resultante.....	100
10. La determinación futura de la sociedad en América Latina.....	106

Capítulo II

La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo

115

1. Las etapas del desarrollo económico	118
1.1. El desarrollismo de los años cincuenta hasta los setenta.....	118

1.2. Las dictaduras de Seguridad Nacional y la economía de exportación	120
2. De la democracia del consenso a la democracia de Seguridad Nacional.....	122
2.1. La cultura de la desesperanza.....	123
2.2. Cultura de la desesperanza y guerra psicológica	127

Capítulo III

La lógica de la exclusión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación

1. El progreso técnico, su globalización y la integración de la población en la sociedad humana.....	132
1.1. La crisis del desarrollo.....	133
1.2. Los límites del crecimiento	137
1.3. El utopismo neoliberal.....	140
1.4. La guerra de palabras	145
2. ¿Más allá de la modernidad?.....	148
2.1. ¿Alternativas?.....	151
2.2. La utopía y el arte de lo posible.....	152

Capítulo IV

¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay Alternativa para ella

1. La sociedad para la cual no hay alternativa.....	159
2. Eficiencia formal y negación de las utopías	162
3. El heroísmo del suicidio colectivo	167
4. ¿Es el mercado total una alternativa?	168
5. El espacio de las alternativas potenciales	173
6. La resistencia como condición de la racionalidad.....	175

Capítulo V

El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas ... 179

1. La anti-utopía secularizada y la apocalíptica..... 183
2. La sacralización de las relaciones de producción:
el carácter conservador de la utopía 188
3. La mística de la muerte
y el heroísmo del suicidio colectivo 195
4. Buscando soluciones..... 199
5. ¿El fin de la utopía?..... 202
6. La utopía y lo imposible:
dimensiones teológicas de la reflexión sobre la utopía..... 206

Tercera parte

La ciencia moderna y la irracionalidad de lo racionalizado

Capítulo I

¿Es el antropocentrismo occidental el culpable de la debacle ecológica actual? 213

1. ¿Es eficiente la eficiencia? 214
2. Eficiencia, calculabilidad y ética 218

Capítulo II

La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica. 225

1. La comunidad ideal de comunicación
(situación ideal del habla) y la fundamentación última
(*Letztbegründung*) de valores 226
 - 1.1. El esquematismo
de las fundamentaciones últimas..... 227
 - 1.1.1. *La teoría de la competencia perfecta*..... 227
 - 1.1.2. *La teoría de la planificación perfecta*..... 228
 - 1.1.3. *La teoría de la división social del trabajo*..... 229

1.2. La aproximación asintótica de la realidad a su situación ideal.....	233
1.3. La meta de la aproximación asintótica y su inversión.....	240
2. Ética de discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel.....	245
2.1. La ética de la responsabilidad de Max Weber.....	250
3. La responsabilidad por las consecuencias concretas como criterio de verdad sobre las normas y el proceso de institucionalización	254
3.1. La responsabilidad estratégica para la aplicación de normas y valores válidos.....	260
3.2. La ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas y la ética de la responsabilidad por la institucionalización: el problema de Marx y de Weber.....	267

Capítulo III

La irracionalidad de lo racionalizado.

Comentarios metodológicos sobre

la racionalidad instrumental y su totalización 273

1. La teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber.....	275
2. De los juicios de hecho que no son juicios de racionalidad medio-fin.....	278
3. El sentido de la acción racional	281
4. El circuito medio-fin y su totalización.....	289
5. La vuelta de lo reprimido	293
6. El sujeto como objeto de las ciencias empíricas, y la afirmación del sujeto como sujeto.....	297
7. La “paradoja del vividor” y la objetividad de la realidad...	299
8. El aprendizaje frente al criterio de vida y muerte.....	300
9. La racionalidad de la locura y la locura de la racionalidad.....	303
10. El reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados como fundamento de la objetividad de la realidad.....	304

Capítulo IV

Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan.

Del sometimiento a las fuerzas compulsivas

de los hechos 309

1. Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido311
2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización)..... 315
3. Tercera tesis: la eficiencia que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción.....318
4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser mediante una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan321

Cuarta parte

Economía y teología

Capítulo I

Economía y teología:

las leyes del mercado y la fe 329

1. Cristianismo, judaísmo y liberación..... 329
2. Teología y deuda332
3. Leyes del mercado y ley de la historia..... 337
4. La víctima de la ley de la historia 342
5. La fe en el interior de la economía..... 351

Capítulo II

La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad

de lo racionalizado 355

1. La teología de la liberación como teología concreta..... 356

2. Economía y teología en los inicios
de la teología de la liberación359

3. La denuncia contra la teología de la liberación 361

4. La teología de la liberación
y las dictaduras de Seguridad Nacional..... 364

5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación..... 367

6. El intento de recuperación
de la teología de la liberación por la teología del imperio... 371

7. El desafío para la teología de la liberación.
La irracionalidad de lo racionalizado 381

Prólogo

En el desarrollo de nuestra historia actual, el año 1989 parece tener un significado especial. Toda una evolución del sistema mundial anterior culmina ese año con la prueba visible del colapso del socialismo histórico. La caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 es el símbolo más visible y claro de ese hecho.

Sin embargo, se trata de la culminación de un proceso que se percibe ya a partir de la década de los setenta. Esta es la década de reestructuración del sistema capitalista mundial en la que se produce un corte entre el capitalismo de reformas anterior, y un nuevo capitalismo extremo y desnudo que se implanta mundialmente en el curso del decenio de los ochenta en nombre de los "ajustes estructurales" y de la globalización y homogeneización del mundo por la vía de los mercados. Hoy es común referirse a este capitalismo, sin mayor precisión, como neoliberalismo. Se trata de un capitalismo de *tabula rasa* que abandona toda perspectiva de evolución social en favor de sus políticas "de choque". Es un capitalismo que Milton Friedman, uno de los principales representantes de este nuevo capitalismo, llega a llamar "capitalismo total"¹.

1. Ver Sorman, Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman", en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5 avril de 1994, pág. B2.

Con la caída del muro de Berlín en 1989 este capitalismo total ve llegado su triunfo definitivo. Celebra el "fin de la historia", más allá del cual la humanidad no puede aspirar a nada nuevo. Cree tener en su bolsillo todo futuro humano por venir. Se establece un imperio para el que no existe ningún competidor, y que no deja por fuera nada en la tierra. Y donde podrían producirse grietas, el imperio se proclama el señor: *The west against the rest* (El oeste en contra del resto: Huntington).

Los artículos que se publican en este libro analizan este nuevo capitalismo. Casi todos han sido escritos después de 1989. Se trata del período en el que los cambios ocurridos desde la década de los setenta han recibido su aparente confirmación. En lugar del pluralismo de sistemas y de soluciones ha aparecido una sola solución homogénea, que se implanta ahora en el mundo entero. No hay mundos, sino que el capitalismo homogeneizado es el mundo. A pesar de los cambios vertiginosos que siguen ocurriendo, aparece la resignación para unos y el aburrimiento postmoderno para otros. Pero aparece también una reformulación general de la resistencia a este sistema y de las perspectivas alternativas para el futuro.

El sistema aplasta, no obstante ese aplastamiento produce reacciones. La victoria ha sido total, pero se hace sentir una realidad: que la victoria total lleva en sus entrañas la derrota. La victoria parece peor que una victoria de Pirro. Pirro, un rey de la antigüedad, dijo después de su victoria: otra victoria igual, y estoy perdido. Se cuidó de tener otra victoria igual, y siguió siendo rey. El capitalismo total, en cambio, ganó otra victoria igual, la segunda victoria de Pirro. Por ende está perdido. No está perdido a pesar de tener todo el poder. Está perdido precisamente porque ha logrado tener todo el poder. Es una sociedad sin rumbo que esconde su debilidad detrás del escudo de sus golpes de fuerza. La apariencia de una época vacía de cambios esconde el hecho de que se trata —como lo formula Xabier Gorostiaga— de un cambio de época.

Hoy aparecen incluso autores de la derecha que expresan este temor. En un libro titulado *La dictadura liberal. El secreto de la omnipotencia de las democracias en el siglo XX*, Jean-Christophe Rufin percibe, aunque no lo exprese en términos tan tajantes, que el secreto de la omnipotencia presente de la burguesía puede ser su impotencia².

En el período en el que se hallaba cuestionado el poder de la burguesía, ésta tenía el poder para enfrentar problemas básicos de

2. Ver Rufin, Jean-Christophe: *La Dictature libérale. Le secret de la toute-puissance des démocraties au 20e siècle*. Paris, 1994.

la sociedad burguesa. En consecuencia pudo realizar el capitalismo de reformas, que le permitió inclusive hablar de la "cara humana" del capitalismo. Hoy no tiene esta capacidad. Por eso a nadie se le ocurre ya hablar de ninguna "cara humana" del capitalismo. La burguesía, justamente por ser omnipotente, ha perdido la capacidad, y por tanto el poder, para enfrentar los problemas sociales, pero también del medio ambiente, de nuestro tiempo. Como nadie la puede cuestionar, nadie la puede obligar. Sin embargo, si nadie la obliga, la omnipotencia de la burguesía la hace impotente. Al no estar enfrentada a ningún cuestionamiento serio y con poder de negociación, la burguesía no puede producir sino el capitalismo salvaje de nuestro presente. No obstante, este capitalismo salvaje corta la rama del árbol sobre la cual todos estamos sentados. El capitalismo omnipotente se revela como una máquina auto-destructora, un monstruo que se devora a sí mismo. La mano invisible del automatismo omnipotente del mercado indica el camino hacia la muerte.

Los artículos que siguen analizan este sistema del capitalismo total desde varios ángulos. El bloque introductorio empieza con un análisis de la crisis del socialismo y su impacto sobre el Tercer Mundo: "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo"³. Se trata de una conferencia pronunciada en el décimo aniversario del asesinato del arzobispo de San Salvador, monseñor Oscar Arnulfo Romero. Resume la situación de aplastamiento del Tercer Mundo y el surgimiento de una nueva democracia, que proporciona ahora un marco democrático a un igualmente nuevo totalitarismo del mercado que se está imponiendo. Se trata de una democracia que se ha despedido de los derechos humanos como su razón de ser, y que se ha hecho compatible con el terrorismo de Estado. Es la democracia que se requiere para poder sustentar la política del capitalismo total.

Este mismo conjunto introductorio se complementa con un artículo sobre la guerra del Golfo: "Subjetividad y Nuevo Orden Mundial: ¿qué queda después de la guerra de Irak?". Esta guerra mostró este abandono de los derechos humanos del ser humano concreto por parte del imperio, y la mistificación de un poder que ha llegado a ser totalizado.

El tema de la compatibilización de la democracia con el totalitarismo emergente impregna los cinco artículos que siguen, escritos entre 1990 y 1995. Ellos son resultado de discusiones constantes en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), y de conferencias y seminarios realizados en el contexto de esta institución.

3. Hinkelammert, Franz: "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo", en *Pasos* 3:3 (Julio-agosto, 1990).

El primer grupo de artículos analiza "El totalitarismo emergente". El primero de ellos, "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina el papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado"⁴, se refiere al anti-estatismo neoliberal y sus consecuencias para la sociedad. La tesis central es que el anti-estatismo es, y siempre ha sido, la ideología adecuada para el surgimiento de Estados totalitarios. Todos los Estados totalitarios de este siglo han surgido en nombre del anti-estatismo. Este es un maniqueísmo simple, que aparece en nombre de la desaparición del Estado, aunque a la postre siempre anuncia un "Estado mínimo" para el futuro. Justifica el aplastamiento de toda resistencia frente al poder central de la sociedad, que puede disponer entonces del Estado a su antojo.

El segundo artículo —"La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo"— corresponde a una conferencia pronunciada en octubre de 1990 en un encuentro de la organización DESCO en Lima, Perú.

El tercer artículo —"La lógica de la exclusión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación"⁵— enfoca la formación de la ideología neoliberal como una ideología tautologizada, que permite justificar ciegamente la dinámica de los mercados sin considerar las consecuencias sobre el ser humano y la naturaleza.

A este sigue: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay Alternativa para ella"⁶. La tesis del capitalismo actual, según la cual no hay alternativa para lo que está, revela justamente la emergencia de un nuevo totalitarismo. Si no hay alternativa no hay libertad, y el ser humano ya no tiene nada que elegir. Deja de ser un ente que se autodetermina. A esto corresponde la frase el "fin de la historia".

El quinto artículo de este grupo se llama: "El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas"⁷. Se dedica al análisis

4. Hinkelammert, Franz, "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado", en *Pasos* 33 (Enero-febrero, 1991); "Las tareas futuras del Estado, frente al mercado y la sociedad civil, en el Istmo Centroamericano", en Stein, Eduardo-Arias, Salvador (eds.): *Democracia sin pobreza. Alternativa de desarrollo para el Istmo Centroamericano*. San José, DEI, 1992.

5. Hinkelammert, Franz: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos*, Número especial 3/1992.

6. Hinkelammert, Franz: "¿Capitalismo sin Alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella" en *Pasos* No. 37 (Setiembre-octubre, 1991).

7. Hinkelammert, Franz: "El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas", en *Pasos* No. 50 (Noviembre-diciembre, 1993).

del cierre de los espacios de esperanza que se opera mediante el "cautiverio" de las utopías. La negación de las alternativas opera por medio de la utopización de la sociedad dada. Cuanto mayor es esa utopización, menos espacio queda para el pensamiento de alternativas. Alternativas que no se pueden pensar, tampoco se pueden realizar. El pensamiento de alternativas sólo puede ser controlado cuando la sociedad que niega la posibilidad de alternativas, se presenta como la realización virtual de la utopía. El totalitarismo del siglo XX en todos los casos ha aparecido en nombre de la utopía realizada en la sociedad que se totaliza. Este proceso lo hallamos en las ideologías utopistas del neoliberalismo de hoy.

A este conjunto de artículos sobre el totalitarismo emergente sigue un segundo conjunto de cuatro artículos dedicado a "La ciencia moderna y la irracionalidad de lo racionalizado". El primer artículo de este conjunto lleva el título: "¿Es el antropocentrismo occidental el culpable de la debacle ecológica actual?". La tesis central del artículo es que el llamado antropocentrismo occidental no es ningún antropocentrismo. No pone en el centro de su reflexión al ser humano, sino a una abstracción de éste. Esta abstracción aparece en forma de un ser pensante que es una secularización del alma eterna de la Edad Media, y que reduce, en última instancia, al ser humano a un ser calculador de alguna racionalidad medio-fin. Ella presupone un dualismo estricto espíritu-materia, según el cual el espíritu es una objetivación de la dominación humana que no reconoce los límites de la *conditio* humana vinculados con su ser natural. Resulta así un mercaderismo y un capitalocentrismo, pero no un antropocentrismo. Poner al ser humano en el centro, es justamente la tarea de cualquier sociedad alternativa que hoy se pueda pensar.

A este artículo sigue un análisis de la ética del discurso, como ella es presentada por Apel y Habermas: "La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica"⁸. Nuestra discusión se concentra en la ética de Apel, la cual creo es la más elaborada filosóficamente. La discuto a partir del problema de la aproximación asintótica infinita a metas definidas en términos trascendentales. Se trata del problema de la crítica a la razón utópica. Estimo que la ética del discurso puede ser una posición que en cualquier intento de formulación de una ética actual tenga

8. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional. A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 29 de septiembre-1º de octubre de 1993. Publicada como: Hinkelammert, Franz J.: "Ética do discurso e ética de responsabilidade: Uma tomada de posição crítica", en Sidekum, Antônio (ed.): *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1994.

un lugar decisivo. Pero, a la vez, me parece ser una conceptualización de la ética que necesita pasar por una crítica profunda para poder responder, de manera efectiva, a sus propias aspiraciones.

A este artículo sigue otro acerca de: "La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización". Aquí se trata de formular los antecedentes metodológicos de las posiciones anteriores; de formular qué es lo racional en la vida social. Las racionalizaciones en nombre de la eficiencia que hoy pretenden ser la única racionalidad verdadera, tienen un efecto evidente de irracionalidad. De allí que se puede hablar sin miedo a equivocarse de la irracionalidad de la racionalizado. Para destacar esta irracionalidad, debe haber un concepto posible de racionalidad más allá de la racionalización en nombre de la eficiencia. El artículo busca formular estas condiciones de la racionalidad, que permitan enjuiciar la irracionalidad de la racionalizado.

El cuarto artículo tiene el título: "Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos". Se trata de una conferencia pronunciada en junio de 1995 el día de las iglesias (*Kirchentag*) en Hamburgo, Alemania.

El libro concluye con un último conjunto de artículos con el título: "Economía y teología". Son dos artículos en los que intentamos hacer una reflexión sobre la dimensión teológica de los análisis anteriores. El primero lleva el título: "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe"⁹. El mismo introduce en esta problemática descrita como economía y teología, que ha impregnado desde el comienzo las reflexiones del DEI. Los análisis de las ciencias empíricas, aunque éstas sean críticas, no agotan el problema de la liberación humana. Hay un más allá de esas ciencias que si bien supone sus análisis, puede aportar dimensiones humanas no accesibles a este análisis, pero necesarias para poder enfrentar una liberación humana hoy más acuciante que nunca.

Este conjunto concluye con un artículo acerca del desarrollo de la teología de la liberación: "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado"¹⁰. Intenta resumir las experiencias de la historia reciente en términos de una reflexión sobre la teología de la liberación en la América Latina de hoy. La situación histórica que vivimos da pautas para su desarrollo

9. Hinkelammert, Franz: "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", en *Pasos* No. 23 (Mayo-julio, 1989).

10. Hinkelammert, Franz: "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* No. 57 (Enero-febrero, 1995).

necesario. La teología de la liberación se ha transformado en un signo del tiempo. Ya no vive la situación de los comienzos, en los cuales tenía que justificar su existencia. En la actualidad se trata de una corriente de pensamiento que tiene su presencia en nuestro mundo. Por eso ya no se niega a esa teología, sino que los poderes de este mundo tratan de apropiársela. Esto tiene que ser tomado en cuenta por los propios teólogos de la liberación, para hacer presente que si bien es una teología del mundo, no es una teología de "este" mundo la que se quiere apropiarse.

Todos los artículos incluidos en este libro, excepto dos, han sido publicados antes, en su gran mayoría en la revista *Pasos del DEI*. He introducido sin embargo algunos cambios, inclusive en los títulos. No obstante estos cambios son mínimos. Por esta razón no los he marcado de modo especial, si bien en las notas correspondientes a este prólogo doy las referencias de estas publicaciones. Muchos de estos artículos han sido publicados con posterioridad en otras revistas o documentos, pero no he creído necesario referirme a ello de forma explícita.

Quiero aquí agradecer a las compañeras y los compañeros del DEI, así como a los muchos talleristas que han participado en las actividades del DEI en sus dieciocho años de existencia, su acompañamiento, sus aportes y sus críticas. Ellos tienen mucho que ver en los aciertos de los análisis, que espero los haya, pero también en sus errores, que supongo los habrá también.

Asimismo deseo expresar mis agradecimientos por el apoyo del instituto "Missionswissenschaftliches Institut" de Aachen, Alemania, que ha hecho posible la publicación de este libro.

San José, agosto de 1995

Primera Parte
A manera de introducción

Capítulo I

La crisis del socialismo y el Tercer Mundo

Quisiera desarrollar algunas tesis sobre el cambio de la relación entre los países del Tercer Mundo y los del Primer Mundo, el cual ha sido fuertemente impregnado por la crisis del socialismo en la Unión Soviética y los países de Europa Oriental. Se trata de un cambio profundo ocurrido en la década de los ochenta, pero que se había ido preparando en las décadas anteriores.

1. Primera tesis

Creo —y esa será la primera tesis— que en los últimos años ha acontecido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, es decir, con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989. Yo me encontraba en ese momento en la República Federal de Alemania, y para mí hubo una conexión simbólica fuerte entre la caída del muro y la masacre de la comunidad jesuítica de

San Salvador, que ocurrió apenas una semana después. Lo que me llamó en especial la atención fue que los medios de comunicación europeos se concentraron casi de forma exclusiva en la caída del muro, mientras que el otro acontecimiento, que mostraba tan abiertamente lo que había llegado a ser el Tercer Mundo, quedó reducido a algunas noticias marginales en la radio y algunos diarios. Se trató de una "liquidación" en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, mediante la cual se "eliminó" uno de los centros de la teología de liberación del mundo occidental, y ante la que los medios de comunicación occidentales reaccionaron como habían reaccionado los medios de comunicación de los totalitarismos en aquel entonces, en tanto que los gobiernos occidentales, conducidos por el de Estados Unidos (EE. UU.) (éste, a través del FBI, secuestró a la más importante testigo y la obligó, mediante amenazas, a cambiar su testimonio) colaboraron para ocultar el hecho¹.

Un mes después se llevó a cabo la intervención militar en Panamá, la que contó con el consenso de todas las sociedades occidentales. Las noticias sobre esta intervención, tampoco casi llegaron a la población. El control de los medios de comunicación en este caso, también se llevó a cabo según los métodos clásicos

1. Los medios de comunicación de las democracias occidentales hablaron más bien del escritor Rushdie. Este había sido amenazado de muerte en Teherán. Rushdie moraba en Londres; la señora Thatcher lo protegió y él salió vivo. En la misma época, es decir, durante muchos meses de 1989, hubo una campaña de prensa en El Salvador amenazando la vida de los jesuitas. Estos se encontraban en El Salvador y, por tanto, bajo una amenaza mucho más seria. Las agencias de noticias de las democracias occidentales están tan representadas en San Salvador como en Teherán. Pero casi no dijeron nada. Tampoco lo hicieron después de la masacre, sino que siguieron hablando de Rushdie, quien estaba ya completamente seguro. Margaret Thatcher tampoco mostró el más mínimo interés por los jesuitas. En América Latina hay muchos Rushdies, no obstante jamás reciben protección. Se los mata, y ninguna democracia occidental se molesta.

El conocido filósofo francés Glucksmann, quien recibió el premio de la paz de los liberos alemanes, en su *laudatio* para Havel habló de tres héroes de la lucha contra el totalitarismo en 1989: Solschenizyn, Rushdie y Havel. Ver: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung*. Frankfurt a. M., 1989, págs. 35s. Sólo que estos luchadores, a los que aprecio, están vivos. Los que luchan por la libertad en América Latina y el Tercer Mundo, en cambio, por donde se mire, son asesinados. Son muertos por las democracias occidentales. Democracias occidentales en El Salvador, Brasil, Colombia, Venezuela, Honduras, que cuentan con el apoyo indiscriminado de las democracias occidentales de Europa y EE. UU. La masacre de los jesuitas no es más que uno de los muchos casos. ¿No habrán sido ellos los verdaderos héroes de la lucha en contra del totalitarismo en 1989? Las democracias occidentales disparan a las vez que celebran sus premios de la paz, sin hablar siquiera de la guerra que ellas están llevando a cabo. Glucksmann decía: "Fíjense bien: en el año 1989 se anuncia el fin de este siglo", pág. 36. ¿No será más bien la masacre de San Salvador la que nos anuncia lo que viene?

del totalitarismo de los años treinta: en la tarde del primer día de la intervención se mató a un periodista del diario español *El País*, lo que fue una señal eficiente para todos los medios de comunicación allí presentes.

No existe necesariamente una relación causal entre ambos hechos —la caída del muro de Berlín y la masacre de los jesuitas de San Salvador—, aunque el *timing* llama mucho la atención. Pocos momentos históricos de los últimos años fueron tan propicios para la masacre que se realizó en San Salvador, como éste. No obstante, por más que la relación no sea causal, sin duda hay una relación simbólica innegable. Esta nos demuestra que un capitalismo que trató de aparecer desde los años cincuenta hasta los setenta como un capitalismo con rostro humano, ya no necesita hacerlo. Ahora de nuevo se puede presentar como un capitalismo sin rostro humano.

El capitalismo se siente hoy en la situación de: “hemos ganado”. Aparece una filosofía del Departamento de Estado del gobierno de EE. UU. que habla del fin de la historia (y, relacionándolo con Hegel, de la realidad de la idea absoluta), y que promete un futuro en el cual ya no habrá historia ni conflictos esenciales, en el cual el Primer Mundo habrá encontrado su paz, y en el cual el Tercer Mundo ya no contará².

El mundo que ahora aparece y se anuncia, es un mundo en el que existe un solo señor y amo, y un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio, que llega a todas partes —este imperio cubre y engloba el mundo entero. De repente se hace claro que ya no queda ningún lugar de asilo. Frente a un único imperio, no puede haberlo. El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder total, y lo sabe eso. Y en todas partes el imperio comunica que tiene todo el poder. La autoproclamada “sociedad abierta” constituye la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia fuera.

Esto significa: por primera vez el Tercer Mundo se encuentra por completo solo. En su conflicto con el Primer Mundo de los países capitalistas centrales, ya no puede contar con el apoyo de ningún otro país. Ya no puede recurrir a ningún Segundo Mundo que de alguna manera sea solidario con él. En el grado en el que este Segundo Mundo de los antiguos países socialistas sigue existiendo, se ha retirado de la solidaridad con el Tercer Mundo para transformarse en parte del norte enfrentado al sur. Como se

2. Ver Fukuyama, Francis: “The End of History?”, en *The National Interest*, Summer, October 1989. Ver Gallardo, Helio: “Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?”, en *Pasos* (DEI) No. 27 (1990); “Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo”, en *Pasos* No. 28 (1990).

ha dicho en muchas partes de América Latina: el Segundo Mundo no puede prosperar si no es admitido por el Primer Mundo al banquete en el que se devora al Tercer Mundo.

Junto con esto aparece una convicción más profunda, cuya importancia es innegable: se pierde la conciencia de que existe una alternativa. Parece que ya no hay alternativas, y el Todo, la forma en la cual se autopresenta el Primer Mundo, es la expresión de este estado de conciencia: ¡Somos un mundo que es la Idea Absoluta! Cuando Kolakowski se enfrentó al stalinismo de los años cincuenta, le reprochó ser un "chantaje con una sola alternativa"(!)³. Sin embargo, no se podía imaginar lo que ocurre cuando este chantaje con una sola alternativa es realizado por un sistema mundial que tiene mundialmente el poder absoluto. En efecto, hasta ahora hemos llegado a esa situación en la que el chantaje con una sola alternativa puede ser llevado a cabo sin restricciones. Hoy, este chantaje se ha impuesto al mundo entero.

La crisis del socialismo no le ha quitado al Tercer Mundo únicamente la posibilidad de buscar solidaridades en su conflicto con el Primer Mundo. Ya tampoco puede recurrir al socialismo en ese campo imaginario de la concepción de alternativas. Ya no puede usar al socialismo para demostrar que en efecto existe una alternativa, aunque ésta sea tan imperfecta como se quiera. Ya no puede decir que existe tal alternativa, que se puede mejorar y que tiene futuro; que comprueba que es posible tener otro futuro, tener en el futuro algo distinto de lo que es el presente.

El capitalismo de las décadas de los cincuenta y los sesenta fue un capitalismo de reformas económicas y sociales, que incluso se preocupó del desarrollo de los países del Tercer Mundo para no dejar oportunidad a posibles movimientos alternativos. Pero este capitalismo cree saber hoy que no existe ninguna alternativa, haga lo que haga. Por tanto, se vuelve a constituir en un capitalismo desenfrenado, en un capitalismo sin rostro humano.

Casi todos sabemos que estamos en un viaje desenfrenado a un abismo. No obstante, el capitalismo ni siquiera trata de frenar. Nos dice: ¿conoce usted una alternativa? A la vez, sigue haciendo todo lo posible para que no aparezca una alternativa a este viaje hacia la muerte.

Esta es nuestra primera tesis: la crisis del socialismo ha debilitado extremadamente al Tercer Mundo, pero a la vez, a las posibilidades de sobrevivencia de la propia humanidad.

3. Kolakowski: *El ser humano sin alternativa*, 1956. Desgraciadamente él no volvió a hablar del problema después de que se trasladó a Inglaterra. Que hoy vive de nuevo en una sociedad que niega cualquier alternativa, Kolakowski ya no lo dice.

2. Segunda tesis

Este fenómeno del debilitamiento del Tercer Mundo es complementado por otro que podríamos discutir a partir de la pregunta: ¿necesita todavía el Primer Mundo al Tercer Mundo?

Sabemos que las estructuras de producción del Tercer Mundo se han desarrollado sobre la base de su fuerza de trabajo, usada en la producción y exportación de sus materias primas. La importancia del Tercer Mundo ha consistido en el aprovechamiento de sus materias primas, producidas por la fuerza de trabajo existente. Donde no había suficiente fuerza de trabajo, el Primer Mundo consiguió ésta mediante el trabajo forzado de la esclavitud. Estas materias primas proporcionaron la base para el desarrollo de los países actualmente desarrollados.

Sin duda, se perciben hoy ciertas tendencias hacia la pérdida de importancia de la producción de materias primas del Tercer Mundo. Muchas materias primas "naturales" son sustituidas por materias primas "sintéticas", lo que también hace superflua la fuerza de trabajo que las producía. Muchas materias primas se siguen produciendo en el Tercer Mundo, sin embargo cada vez es menor la posibilidad de usar toda la fuerza de trabajo disponible para su producción.

Esto lleva a una reestructuración del Tercer Mundo: de un mundo en el cual se explotaba la materia prima explotando la fuerza de trabajo existente, se lo transforma en un mundo en el cual vive una población que ha sido convertida en superflua. La esencia de la población del Tercer Mundo es hoy, a diferencia de lo que ocurrió hasta hace cien años, que se trata, desde el punto de vista del Primer Mundo y de sus necesidades económicas, de una población sobrante. Se sigue necesitando del Tercer Mundo, de sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea apenas como basurero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo.

Por esa razón el Primer Mundo no se retira del Tercer Mundo, sino que desarrolla ahora una imagen de éste como un mundo en el que existe una población que sobra. Esta población sobrante, de la que se habla en términos de una explosión poblacional, es vista crecientemente como un peligro —y ya no como algo que se puede explotar—. En realidad, el desarrollo técnico actual tiene un carácter que no permite explotar a esta población. La estructura del capitalismo es tal, que ya no puede explotar a la población mundial. Pero entonces, a esa población que no puede explotar la considera superflua. Es una población vista como sobreproducción,

que no debería siquiera existir, pero que allí está. Este capitalismo no tiene nada que ver con el destino de esta población.

El concepto de explotación, pues, ha cambiado. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es en efecto usada en la producción, y a la cual se apropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación tal como fue desarrollado en la tradición marxista. Ahora, en cambio, aparece una situación en la que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el que el ser "explotado" se convierte en un privilegio. Para precisar, el viejo concepto de explotación apareció a principios del siglo XIX en Europa, esto es, en un mundo en el que en períodos de alta coyuntura había pleno empleo de la fuerza de trabajo y donde, por tanto, el desempleo era un problema de la oscilación del empleo y de coyuntura. En el capitalismo tardío actual, esta situación ha cambiado. Se vive una situación en la cual segmentos siempre más grandes de la población del Tercer Mundo ya no son "explotados" en este sentido. Cuanto más sobrante parece ser la población, menos vigencia tiene el anterior concepto de explotación. Por eso ha perdido en gran parte su importancia. Esto se percibe asimismo en la propia conciencia obrera. Cuando se da cuenta de que goza de un privilegio frente a todos aquellos que resultan superfluos, el obrero cada vez menos se siente un explotado. Cambia toda la relación con la explotación. Eso ocurre también en el mundo industrializado, si bien alcanza extremos mucho más pronunciados en el Tercer Mundo.

Esto significa que la población sobrante del Tercer Mundo carece por completo de poder. Quien sobra, no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar. El dicho orgulloso del obrero del siglo XIX: "Todas las ruedas se paran, si tu mano firme lo quiere", no puede ya ser pronunciado por la población del Tercer Mundo, aunque todavía lo parecía en el tiempo de la crisis del petróleo. No obstante, se trataba de países determinados muy contados, con condiciones excepcionales, y en un momento también excepcional. Lo mismo vale para el lema: "Proletarios de todos los países, uníos". Esta fue la expresión de grupos que se sentían con un poder de negociación que nacía de la unidad. Hoy hay un colapso igualmente de este lema. Los pueblos del Tercer Mundo tienen un poder de negociación tan mínimo, que no pueden imponer su participación. La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación tal, que se hallan amenazados en su propia existencia.

Esta es la segunda tesis: los países centrales del Primer Mundo siguen necesitando a los países del Tercer Mundo, pero ya no necesitan de su población.

3. Tercera tesis

En esta situación, los países del Tercer Mundo pierden la capacidad para efectuar cualquier política de desarrollo.

En la situación actual, la única posibilidad de desarrollo de los países del Tercer Mundo consiste en un desarrollo relacionado con el mercado mundial, lo que a la postre significa, con el mercado de los países centrales industrializados. Esta relación está restringida a la producción de materias primas. Y aunque éstas disminuyen en importancia, sin embargo se desarrolla una competencia siempre mayor entre los países del Tercer Mundo por esos mercados, cada vez más limitados. El resultado es la caída de los precios. Así, pese a exportaciones más grandes en términos físicos, la disposición de divisas se estanca o disminuye. De ahí que un desarrollo de los países de América Latina, o del Tercer Mundo en general, sobre la base de esta estructura tradicional de producción, sea menos posible cada día. Para que fuera posible el desarrollo —con integración de la población existente—, éste tendría que basarse en un crecimiento rápido de una producción industrial que se integre en la división mundial del trabajo.

Tenemos indicios claros de que los países centrales no aceptan ya este tipo de desarrollo. Vemos más bien una destrucción sistemática de todos los pasos que podrían llevar a él. Aunque algún país pequeño pueda aún escapar a este destino impuesto por los países del centro, la tendencia visible del Tercer Mundo es hacia la destrucción o estancamiento de las industrias surgidas en los decenios desde los cincuenta hasta los setenta. Los países del centro no esperan ninguna ventaja de un desarrollo del Tercer Mundo, pero sí muchas desventajas.

Y cuanto más entran en este cálculo los problemas actuales del ambiente mundial, peor resulta la situación. Se sabe que un desarrollo sensato del Tercer Mundo, ya no puede ser una copia del desarrollo que han tenido los países desarrollados. El ambiente no podría resistir. Se sabe igualmente que un desarrollo sensato obligaría al propio Primer Mundo a rehacer toda su estructura de producción y de decisiones tecnológicas, para someterla a las condiciones de sobrevivencia de la humanidad entera en el marco de la naturaleza existente. Como no hay disposición para eso, el Primer Mundo se prepara para usar la destrucción del ambiente del Tercer Mundo en su provecho, con el fin de poder mantenerse el más tiempo posible. Estamos frente a un "heroísmo" del suicidio colectivo.

Aquí radica la importancia de la deuda externa del Tercer Mundo, que permite a los países del Primer Mundo controlar las posibilidades de desarrollo de los países de aquél, con vistas a

impedir su éxito. Esta deuda se ha transformado en el instrumento decisivo para poder dictar la política económica y de desarrollo de los países endeudados del Tercer Mundo. Si se observa la tendencia de los "ajustes estructurales" impuestos, resulta obvio que el condicionamiento central consiste en impedir la entrada de los países subdesarrollados por medio de productos industriales en la división mundial del trabajo.

La deuda externa del Tercer Mundo es un instrumento ideal para conseguir este objetivo. Se suprime el desarrollo del Tercer Mundo en nombre de metas que, directa y aparentemente, no tienen nada que ver con él. El objetivo se hace invisible. Lo que es visible es la deuda de estos países, y su obligación de pagarla. El resultado es que los países del Tercer Mundo son reducidos a una producción desesperante de materias primas, que suprime su potencial de desarrollo industrial.

Si se quisiera resumir esta política en pocas palabras que condensen lo que hoy domina al Primer Mundo como una fobia, se podría decir: ¡Nunca más otro Japón! ¡Japón aconteció una vez, pero nunca más volverá a acontecer! ¿O acaso se cree en serio que se está dispuesto a aceptar un Japón del tamaño de Brasil o de la India?

Esta es nuestra tercera tesis: los países capitalistas centrales han perdido su interés en una política de desarrollo del Tercer Mundo, y han pasado a bloquearla en el marco de todas sus posibilidades.

En consecuencia, tenemos tres tesis:

1. El capitalismo vuelve a ser capitalismo desnudo; ya no teme que haya alternativas y, por ende, ya no busca compromisos.
2. Para los países del centro el Tercer Mundo es económicamente necesario, pero no se necesita su población.
3. Los países del centro consideran una amenaza un desarrollo basado en la integración industrial en el mercado mundial; la deuda externa del Tercer Mundo les sirve como instrumento para regular, controlar y, eventualmente, impedir este tipo de desarrollo.

4. Algunas reflexiones sobre la solidaridad

Surge en la actualidad un tipo de solidaridad que es diferente de la solidaridad obrera del siglo XIX. Esta era el fundamento de un poder de los obreros, que resultaba de su unión. Por eso podía ser en esencia una solidaridad obrera que enfrentaba al capital como fuerza destructora. La solidaridad de una población

transformada en población sobrante, no puede tener ya este carácter. Ella no constituye un poder de negociación. No obstante es también, al igual que la solidaridad obrera, una solidaridad de ayuda mutua. Sin embargo, desde hace una o dos décadas, ya no constituye un poder. Es solidaridad de pobres, no de proletarios.

Ella puede constituir un poder, solamente en el grado en el que exista una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con los excluidos. Ella no se puede limitar a ser solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres.

Las tendencias del capitalismo actual, como hemos visto, no apuntan sólo a la negación de la solidaridad, sino, además, de la propia posibilidad de ésta. La solidaridad hoy, por tanto, presupone enfrentar a este capitalismo con la necesidad de una sociedad justa, participativa y ecológicamente sostenible. Si no plantea esta alternativa al capitalismo actual y a sus tendencias destructoras, esa solidaridad no será más que una quimera. Ahora bien, el capitalismo, al negar incluso la posibilidad de esta alternativa, niega la misma posibilidad de la solidaridad humana. Al luchar a muerte contra todas las alternativas posibles, lucha a muerte contra la posibilidad misma de la solidaridad. Declara a ésta algo ilusorio, un atavismo, dado que si todas las alternativas son ilusorias, entonces también la solidaridad lo es. Luego, se persigue al intento mismo de ser solidario, como algo que es o ignorante o criminal. La solidaridad es perseguida como "utopía" destructora.

El pensamiento burgués actual transforma la solidaridad en algo diabólico. En el grado en el que esta solidaridad expresa lo que en la tradición cristiana es el amor al prójimo, ese pensamiento considera la propia prédica de ese amor una prédica diabólica, una tentación luciférica ⁴.

4. Popper lo expresa así: "Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición" (Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós Studio, 1981, tomo II, pág. 403).

Ver también Michael Novak: "...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo ser humano libre. El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres" (Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. New York, An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, 1982. Citamos según la edición en castellano:

Eso conlleva una extrema negación de cualquier dignidad humana. Al ser la solidaridad y el amor al prójimo denunciados como diabólicos, también la reivindicación de la dignidad humana lo es. Para la sociedad burguesa, hasta el mismo Jesús es transformado ahora en el demonio, al cual hay que combatir.

Al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana. Esto no es una simple declaratoria de principios abstractos, sino un asunto real. La dignidad humana se basa sobre la posibilidad de vivir de forma digna. El reconocimiento de ella es necesariamente el reconocimiento del derecho a vivir de forma digna. Eso significa: comer, tener casa, educación, salud, etc. Si no se reconoce eso como un derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana.

No obstante, la meta de vivir de manera digna es una alternativa posible, solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al ser humano la posibilidad de poder vivir de manera digna. Así, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto, sin ningún contenido—. Resulta claro: seres humanos que han sido hecho superfluos, y que en consecuencia son considerados superfluos, no tienen ya dignidad humana; y millares de declaraciones no cambiarán este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada. Esto explica el nombre notable que se usa para designar a todos los movimientos de liberación en el mundo occidental: “¡cáncer!”. No recuerdo un solo movimiento de liberación, tanto

El espíritu del capitalismo democrático. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, págs. 56s). Y concluye: “Los ‘hijos de la luz’ son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los ‘hijos de las tinieblas’” (*Op.cit.*, pág. 71).

Ya en Nietzsche tenemos esta crítica: “El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, *el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos*, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*” (“El crepúsculo de los dioses”, en Friedrich Nietzsche: *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo III, pág. 1209).

Lo demoníaco para el pensamiento burgués es el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor. Se trata de una rebelión en contra del Dios bíblico. Al declarar el amor al prójimo y la solidaridad como demoníacos, este Dios es eliminado. Es transformado en el señor del infierno. La libertad burguesa se revela como lo que es: una lucha contra Dios. Lo que promete, es lo que dice Novak: “*El ‘páramo’ que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres*”. Prometen el infierno en la tierra, después de haber expulsado de ésta el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor.

en Washington como en Europa, que no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la que el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue en referencia al Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua. Sin embargo igualmente se aplicó este término en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, de Indonesia en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Esta se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

Si se toma en serio esta relación entre la existencia de alternativas y la dignidad humana, se ve asimismo que la lucha de la sociedad burguesa en contra de cualquier alternativa para destruirla, es a la vez una lucha por la destrucción de la propia dignidad humana. Al ser humano no se le concede el derecho de vivir dignamente. Puede vivir, y vivir bien, si logra en el mercado el espacio para hacerlo. Si no lo logra, el mercado comprueba que tampoco tiene dignidad humana ni derecho a reclamarla. Por ende, en el proceso de destrucción de las alternativas, y en la producción de sobrantes, se trata de destruir la misma sensación humana de dignidad en un grado tal que estos seres humanos hechos superfluos, se vean a sí mismos superfluos. Creo que toda la lucha ideológica actual gira alrededor de esto. Este es el contenido de la guerra psicológica. Creo también que la crisis del socialismo ha abierto la posibilidad de llevar esta negación de la dignidad humana hasta su punto culminante.

Esto no vale sólo para el proceso de "producción de sobrantes" en el Tercer Mundo. Un proceso parecido se lleva a cabo en el Primer Mundo, aunque a niveles más limitados. En el fondo, la guerra psicológica, que por lo menos en el Tercer Mundo es omnipresente, trata de convencer a los seres humanos hechos superfluos de que en efecto lo son —con la consecuencia de destruirse mutuamente, en vez de ser solidarios entre ellos—. Creo que el primer autor que describió con plena conciencia este mecanismo fue Nietzsche. Es sorprendente hasta qué grado percibía que el ser humano hecho superfluo tiene que considerarse como tal para destruirse a sí mismo —unos a otros—⁵

5. Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del nazismo, y hoy del llamado Mundo Libre: "Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total... La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el

Situaciones de este tipo son hoy visibles en muchas sociedades de América Latina: en República Dominicana, Honduras, Colombia, Perú, Argentina, etc.

Estos procesos permiten ver que la solidaridad tiene en la actualidad otros rasgos de los que tuvo anteriormente, además de que no hay duda de que ha llegado a tener de nuevo una importancia central. No se trata apenas de llamar a unirse y a ayudar. Se trata de volver a constituir por completo la dignidad humana, negada en su propia raíz. Es necesario aclarar que la negación de alternativas es la negación de la dignidad humana, y nosotros insistimos en esta dignidad.

No se trata de que tengamos la alternativa elaborada en la manga. ¿Acaso el genocidio del Tercer Mundo es legítimo si la población-víctima no dispone de la elaboración de una alternativa para los países del Tercer y del Primer Mundo? Si en la actualidad no tenemos una alternativa elaborada a la destrucción del Amazonas o del Himalaya, ¿esta destrucción es legítima? Sabemos que esta destrucción del ser humano y de la naturaleza tiene que terminar, y es problema de todos buscar la alternativa. El capitalismo se está embarcando en el suicidio colectivo de la humanidad entera. ¿Será legítimo ese suicidio solamente porque nadie tiene elaborada una alternativa? Ahora bien, es necesario elaborarla.

Muchas propuestas de alternativas se han quebrado. Sin embargo, no veo ninguna razón para el triunfo que la burguesía celebra. Cada alternativa quebrada es una pérdida de esperanza de poder escapar al suicidio colectivo que la sociedad burguesa está preparando. Además, las alternativas no se elaboran a la rápida en un congreso o en un escritorio solitario. Cada vez será más difícil elaborar alternativas, por cuanto cualquier alternativa tiene que incluir consideraciones técnicas que no deben ser elaboradas de modo superficial. Y la burguesía tiene monopolizada la misma capacidad técnica de elaborarlas.

Lo que tenemos que mostrar es que no habrá sobrevivencia humana si no se encuentra una alternativa al sistema que de manera tan estrepitosa parece estar ganando. Las alternativas no surgirán sino en el caso de que toda la población mundial grite

poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían" (Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 55, pág. 60).

Es lo que él llama el nihilismo activo: "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" (*Ibid.*, pág. 61).

por ellas, porque sabe que las necesita. Las alternativas no se producen como salchichas, para ofrecerlas después. Tiene que existir la conciencia de que sin ellas estamos perdidos. Solamente en este caso se las encontrará. Jamás tendremos una alternativa en forma de una receta, porque la alternativa no surgirá sino en el caso de que la humanidad llegue a saber que la necesita.

A pesar de eso, se conocen los elementos básicos para esta alternativa. Se trata de un nuevo orden económico y financiero mundial, de un orden de los mercados de las materias primas, de la reconstitución de una política económica referente al empleo y la distribución de ingresos, de una política de educación y salud universalistas, y del establecimiento de un orden ecológico que canalice los mercados de tal manera que el crecimiento económico respete los límites de la reproducción de la naturaleza a largo plazo. Sin embargo, de todo esto resultará una alternativa únicamente si es asumido de forma efectiva por la sociedad para implantarlo en su ejercicio diario del poder.

No se trata de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad. Pero su búsqueda, y la insistencia en ella, sigue siendo un problema de clases. Es una lucha de clases desde arriba la que impone la renuncia a la alternativa. La burguesía ya no tiene un adversario formado como clase. No obstante, ella sigue siendo la clase dominante que se comporta como en una lucha de clases, aunque ésta sea sólo desde arriba. Se requiere disolver esta posición de la burguesía, para poder discutir y actuar con lucidez. Si la burguesía no cede en esta su lucha de clase, no habrá alternativa. Ella tiene el poder de destruir a cualquiera, y hoy no hay manera de derrotarla mediante una respuesta a nivel de esa misma lucha de clases. Si ella no cede, iremos al abismo.

Queda únicamente la resistencia para llevar a nuestra sociedad a un replanteo de sí misma. Quiero terminar con unas palabras de Marek Edelman, uno de los líderes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia en 1944: "Mejor es hacer algo, que no hacer nada". Este algo es lo que tenemos que hacer.

Capítulo II

Subjetividad y Nuevo Orden Mundial: ¿qué queda después de la guerra de Irak?

Prefacio

El Occidente encontró un método de verter sangre que se puede lavar fácilmente con agua, sin que quede ninguna mancha. Recuerdo una conversación entre actores de teatro en Chile en los años cincuenta: hablaron sobre la sangre que se usa en el escenario para poderla dejar correr, sobre todo al final de las tragedias de Shakespeare. Uno de ellos dijo: la mejor sangre se produce en Hamburgo, se la puede lavar con agua sin que quede ninguna mancha.

Eso simboliza al Occidente y a toda nuestra civilización. Produce sangre que no deja ninguna mancha. Ya el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo producía esa sangre limpia en tres

continentes ¹. La guerra de Irak demostró que cualquier tipo de sangre puede ser limpia. En cambio, Hussein produce sangre que deja manchas. Bush y su general Schwarzkopf posiblemente han vertido más sangre en Irak que Hussein. Sin embargo esa sangre no deja manchas, mientras que las manos de Hussein están llenas de sangre. Por tal motivo la democracia de los países civilizados anuncia que va a convocar un tribunal, ante al cual Hussein tiene que aparecer como acusado. Aquellos en cuyas manos no se ve ninguna sangre, juzgarán a aquél cuyas manos sí están manchadas de sangre.

Occidente destruye el mundo, y finalmente a sí mismo, produciendo una sangre que no deja manchas. Jamás un genocidio ha sido tan limpio como el de la guerra de Irak. La guerra era justa, del mismo modo que todas las guerras de Occidente son justas y siempre lo han sido. La guerra era legal, como ninguna guerra nunca lo fuera: todos los países que todavía se consideran civilizados la legalizaron, y la misma ONU la aprobó. La guerra era tan limpia, que apenas había unos pocos muertos, algo más de cien. Aquellos en contra de quienes se realizó esta guerra justa no cuentan, y desaparecieron en el hoyo negro de los aparatos militares. No se trata de muertes, sino que ellos ya no existen. Los pilotos volaban con guantes blancos a Bagdad para destruirlo, y volvían con sus guantes blancos. Los militares que daban las noticias en las pantallas eran representantes del último juez, que extirpa la maldad. Frente a una guerra tan limpia, el presidente Bush se juntó con el predicador cristiano Billy Graham para elogiar a Dios por su infinita justicia. Toda la población mundial aprobó el genocidio.

Un genocidio tan limpio desemboca en el final de la cultura occidental. Ella no tiene nada que decir. Ha abandonado el escenario y dejado en su lugar una máquina de matar, que es capaz de producir genocidios tan limpios como el de la guerra de Irak en cualquier parte del mundo. Se trata de una fábrica móvil que puede ser levantada en cualquier lugar en poco tiempo para entrar en actividad. Es tan móvil, como lo son las empresas de maquila que funcionan en las zonas libres del Tercer Mundo.

¿Cómo se produce esta sangre que no deja manchas?

1. La aparición de la epidemia del cólera en muchos países de América Latina, se debe más al cobro de la deuda externa que a algunas bacterias. Sin embargo, el Occidente se siente inocente. Ha hecho cumplir la ley.

1. El desvanecimiento de la subjetividad en el Imperio de la Ley

Tenemos muchas declaraciones sobre el Nuevo Orden Mundial. No obstante, ninguna nos dice mucho acerca de lo que es o pretende ser. En consecuencia, es necesario hacer hablar a estas pocas y deficientes declaraciones.

Lo mejor que se me ocurre para hacer eso, es analizar este Nuevo Orden Mundial a partir de un acontecimiento histórico del que se pretende que sea el testimonio más elocuente de este orden. Se trata de un acontecimiento que conmovió al mundo durante los primeros meses de 1991, y que a la opinión pública le fue presentada como la primera presencia de este Nuevo Orden. Me refiero a la guerra de Irak. Alrededor de esta guerra se hicieron las declaraciones más conocidas sobre este orden, y se prometió su realización como su resultado hacia el futuro. Terminada la guerra, se habló mucho menos de un Nuevo Orden Mundial, y hoy se procura no hablar siquiera de la misma guerra.

El Nuevo Orden Mundial nace con esta guerra. ¿Cuál es el sujeto de este orden? Este aparece como sujeto de la guerra, y al final como sujeto para la guerra. Sin embargo, al ser sujeto para la guerra, su propia subjetividad se desvanece.

Por ello, nuestro análisis de la "Subjetividad y Nuevo Orden Mundial" será más bien un análisis del desvanecimiento de la subjetividad con el surgimiento del lema del "Nuevo Orden Mundial". Nuestra pregunta es: ¿cómo se desvanece la subjetividad en el Nuevo Orden Mundial? Y nuestra respuesta será: el Nuevo Orden Mundial se presenta como un "Imperio de la Ley", frente al cual ya no existe incluso el concepto de derechos humanos. La subjetividad y los derechos humanos siempre están vinculados de forma directa. El Nuevo Orden Mundial surge como un orden de la ley frente al cual no hay, y no deben haber, derechos humanos. Este "Imperio de la Ley" barre con los derechos humanos.

Al analizar esto debemos recordar que la creación del lema del Nuevo Orden Mundial no es un invento original, sino una respuesta. En los años sesenta se había empezado a hablar de la necesidad de un Nuevo Orden. Se trataba de la exigencia de un orden que respetara los derechos humanos de las poblaciones del Tercer Mundo, en su aspecto de derechos económicos y sociales. El Nuevo Orden Mundial actual invierte esta exigencia primaria y la transforma en su contrario: su llegada es la negación definitiva de cualquier orden basado en los derechos humanos, una negación que es sostenida en nombre del "Imperio de la Ley"².

2. La actual ideología del Imperio efectúa este tipo de negación con todas las principales exigencias de los movimientos de oposición de los años sesenta. En

Quiero ver ahora algunos pasos de la subversión y del desvanecimiento de los derechos humanos, como se dieron en la guerra de Irak. Ellos no se originan en esta guerra, sino que se desarrollaron en el tiempo anterior. No obstante se hicieron patentes durante esta guerra, y fueron introducidos en la opinión pública mundial mediante la propaganda de guerra de este período.

2. El buen trabajo

¿Qué es un buen trabajo (*good job*) en la guerra del Irak?

Los pilotos de Estados Unidos (EE. UU.) volaron a Bagdad y escribieron sobre sus cohetes "saludos para Hussein" o "con amor". Cuando los pilotos volvieron de su misión de destrucción, dijeron que habían hecho un "buen trabajo". Por todos lados se había hecho un buen trabajo: de parte de los pilotos, de los generales, y también de los políticos. El mismo presidente Bush elogió a los soldados estadounidenses por el buen trabajo que habían hecho.

No solamente los pilotos de EE. UU. habían hecho un buen trabajo. En su primera ofensiva diplomática después de la guerra, el presidente Bush visitó Canadá. Allí elogió la participación de las tropas canadienses en la operación "Tormenta del Desierto", y les dijo que esa participación junto a las tropas estadounidenses había constituido "un trabajo de primera clase, del que me siento muy orgulloso". Añadió que la victoria aliada había dejado "una sensación maravillosa en nuestro país" (*La Nación* (San José), 14. III. 1991).

Algunos meses después, cuando se reinició la propaganda de guerra en contra de Irak, se decía: "Los norteamericanos se dieron cuenta de que no habían terminado el trabajo y les gustaría volver a empezar" (*La Nación*, 11. VII. 1991).

El aniquilamiento de Irak fue un buen trabajo. Los soldados —en buena parte desempleados antes de entrar al ejército— bien podrían haber entrado a una fábrica de zapatos, y también allí habrían hecho un buen trabajo. En vez de eso entraron en una fábrica de muerte, y allí hacían un buen trabajo. Destruyeron Bagdad y volvieron diciendo que habían hecho un buen trabajo, como lo habrían hecho si hubieran entrado en una fábrica de zapatos. Produjeron una ciudad destruida, del mismo modo que

especial con la exigencia de "cambios de estructuras", que invirtió en exigencia actual de "ajuste estructural"; con las "reformas", que invirtió en la exigencia actual de reformas que anulan todas las reformas anteriores en nombre del anti-intervencionismo. Incluso invirtió el lema de la "transición": un informe del Banco Mundial del año 1979 sobre Chile se tituló: *Chile, una economía en transición*.

obreros de construcción producen una ciudad construida. En los dos casos se trata de trabajo, y si se lo hace bien, da un buen trabajo. Los unos producen muertos, y los otros producen vivos. Ambos producen. No hay ninguna diferencia ya que ambos producen con alta productividad, ambos son eficientes.

Esta eficiencia del trabajo de los soldados al destruir Irak, tenía una expresión clara y cuantitativa. En un editorial de un diario costarricense se afirmó, siguiendo la propaganda en EE. UU.:

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. IV. 1991).

Se trata de una relación de 1:1.500, que sin duda indica que el trabajo fue bien hecho y con eficiencia. Se trata de una forma nueva de medir las tasas de ganancia de las fábricas de muerte. Por cada muerto de los aliados, como capital³ adelantado se cobra 1.500 muertos iraquíes.

Esto muestra el respeto que el presidente de EE. UU. tenía por la vida humana. Cuanto más iraquíes "perecieran", más vidas humanas se podían salvar. El general Schwarzkopf, por su parte, llamó a los iraquíes "perros rabiosos", calificativo que había sido utilizado años antes por Bush con ocasión del bombardeo de Libia a Khadafy. Y cuando Bush, un poco después, rechazó el uso de la fuerza militar en apoyo a los curdos levantados, declaró: "...que la sangre de los estadounidenses es demasiado valiosa como para derrocharla en la guerra civil iraquí" (*La Nación*, 6. IV. 1991)⁴.

El trabajo y la eficiencia han desembocado en un paroxismo. Del mismo modo que hoy nuestra opinión pública habla sobre el buen trabajo de los soldados en una fábrica de muerte cuando destruyen una ciudad, hablaba Heidegger en los años cincuenta. Para él, Auschwitz era simplemente una de las muchas fábricas

3. En el lenguaje de la teoría económica neoclásica, "adelantar" también significa un sacrificio. Un comentarista dijo acerca del sacrificio humano que implicaba la guerra de los aliados en Irak: "La lógica militar y la lógica de la paz se conjugan, por lo tanto, en el mandato de la ONU y ambas dimensiones exigen, por lo tanto, la redención total de Hussein. De lo contrario, vano sería este holocausto" (*La Nación*, 27. II. 1991). Hay que adelantar de manera eficiente, si se quiere que el sacrificio —en efecto un holocausto— haya tenido sentido. Por eso hay que seguir hasta el final.

4. Hussein ha sido frente a los curdos, tan eficiente como lo fueron los aliados frente a Irak. El también "querría evitar pérdidas innecesarias de vidas humanas", y de seguro ha tenido asimismo un "excelente balance". Pero en su caso se concluyó que era un asesino: le hizo falta el trámite ante la ONU, y no tenía una orden legal de la comunidad de las naciones para hacer lo que hizo. Por ende, a diferencia de los aliados, tiene las manos llenas de sangre.

que la modernidad había construido. Era una fabrica de muerte, así como otras fábricas son, por ejemplo, fábricas de zapatos:

La agricultura, hoy, es una industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la provocación del hambre en países, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno ⁵.

En realidad no era eso todavía, porque aún había una opinión pública capaz de distinguir entre una fábrica de muerte y una de zapatos. Quien no sabía hacer la distinción, tenía que esconder su opinión o chocaba con los demás. Todo el mundo se dirigía en contra de él para denunciar el hecho.

De este tiempo proviene una anécdota que puede ilustrar lo dicho. Cuando en el siglo XVIII ocurrió en París un atentado contra el rey Luis XV, del cual el rey escapó, el autor del atentado, Daumiens, fue condenado a morir descuartizado en público en una plaza de esa ciudad. Hallándose de viaje el verdugo de París, su suplente recibió la tarea de ejecutar la condena. Daumiens murió lentamente, bajo sufrimientos infinitos. Cuando, después de algunos días, volvió el verdugo de su viaje y le contaron lo acontecido, contestó que de haber estado en París, él habría hecho un trabajo mucho mejor.

¿Por qué era ésta una anécdota que valía la pena contar? Simplemente porque se sabía que el trabajo, sea el del campesino, el artesano, el obrero, el médico o el educador, es algo humano y creativo. Es trabajo que crea vida. La actividad del verdugo, en cambio, no es trabajo. Crea muertos. Sólo el propio verdugo estaba convencido de que lo que él hacía era un trabajo igual a todos los otros.

En nuestro lenguaje, por lo menos desde la guerra de Irak, ya no subsiste esta distinción. El lenguaje del verdugo ha vencido. Se ha transformado en nuestro lenguaje común⁶.

5. Según Schirmacher, W.: *Technik und Gelassenheit*. Freiburg, 1985, pág. 25, citado por Fariás, Víctor: *Heidegger und der Nationalsozialismus* (con prólogo de Jürgen Habermas). Frankfurt a/M, Fischer, 1989.

6. Este lenguaje del verdugo ha entrado en la opinión pública por la generalización y aceptación de un lenguaje que se había desarrollado antes dentro de los servicios secretos. Lo más probable es que el presidente Bush, quien antes fuera jefe de la CIA, haya adquirido este lenguaje allí. Hasta qué grado los funcionarios de los servicios secretos habían sido penetrados por este lenguaje, lo puede mostrar un libro que se hizo famoso un año antes de la guerra de Irak. Se trata de: Ostrovsky, Victor-Hoy, Claire: *By Way of Deception. The Making And Unmaking of a Mossad Officer*. New York, St. Martin's Paperbacks, 1990. Ostrovsky, ex-funcionario de uno de estos servicios secretos, critica los procedimientos de estos servicios. No obstante, está tan

El genocidio se ha emancipado y se ha transformado en un proceso técnico. Es *la* solución, junto a la cual no existe ninguna otra. Como genocidio emancipado deja de ser genocidio, pues es *la* solución. Es quirúrgico, la acción de la policía sanitaria. En nuestro lenguaje de verdugos, el genocidio se ha transformado en un asunto medicinal. Se corta un cáncer y se realizan amputaciones. No hacemos ya ninguna diferencia entre el trabajo del médico y la acción de los genocidas: se corta un cáncer⁷. No hay alternativas.

Las alternativas son peores, dicen los países civilizados del Occidente.

3. La inversión de la opinión pública

Al comenzar la guerra de Irak, el presidente Bush declaró que no estaba mandando a sus soldados al frente con "las manos atadas".

Según el mito estadounidense, los soldados de EE. UU. tuvieron que luchar en Vietnam con "las manos atadas", y por eso perdieron la guerra. Tener las "manos atadas", significa tener que respetar derechos humanos. Se pretende que en la guerra de Vietnam, la opinión pública obligó a las tropas de EE. UU. a respetar los derechos humanos. En consecuencia, no pudieron realmente luchar. Desde luego, quien conozca algo de la historia de la guerra de Vietnam se preguntará sorprendido qué derechos humanos habrán sido respetados en esa guerra. Únicamente existía el límite de no poder usar armas atómicas para no extender la guerra a escala mundial. Todas las otras armas de aniquilamiento fueron usadas, inclusive armas químicas (*agent orange*) y *napalm*. La guerra terminó porque se había perdido. Si bien es cierto que la opinión pública obligó a este final, bajo la impresión penetrante de la brutalidad de la guerra.

Esta importancia de la opinión pública fue interpretada como la razón de la derrota. Se pretendió que se había atado las manos a las tropas, impidiéndoles luchar con todos los medios. En efecto,

compenetrado de su lenguaje y es tan inconsciente de sus primitivismos, que no se libera ni un momento de él. Es un libro cínico en contra del cinismo. Leyéndolo, uno percibe que, en efecto, en la guerra de Irak este lenguaje se transformó en el lenguaje de la opinión pública. Es el lenguaje del verdugo.

7. El 28. V. 1991 la OTAN decidió constituir una fábrica de muerte propia: un poder militar móvil para "reacciones rápidas" compuesto de cuatro divisiones. Los militares se encuentran tan entusiasmados con la "productividad" y la "eficiencia" de tales fábricas de muerte, que todos quieren tener ahora una propia. La fábrica de muerte de la OTAN está destinada a los países de Europa Oriental y del Medio Oriente. La OTAN sostiene que se tratará de acciones de "solidaridad" (*La Nación*, 29. V. 1991).

después de la guerra de Vietnam era imposible ganar la opinión pública de EE. UU. para una guerra similar. El horror era demasiado grande. La vergüenza y el horror se unieron para formar lo que se llamó el síndrome de Vietnam.

Desde entonces, todos los gobiernos de EE. UU. lucharon contra el síndrome de Vietnam. Querían la libertad de estas "manos atadas". El síndrome de Vietnam se transformó en un síndrome de los derechos humanos. Todo tenía que ser posible. La guerra de Irak llegó a ser la declaración de libertad en el sentido de liberarse de los derechos humanos. Ningún soldado estadounidense debería volver a ir a la guerra con las "manos atadas".

Surge entonces una opinión pública cambiada por completo. Ya no se trataba de la opinión pública con la que había soñado la Ilustración, y que tuviera posteriormente cierta importancia. Una opinión pública que controlaba e informaba, y cuyo punto de referencia era la vigencia de los derechos humanos. La opinión pública que aparece ahora, en cambio, ya no vigila el cumplimiento de los derechos humanos, sino que vigila a aquellos que siguen insistiendo en el cumplimiento de estos derechos.

Esta inversión de los derechos humanos ya se había dado antes de la guerra de Irak. Sin embargo, con esta guerra se hizo patente. La primera vez que la viví, fue en 1989, con ocasión de un congreso en Brasil. Un sacerdote participante informó sobre los escuadrones de la muerte especializados en el asesinato de niños de la calle, en especial en Río de Janeiro y São Paulo. Se trata de formaciones parapoliciales que asesinan anualmente centenares de niños, y que muchas veces los torturan hasta la muerte para horrorizar a los otros niños de la calle. Persiguen niños vagabundos que, como mendigos, molestan a los negocios, y que muchas veces pasan al crimen, sobre todo al robo. Los escuadrones de la muerte son contratados por hombres de negocios, y efectúan su actividad contra pago. Cuando pregunté al sacerdote porque no se dirigía a la opinión pública para denunciar estos hechos, contestó: eso es imposible y hasta peligroso, porque la opinión pública está del lado de estos escuadrones de la muerte⁸.

Se trata de la misma opinión pública que está del lado de los bancos acreedores, en el cobro de una deuda externa fraudulenta del Tercer Mundo que arruina y pauperiza a continentes enteros. No obstante, lo verdaderamente nuevo es el hecho de que la opinión pública apoya hoy el crimen sistemático —por ejemplo, el asesinato sistemático de niños de la calle— como solución a

8. Estos escuadrones de la muerte para el asesinato de niños de la calle, existen en muchos países de América Latina, sobre todo en Colombia, Venezuela y Guatemala, y tienden a expandirse.

problemas sociales que, por lo menos en buena medida, son producto del propio cobro de la deuda externa.

Esta opinión pública determinó la imagen de la guerra de Irak. La fábrica de muerte que producía un Bagdad muerto, producía a plena luz frente a la opinión pública, y ésta aplaudía. Hasta estaba orgullosa de su productividad. No había ningún mundo externo que pudiera haber sido diferente de aquél mundo que sostenía la fábrica de muerte. No se podía ir a ninguna parte donde se denunciara a esta fábrica. Todo el mundo la apoyaba, con excepciones minúsculas. La opinión pública del planeta estaba a favor del aniquilamiento de Irak, y no había disenso relevante.

El resultado fue una censura de la información, como nunca había existido en el mundo. Tan planetaria como era la transmisión de las noticias, era también la censura. Pero asimismo, en otro sentido, era distinta. La censura no escondía nada frente a una opinión pública que hubiese estado ansiosa de noticias. Era exactamente al revés. La opinión pública no quería informaciones, y por eso llamó a la censura. Quería ser protegida de las informaciones, no quería saber. Cuando en EE. UU. algunos periodistas intentaron burlar la censura e informar, la misma opinión pública los tildó de traidores.

La opinión pública no quería ser informada, y por eso no fue informada. La censura actuó a pedido de esta opinión pública. El resultado fue el hoyo negro en el que desapareció Irak, igual a los hoyos negros de los aparatos secretos de América Latina en los que desaparecen tantas personas. Hasta hoy no se sabe prácticamente nada de lo que pasó en Irak, del mismo modo que no se sabe nada de los desaparecidos en América Latina. Se dispuso una amnesia sobre Irak, que fue hecha a propósito. La propia opinión pública la produjo. Jamás habrá informaciones, excepto en los *samisdat* de las culturas marginales, consideradas como subversivas. La opinión pública, a la cual se debe dirigir la información, impide que se le informe.

El hecho de que no se sabe casi nada, demuestra sin embargo que se sabe todo, aunque no en la forma de noticias específicas. Como se sabe todo, aunque no en forma de información, la opinión pública se puede comportar como si no supiera nada. El hecho de que ella insistiera en la censura comprueba que sabe que allí se realizó un gran genocidio. Pero no quiere saberlo. Por eso exige la censura, que le permite no saber lo que sabe. Al mismo tiempo sabe y no sabe. Es exactamente igual a lo que acontece en los países totalitarios, donde se sabe de los hoyos negros de los servicios secretos, sin a la vez saberlo.

Esta censura es entonces "democrática", por cuanto la gran mayoría de la población la pide. Es tan democrática como los asesinatos de niños de la calle en Brasil, o las intervenciones

militares en Granada y en Panamá. La democracia se ha despedido de los derechos humanos. Eso es posible "democráticamente", dado que la opinión pública se despidió de su función de vigilar que esos derechos humanos se cumplan.

Eliminados los derechos humanos, los soldados ya no tenían atadas sus manos. Por fin se podía superar el síndrome de Vietnam, que en verdad era un síndrome de los derechos humanos. Pero no era solamente eso. El síndrome de Vietnam era también resultado del horror que esa guerra había significado para los soldados y para la población. A partir de la eliminación de los derechos humanos se producía, por tanto, una nueva moral. Así como los derechos humanos se basan en el "no matarás", esta nueva moral se basa en el "no matarás a un ciudadano de EE. UU.". De lo que se sigue: "matarás para que ningún ciudadano de EE. UU. sea matado".

Para los ciudadanos estadounidenses, la guerra resultante era una guerra sin horrores. Eso originó la fábrica de muerte Irak. Nada era imposible, todo era lícito. Todo un país fue aniquilado ante un público que aplaudía.

No obstante, la prueba para la nueva moral después del síndrome de Vietnam era el uso del *napalm*. El *napalm* se hallaba en el centro de la conciencia moral del síndrome de Vietnam. El horror de esta arma era consciente en todos los ciudadanos. En la guerra de Irak se usó *napalm* para probar la madurez de los ciudadanos de EE. UU., para comprobar que una nueva conciencia moral había nacido. Se lo usó no por razones militares, sino por razones morales. De este modo se mostró que la moral de la opinión pública se había fortificado lo suficiente, como para aprobar la vuelta al uso de esta arma asesina. Esta era la prueba de que el síndrome de Vietnam estaba superado. La nueva moral se distingue por la capacidad de violar los derechos humanos, sin que le tiemble la mano.

En un discurso sobre el estado de la nación, hablando de la guerra en Irak, el presidente Bush afirmó que de todas las naciones del mundo "sólo EE. UU. tiene tanto la estatura moral como los medios" para cumplir la vieja aspiración de un Nuevo Orden Mundial. "Somos la única nación en este planeta capaz de aglutinar a las fuerzas de la paz". En el Nuevo Orden Mundial, "la brutalidad no tendrá recompensa y la agresión se enfrentará a la resistencia colectiva".

Triunfaremos en el Golfo Pérsico. Y cuando lo hagamos, la comunidad mundial habrá enviado una advertencia duradera a cualquier dictador o déspota, presente o futuro, que sueñe con cometer una agresión ilegal.

En la guerra está en juego una gran idea,

...un nuevo orden mundial en el que las diversas naciones caminen juntas con una causa común para conseguir las aspiraciones universales de la humanidad: la paz, la seguridad, la libertad y el imperio de la ley (*La Nación*, 30. I. 1991).

Cuando el presidente Bush anuncia el Imperio de la Ley, se trata de una amenaza. El Imperio de la Ley significa pagar las deudas. El Tercer Mundo tendrá que seguir pagándolas, sin consideraciones. Si no paga con dinero, pagará con sangre. Pero pagará: en nombre de la ley. La ley estaba en contra de Irak, y fue aniquilado en nombre de la ley. Cuando Bush habla del Imperio de la Ley, eso significa que no vale ningún derecho humano. Los derechos humanos son derechos de vida, los cuales tienen validez frente a la ley, no por la ley. Ellos relativizan la ley. Los derechos humanos significan que el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen, un genocidio cometido en nombre de la ley. De la misma manera, también la guerra de Irak fue una guerra de aniquilamiento, un genocidio en nombre de la ley. Esta no condena el genocidio, sino que lo exige. Los derechos humanos, en cambio, son derechos frente a las consecuencias asesinas que se derivan del Imperio de la Ley.

La absolutización de la ley no es de por sí algo nuevo. Desde John Locke constituye el centro de la ideología burguesa. Cuando Locke habla de la guerra justa, declara que aquél en contra del cual se hace una guerra justa, no mantiene ningún derecho humano: "...el poder que un conquistador adquiere sobre aquellos a quienes vence en una guerra justa es totalmente despótico" ⁹.

Locke está fascinado por la tesis de que el poder burgués sea un poder absolutamente despótico: "...poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrada" ¹⁰.

Según Locke, este poder despótico es legítimo siempre que la expansión de la sociedad burguesa encuentra resistencia. Quien efectúa esa resistencia no tiene ningún derecho, frente a él todo es lícito:

Este [poder despótico] existe en realidad cuando un agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios estableció como regla para las relaciones entre los hombres y de los recursos pacíficos que esa regla enseña, recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho; al hacerlo, se ha expuesto a que su

9. Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1969, §180.

10. *Ibid.*, §172.

adversario acabe con él, tal como lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenaze con quitarle la vida. Por esa razón, los prisioneros capturados en una guerra justa y legítima, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despótico que no nace ni puede nacer de un pacto, sino que es en el fondo una prolongación del estado de guerra. ¿Qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? ¹¹.

Ese también es el lenguaje del presidente Bush, es el lenguaje del Imperio de la Ley. Por este motivo, tanto Bush como el general Schwarzkopf hablan de sus adversarios como de "perros rabiosos".

Cuando Bush habla del Imperio de la Ley, declara inválidos los derechos humanos. De eso se sigue su nueva moral que consiste en la capacidad de asesinar sin que tiemble la mano. El Imperio de la Ley únicamente puede existir sobre la base de esta moral. Se trata de la moral de las tropas de élite. Vuelve el gran dictador de Charlie Chaplin. Juega fútbol con el globo, como lo hace el general Schwarzkopf cuando en la pantalla frente al mapa de Irak explica su juego de guerra.

4. La proyección del monstruo: el crimen que consiste en exigir el cumplimiento de los derechos humanos

En Auschwitz se mató a los derechos humanos, en la guerra de Irak se demostró que están muertos. Después de Auschwitz tuvimos un período intermedio que fue determinado por el horror frente al exterminio de todo un pueblo. "Nunca más Auschwitz" significaba nunca más exterminio, nunca más genocidio, nunca más la violación sistemática de los derechos humanos. Eso era un obstáculo para cualquier política imperial. La declaración de los derechos humanos de la ONU era un obstáculo de este tipo. El gobierno de EE. UU. nunca la ratificó. Y los propios derechos humanos como obstáculo fueron usados después para explicar la derrota en la guerra de Vietnam. Los derechos humanos fueron vistos como una enfermedad: el síndrome de Vietnam. La exigencia de su respeto parecía ser una anomalía de la sociedad occidental.

La guerra de Irak demostró que se ha superado esta enfermedad. Después de Irak la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo, en contra del cual está la misma opinión pública. El movimiento de paz fue mostrado como el verdadero peligro; la guerra de Irak, en cambio, como una

11. *Idem.*

“Guerra para la Paz”, como el único camino realista para asegurar la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: “la Guerra es Paz, la Paz es Guerra”. Quien está en favor del respeto de los derechos humanos y de la paz, es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario, se le imputa la culpa por Auschwitz, se lo pinta como pro-nazi, se le atribuye la voluntad de querer desatar una guerra peor que ésta. ¿Acaso no quiere aquél que exige el respeto a los derechos humanos y la paz, que perezcan más ciudadanos estadounidenses, o incluso que la población de Israel muera por armas químicas?

Aparece una forma de información que sólo en apariencia es información directa. Se la lleva a cabo por espejismo.

En los países del socialismo histórico se aprendía a leer entre líneas. Era la forma de saber lo que la censura quería suprimir. Se había desarrollado una maestría en eso, y los chistes de Radio Eriwan desenmascararon mucho, y eran a la vez el medio para desarrollar el arte de leer entre líneas.

Sin embargo, frente a nuestros medios de comunicación este arte sirve muy poco. De allí que para la misma población de los países del socialismo histórico, hoy son menos transparentes todavía que para las otras. Nuestros medios de comunicación las pueden manipular infinitamente, porque frente a ellos hay que desarrollar otro arte, esto es, el arte de leer espejismos. Radio Eriwan no ayuda, por lo menos no de forma directa.

La imagen en el espejo sólo da una imagen de la realidad si se sabe que ella es un espejismo. Luego, hay que derivar de modo indirecto de la imagen en el espejo la realidad, que en el espejo aparece invertida. En éste la realidad se ve de manera virtual, no directa. Si se toma la imagen en el espejo como la realidad, ésta se escapa por completo. Ni siquiera aparece. En vez de ver la realidad, uno ve apenas 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. Son solamente sus imágenes invertidas.

Cuando se proyecta el monstruo en Manuel Antonio Noriega, éste es transformado en el centro mundial del tráfico de drogas y en el jefe superior de todas las mafias de drogas existentes o por haber. Es transformado en el dictador sangriento, el único que todavía existe en América Latina. Si desaparece, por fin el tráfico de drogas podrá ser combatido y la democracia estará segura en el mundo. Hoy el monstruo Noriega se ha reducido de nuevo 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, y que además logró esta posición por medio de la DEA, la policía anti-droga del gobierno de EE. UU.

La pregunta es: ¿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 decía sobre Hussein que era un nuevo Hitler, que había montado el cuarto ejército más grande del mundo y que amenazaba con conquistar toda la tierra, proyectaba un monstruo en Hussein. Este también ha sido reducido ahora a dimensiones mucho más pequeñas. No es el criminal único que era Hitler, y su ejército estaba indefenso frente a la fábrica de muerte que el ejército de EE. UU. montó al lado de su frontera.

La proyección de Hussein, que hacía de él un Hitler, no nos dice mucho sobre Hussein. Entonces, ¿sobre quién nos dice algo?

Ella no es por completo vacía, ni es simple mentira. Aunque estas proyecciones no dicen nada, o casi nada, acerca de Noriega o Hussein, dicen algo. Dicen algo sobre quien hace estas proyecciones, y dicen poco sobre quien se proyectan. Cuando el presidente Bush describe a Hussein como un Hitler, cuando toda la población de EE. UU. le sigue en eso, y cuando al fin toda la comunidad de las naciones casi sin excepción sigue esta proyección del monstruo en Hussein, eso nos dice algo sobre el presidente Bush, sobre los EE. UU., y sobre la situación de la comunidad de las naciones.

No se sigue necesariamente que quien proyecta el monstruo, sea lo que él proyecta en el otro. La proyección del monstruo dibuja una transformación de lo que es quien lo proyecta. No obstante, el análisis tiene que revelar la realidad a partir de la cual este monstruo es proyectado. Pero siempre hay que suponer algo que subyace a este tipo de proyección: para luchar contra el monstruo, hay que hacerse monstruo también. Ya Napoleón lo decía: *Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans*¹² (Para luchar contra el partisano, hay que hacerse partisano también).

En la imagen en el espejo aparece que los otros, nuestros enemigos, son monstruos. Lo son tanto, que sólo se puede luchar contra ellos transformándose también en monstruo. Por tanto, frente a ellos todo es lícito. Todo lo que se hace frente a ellos, está bien hecho; la sangre que es vertida, no deja ninguna mancha. De esta manera, quien hace la proyección del monstruo, resulta ser él mismo un monstruo que no conoce límites. Sin embargo permanece invisible, en cuanto uno no lee la imagen del monstruo como una imagen en el espejo. El otro, a quien uno ve en el espejo, puede ser asimismo un monstruo. Pero si lo es o no, únicamente se puede

12. Se trata de una comunicación de Napoleón del 12. IX. 1813, dirigida al general Lefèvre. Según Schmitt, Carl: "Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen" (Teoría del partisano. Notas para el concepto de lo político), Berlin, 1975, en Schmitt, Carl: *El concepto de lo "político"*. Buenos Aires, Folios, 1984.

derivar de las proyecciones del monstruo que él hace, no de las que se hacen sobre él. La monstruosidad de cada uno se conoce a partir de las proyecciones del monstruo que hace, y no de las que se hacen sobre él. Por esta razón, el monstruo real que todo lo mata y se proyecta en el otro, es siempre la imagen de quien hace la proyección. A través de la proyección se consigue que las manos ya no estén atadas por ningún derecho humano. Y ese 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 la imagen en el espejo, no es manipulable. No obstante hay que saber leerla.

Posiblemente, desde ambos lados en lucha se hace la proyección mutua del monstruo, uno frente al otro. Ambos, por ende, se hacen monstruos para luchar contra su respectivo monstruo. Pero eso no significa que ambos tengan razón. Al contrario, ahora ninguno la tiene, aunque ambos se transformen en monstruo para poder hacer esta lucha. Porque la proyección polarizada es la creación mutua de la injusticia en nombre de la justicia, que actúa por ambos lados de igual manera. Nunca es cierta, ni siquiera en el caso en el que el otro en quien se proyecta el monstruo, es en realidad un monstruo. La mentira es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo para luchar contra el monstruo. La razón de la lucha desemboca en la sinrazón, como lo dice Goya: "El sueño de la razón produce monstruos".

5. ¿Es el amor al prójimo (la compasión) la raíz de todos los males?

Si hay que hacerse monstruo para luchar contra el monstruo, entonces todos luchan contra un monstruo y todos tienen que hacerse monstruos para luchar contra el monstruo. Nadie puede respetar derechos humanos, porque cada uno lucha contra un monstruo contra el que no se puede luchar con las "manos atadas". Finalmente todos son monstruos, sin embargo ninguno tiene el derecho de serlo.

La racionalidad misma del conflicto crea a los monstruos. Kindleberger afirma: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"¹³. La realidad misma se desvanece y se transforma en otro monstruo, del cual no hay escape. Para luchar

13. Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, pág. 134.

contra este monstruo, hay que hacerse monstruo frente a la realidad misma.

Para este tipo de acción conflictiva, toda realidad se disuelve en un fantasma. Fantasmas dentro del gran fantasma de la realidad, luchan contra fantasmas. La realidad desemboca en el nihilismo.

En cuanto que el Occidente hizo de los derechos humanos un obstáculo y de la emancipación humana una enfermedad neurótica de la sociedad, destruyó sus propias raíces. El Occidente siempre violó los derechos humanos, aun cuando hayan sido su estandarte. Pero siempre han sido asimismo su raíz, y como tal no los ha negado. No obstante, cada vez más desde el final del siglo XIX, y sobre todo como resultado de la lucha contra el socialismo, el Occidente ve en los derechos humanos su enemigo, el enemigo de la humanidad y la perdición. El Occidente pasó así a la rebelión contra esos derechos.

Nietzsche es el primer pensador que expresa esto con plena conciencia, y que vincula la crítica de los derechos humanos con su crítica del cristianismo y del amor al prójimo:

No el contento, sino la potencia también; no la paz a toda costa, sino la guerra... ¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir.

¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas...¹⁴.

Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia... Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres...¹⁵.

Eso es la muerte de Dios, siendo el Dios del Occidente el Dios del universalismo ético, cuyo resultado son los derechos humanos:

¡Y nunca nada en el mundo ha causado tantos sufrimientos como las estupideces de los compasivos!...

Un día el diablo me dijo: "también Dios tiene su infierno: su amor a los hombres".

Y el otro día le oí decir: "Dios ha muerto; sucumbió Dios a su compasión con los hombres"¹⁶.

14. Nietzsche, Friedrich: "Anticristo", en *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo I, pág. 34.

15. *Ibid.*, pág. 38.

16. Nietzsche, Friedrich: "Zaratustra", cuarta parte: Comienzo, en *op. cit.*, tomo III, pág. 1650.

De esto se sigue el aniquilamiento por el nihilismo:

El nihilismo no es sólo una reflexión sobre el "¡en vano!", no es sólo la creencia de que todo merece morir: se pone la mano encima, se aniquila... Esto resulta, si se quiere, ilógico: pero el nihilismo no cree en la necesidad de ser lógico... Es éste el estado de los espíritus y voluntades más fuertes —y para ellos no es posible detenerse en el no "del juicio"—: el no de la acción está dado por su naturaleza. El convertir algo en nada por el juicio secunda el convertir algo en nada por la mano ¹⁷.

La verdad llega a ser la destrucción del mundo: "¡Nosotros hacemos el experimento con la verdad! ¡Quizás la humanidad perece como consecuencia! ¡Qué sea así!"¹⁸.

Este pensamiento fue una de las bases ideológicas del nazismo, y fue formulado de nuevo por Popper para el Mundo Libre después de la Segunda Guerra Mundial:

La hibris que nos mueve a intentar a realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros ¹⁹.

17. Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 24, pág. 42.

18. Manuscritos para la cuarta parte del "Zaratustra" (1886): WW XII, pág. 307, citado según Heidegger, Martin: "Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*. Neske. Pfullingen, 1990, pág. 79.

Michael Novak, el teólogo católico del American Enterprise Institute, formula eso mismo con las siguientes palabras: "La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún, para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el del Gólgota: que así sea." Novak, Michael: *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, pág. 75.

Lindsey, teólogo protestante del fundamentalismo cristiano de EE. UU., expresa eso mismo en términos de la batalla de Armageddon: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica, F. J. H.], 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". Hal Lindsey: *La agonía del gran planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970).

Nietzsche lo resume así: "La muerte. Debemos transformar este desgraciado hecho fisiológico en una necesidad moral. Se debe vivir de manera que se sienta, en el momento necesario, la voluntad de morir". Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*, op. cit., No. 911, pág. 493.

19. Ver Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus* (La miseria del historicismo). Tübingen 1974. Prólogo para la edición alemana, pág. VIII.

Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno ²⁰.

En esta forma que Popper le dio al argumento, los derechos humanos, la emancipación humana y el cristianismo, resultan demonizados. Son transformados en enemigos del ser humano, y la realización humana es vista ahora como la tarea de extirpar esta raíz del Occidente.

Cuanto más estas ideas llegaron a ser la base del consenso de nuestra opinión pública, tanto más fácil resultó quitarles a los derechos humanos su fundamento, representándolos como el intento de realizar el cielo en la tierra, que infaliblemente produce el infierno.

La guerra de Irak comprueba que se ha llegado a eso. Baudrillard saca la conclusión: "No son los media en los que se esfuma la guerra —la guerra misma no es real" ²¹. La realidad misma se ha esfumado, y resulta ser un monstruo. De la muerte de este monstruo vive la pantalla.

Con eso, para el Occidente, Dios ha muerto. Pero con su Dios murió el Occidente también. Lo que sobrevive es una máquina de muerte ²². Tanto como modelo de civilización como cultura, el Occidente ha muerto. Al no tener lugar en él el hombre, Dios tampoco tiene lugar. Cuando el día del inicio de la guerra de Irak

20. Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós Studio, 1981, tomo II, pág. 403.

21. Baudrillard, Jean: "Der Feind ist verschwunden". Spiegel-Interview mit dem Pariser Kulturphilosophen Jean Baudrillard über die Wahrnehmbarkeit des Kriegs, en *Der Spiegel*, 6/1991, págs. 220s. Ver: "La guerra del Golfo no ha existido, según Baudrillard. El pensador francés explica en Madrid las tesis de su nuevo libro", en *Esta Semana* (San José) No. 17 (6-13. VI. 1991): "La guerra ha sucedido. Pero en la conciencia colectiva una vez terminada la guerra se tiene como no sucedida. Más que una guerra real se ha tratado de una guerra virtual. Una guerra cuyo final era predecible, cuya desproporcionada relación de fuerzas hizo llamar 'operaciones quirúrgicas' a los ataques aliados y en donde el enemigo se convertía en un parpadeo abstracto sobre la pantalla del ordenador... El desarrollo de lo que constituía el mayor drama humano fue 'cubierto' por la información".

22. El Occidente incluso celebra esta su transición a una máquina de muerte como un nuevo humanismo. Hasta la organización *Greenpeace* se unió al coro. Después de referirse en un informe al número de sacrificios humanos en la guerra de Irak —*Greenpeace* habla de cinco a quince mil mil civiles, y de cien mil hasta ciento veinte mil soldados muertos—, elogia la actuación de los aliados. Los sacrificios civiles ocurrieron, según este informe, a pesar de los esfuerzos de los aliados por evitar una cifra mayor de muertos entre la población civil. *Greenpeace* concluye: "[esta actuación] puede ser considerada como el presagio de nuevas reglas positivas de conducta humanitaria y militar" (*La Nación*, 30. V. 1991).

se encontraron el presidente Bush y el predicador cristiano Billy Graham para rezar por el éxito de su empresa, se dirigieron a un Dios que ya no tiene que ver con el Dios que estuvo en los inicios del Occidente. Se trataba ahora de una divinización nihilista del poder.

El otro Dios ya sólo se encuentra en las víctimas del Occidente. Encontrarlo presupone una reconstitución de la realidad misma. Presupone la falsedad de la proyección del monstruo, que es falsa hasta en el caso en que acierta. Pero, ¿dónde está la realidad objetiva en nombre de la cual podemos afirmar que la proyección del monstruo es falsa?

Sin tener tal criterio de la realidad, ésta se esfuma y es sustituida por la lucha de los monstruos. Al proyectar cada uno un monstruo en el otro, cada uno tiene que convertirse en monstruo para poder luchar contra el monstruo. Nadie puede respetar los derechos humanos, ya que desde la perspectiva de la proyección del monstruo, el otro es siempre quien no respeta estos derechos. La consiguiente lucha de los monstruos disuelve los derechos humanos. Seguir insistiendo en su validez resulta ser el crimen máximo, por cuanto en esta lucha de los monstruos equivale a colaborar con el enemigo. Los propios derechos humanos resultan ser monstruos.

Como consecuencia, hasta la naturaleza aparece como un monstruo. Querer protegerla es de nuevo una colaboración con el enemigo, quien es un monstruo y contra el cual no se puede luchar sino haciéndose un monstruo también. Como no se puede respetar los derechos humanos, tampoco se respetará la sobrevivencia de la naturaleza. Eso sería colaborar con el enemigo, quien es un monstruo y tiene que ser aniquilado, y solamente puede ser aniquilado si uno mismo se convierte en monstruo²³.

La guerra de Irak fue simbólica. Se luchó contra el monstruo llamado Hussein. Para poder luchar contra él, había que convertirse también en monstruo. Cualquier reacción en favor de los derechos humanos, fue declarada asimismo un monstruo. Al movimiento

23. Se trata de lo que René Girard llama el mimetismo de la acción conflictiva. Ver Girard, René: *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1983; *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama, 1986; *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort. Salamanca, Sígueme, 1982. Sin embargo, Girard no vincula esta mimesis con la vigencia de la ley. Por tanto, la ley parece ser un instrumento para controlar esta mimesis. Eso es notable sobre todo en Girard, René: *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama, 1985. No obstante, precisamente en cumplimiento de la ley se producen los monstruos. Al no ver eso, la interpretación del mensaje cristiano que hace Girard se queda muy corta. Tanto Jesús como San Pablo tratan esta mimesis como producto de la ley, y según la tradición temprana, la propia muerte de Jesús ocurre "en cumplimiento de la ley".

de la paz en Alemania, incluso se le reprochó querer una segunda *Endlösung* (solución final) en relación a Israel²⁴. La misma reacción se vio frente a los movimientos ecológicos, que igualmente fueron convertidos en monstruos. Al final resultó el aniquilamiento de Irak. Todos se convirtieron en monstruos, hasta la misma naturaleza: los pozos de petróleo, por cuyo dominio se había luchado, se transformaron en un infierno en llamas.

Para luchar contra el monstruo, todos se transformaron en monstruos. Pesar a eso, la reacción inmediata de la mayoría de la población en todos los países occidentales fue: no había alternativa. Irak es el símbolo de lo que será el crepúsculo de la humanidad, si

24. Ver Broder, Henryk M.: "Unser Kampf. Henryk M. Broder über die Ressentiments der deutschen Friedensbewegung" (Nuestra lucha. Henryk M. Broder sobre los resentimientos del movimiento de paz alemán), en *Der Spiegel*, 18/1991. Este autor no se preocupó nunca de lo que sus aliados en EE. UU. piensan acerca de Israel, en especial los fundamentalistas cristianos. Lindsey, uno de los Rasputines en la corte del presidente Reagan, dice lo siguiente en uno de sus libros, que fue un *bestseller* en la década de los setenta, del que se vendieron más de quince millones de ejemplares: "Aquí tenemos que hacer una cuidadosa distinción entre la 'restauración física' del Estado de Israel en la tierra Palestina, lo cual debía ocurrir un poco antes de la venida del Mesías, y la restauración espiritual de todos los judíos que hayan creído en el Mesías, que sucederá inmediatamente después de su regreso a la tierra. La restauración física se cumple por medio de esfuerzos humanos de judíos no conversos. En efecto, los grandes eventos catastróficos que han de sucederle a la nación, durante la 'tribulación', tienen como principal propósito el de conmovierla para que crea en el verdadero Mesías" (*op. cit.*, pág. 55). "Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucederá un poco antes de su segunda venida... debe ocurrir en la mitad de este periodo [de tribulación] de siete años durante el cual Dios probará al pueblo judío antes de establecer definitivamente el tan anhelado Reino de Dios" (*ibid.*, pág. 66. "Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad de aquél. Al Anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás" (*ibid.*, págs. 141s). "Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío... Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico" (*ibid.*, pág. 144). "Tan pronto como comience el Armagedón... comenzará el gran período de conversión de los judíos. Aceptarán a su Mesías... La tercera parte de los judíos que estén en vida para ese período, se convertirán a Cristo, y serán preservados milagrosamente..." (*ibid.*, pág. 221). Donde dominan sueños de aniquilamiento de este tipo, no puede estar lejos la celebración del suicidio colectivo de la guerra atómica, de la cual nace la esperanza de la "restauración del paraíso" (*ibid.*, pág. 233). En el lenguaje totalitario de nuestro tiempo, eso no es solamente una clarificación, sino un anuncio. Tanto más, cuanto en las escrituras cristianas del Nuevo Testamento no hay ninguna huella que haga posible deducir tales anuncios. Si los deducen pese a eso, tendrán alguna razón diferente. Lindsey no es el único autor con este tipo de anuncios. En EE. UU. existe toda una literatura que propaga las mismas tesis, y que es vendida e inculcada en América Latina. Esta literatura es la sucesora de los "protocolos". Allí sí se habla, como lo hemos citado, de una segunda *Endlösung*. No es el movimiento de paz el que lo hace. ¿Teniendo estos amigos, no sería mejor hacer la paz con los enemigos? ¿Puede un país como Israel, que es considerado desde afuera como lo hace esta literatura, renunciar a exigir y reconocer los derechos humanos? Los necesita tanto como cualquier otro pueblo.

seguimos creyendo que no hay alternativa para lo que estamos haciendo. De la pregunta acerca de si había una alternativa a la guerra de Irak, se sigue la otra, que es si hay alternativa para el crepúsculo de la humanidad.

Después de haber declarado a los derechos humanos—su cumplimiento en el marco de las condiciones de vida, incluso de la naturaleza— como un peligro monstruoso para la humanidad, la misma realidad, en su sentido de valor de uso, está destinada a ser destruida. No se la puede conservar, sino decidiéndose al respeto por esos derechos. Sin respeto por los derechos humanos ni siquiera hay realidad, y este respeto únicamente es posible si se consigue disolver el método de la proyección del monstruo. Cada intento de matarlo en esta lucha, lo reproduce. Los derechos humanos no son una ética posterior a la existencia de los hechos, porque sin el respeto a esos derechos los mismos hechos dejan de existir. Se esfuman en forma de monstruos, y son destruidos en la lucha de los monstruos.

Recordatorio final

En el grado en el que la subjetividad se expresa en la exigencia del respeto a los derechos humanos, se desvanece la propia subjetividad. Resulta que el Imperio de la Ley no garantiza la subjetividad, sino que se la traga y la destruye. Luego, la subjetividad no es la negación de la ley, pero sí presupone su constante relativización en función del sujeto y de su posibilidad de vivir. El actual cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es paradigmático al respecto: al destruir la vida humana, el cobro de la deuda destruye también al sujeto humano. Sólo la relativización de la ley del pago de la deuda la puede compatibilizar con la subjetividad humana. El implacable Imperio de la Ley, en cambio, lleva a la muerte del sujeto.

Los antiguos ya sabían eso. Decían: *Fiat iustitia, pereat mundus* (Que se haga la justicia, que perezca el mundo). Pero sabían también la respuesta: *Summa lex, maxima iniustitia* (Suma ley, máxima injusticia).

El Imperio de la ley —núcleo de lo que se promete como Nuevo Orden Mundial—, no es apenas el desvanecimiento de la subjetividad. Es la máxima injusticia y el fin del mundo a la vez.

Segunda Parte

El totalitarismo emergente

Capítulo I

Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina: el papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado

El desarrollismo latinoamericano de las décadas de los cincuenta y sesenta percibe la función del Estado como una función necesaria. Considera que el mercado, a pesar de su capacidad autorreguladora, no es capaz de asegurar el desarrollo y solucionar los graves problemas económico-sociales que han aparecido en el continente. Se percibe que el mercado distorsiona las relaciones sociales y que tiende, en las circunstancias de América Latina, al estancamiento del crecimiento económico.

A partir de los años setenta, y con fuerza especial durante los años ochenta, aparece una siempre más agresiva denuncia del Estado y de su papel regulador en la sociedad moderna. Si en las décadas de los cincuenta y los sesenta al Estado se le asigna una

función clave en el desarrollo económico y social de la sociedad, en las décadas de los setenta y los ochenta el Estado es designado como el gran culpable de los mayores problemas que aparecen. Cada vez más ocurre una fijación negativa en el Estado. Este aparece como el gran culpable de todo. Si no hay desarrollo, la culpa la tiene el Estado. Si hay desempleo, también el Estado tiene la culpa. Si hay destrucción de la naturaleza, los errores del Estado parecen ser el origen de ella. Ronald Reagan, en su campaña electoral del año 1980, resumió esta actitud con la frase: "No tenemos problemas *con* el Estado, el Estado *es* el problema".

Esta fijación en el Estado como culpable de todos los males, no es sino la otra cara de una fijación contraria según la cual el mercado soluciona todos los problemas. Podríamos variar la expresión citada para mostrar el significado de esto: No tenemos que solucionar problemas, el mercado es la solución a todos los problemas. Frente al Estado como el Mal, aparece el Bien: el mercado es considerado ahora como la institución perfecta cuya afirmación es suficiente para no tener problemas.

Esta negación maniquea del Estado revela un profundo estatismo al revés. Si se quiere definir al estatismo como una actitud que cree encontrar en la acción del Estado la solución a todos los problemas, en este estatismo al revés simplemente lo vemos invertido y transformado en el culpable de todo. El Estado lo sigue siendo todo, de aquí que esa negación maniquea no ha cambiado la actitud profundamente estatista en relación al Estado.

Así surgió el antiestatismo metafísico de las últimas décadas, que es la otra cara de una afirmación total del mercado. Este antiestatismo domina la discusión actual sobre el Estado, y se ha transformado en un *leitmotiv* de la visión del mundo en el presente. Apareció a partir de las teorías neoliberales sobre la economía y la sociedad, representando hoy una especie de sentido común de la opinión pública del mundo entero. Se manifiesta también en los antiguos países socialistas, y domina la mayoría de las instituciones internacionales que toman decisiones políticas.

Pero no se trata apenas de una ideología de la gente. Los propios Estados asumen esta ideología antiestatista y la promueven. No se trata de un sentido anarquista popular, como ha existido en todos los tiempos y que sueña con una sociedad sin dominación, sin dinero y sin Estado, sino de la definición de una estrategia estatal a nivel de los mismos poderes públicos. Los portadores de esta ideología antiestatista lo son los presidentes, los parlamentos, los ejecutivos de las empresas, los bancos centrales, las entidades internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial. Aparecen asimismo en América Latina las dictaduras de Seguridad Nacional, que legitiman su terrorismo del Estado en nombre de esta ideología

antiestatista. Se trata de verdaderos totalitarismos que en nombre del mercado total propagan el desmantelamiento del Estado, y que justifican su terrorismo de Estado en nombre de la pretendida necesidad de la desaparición o minimización de éste. La dictadura de Augusto Pinochet en Chile fue un sistema antiestatista de este tipo. Este elemento antiestatista estuvo presente igualmente en la dictadura militar argentina y en la uruguaya, apareció en el decenio de los ochenta en Brasil, y en la actualidad tiene una vigencia visible en todas las sociedades de América Central¹.

En ningún caso esta política antiestatista ha disminuido la actividad estatal. Sólo ha reestructurado al Estado. Aumentaron las fuerzas represivas estatales, hasta el grado de que el Estado dejó de cumplir con sus funciones sociales y económicas. En nombre de la ideología del antiestatismo, el Estado policiaco sustituyó al Estado social. Así, la ideología antiestatista sirve de pantalla para esconder un aprovechamiento sin límites del Estado por parte de los poderes económicos internacionales y nacionales. Se trata de una tendencia que comenzó con la ola de dictaduras de Seguridad Nacional de los años setenta en América Latina, y que conserva plena vigencia hoy a pesar de las democratizaciones. A las dictaduras de Seguridad Nacional siguieron democracias de Seguridad Nacional².

1. El Estado en América Central

En América Latina, la denuncia generalizada del Estado se realiza en un continente que tiene Estados muy poco desarrollados y con una institucionalización sumamente precaria. Existen pocos Estados con la capacidad de una acción racional en todo su territorio, o en partes de éste. Quizas Chile y Uruguay tengan Estados más desarrollados, sin embargo en el resto del continente el Estado es poco eficaz. Su presencia nacional es, por un lado, simbólica; por otro lado, descansa en la presencia de sus fuerzas armadas y represivas, mientras que la vigencia de sus leyes es en muchas partes por completo efímera.

Si eso vale para América Latina en general, más vale aún para América Central, posiblemente con la excepción de Costa Rica. En Nicaragua hubo por primera vez un cierto desarrollo estatal durante el gobierno sandinista, en tanto que en los otros países el Estado es una imposición desde arriba, efectuada por las fuerzas

1. Ver Hinkelammert, Franz: "Del mercado total al imperio totalitario", en *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1990.

2. Ver Hinkelammert, Franz: "El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina", en *ibid.*

armadas y simbolizada por la bandera, el himno nacional y la Iglesia Católica. La situación, en general, corresponde a lo que ya en el siglo XIX se describió como Estados, en los cuales había sólo dos instituciones de vigencia nacional: el ejército y la Iglesia Católica. Aunque la posición de ésta se está debilitando con mucha rapidez, sigue siendo la única representante nacional en el plano simbólico, al lado de las fuerzas armadas en el plano del ejercicio de la fuerza. Pese a las grandes diferencias entre algunos países, sobre todo en lo que atañe a Costa Rica, esta continúa siendo la tendencia general.

Estos Estados precarios tienen una fuerte tendencia al autoritarismo, y tradicionalmente han sido dominados por dictaduras militares. Cuando surgen periódicamente regímenes de democracia parlamentaria, se trata de democracias oligárquicas que en cualquier momento pueden ser arrolladas por nuevas dictaduras militares, apoyadas por estas mismas oligarquías.

La fuerte presencia de las fuerzas armadas en la institucionalidad del Estado en América Central —y en América Latina en general—, no atestigua la existencia de Estados fuertes. Es más bien el resultado de una situación caracterizada por el débil desarrollo del Estado. Este no cumple con las funciones básicas para la sociedad, y suple entonces esta su carencia con la existencia de un aparato represivo exageradamente grande.

Esta es la razón de la fuerte tendencia en América Central a basar la legitimidad del orden existente en la presencia de las fuerzas armadas. La incapacidad del Estado para cumplir sus funciones, lo obliga a ser un Estado autoritario. Esta falta del desarrollo del Estado se nota en muchas partes en América Central, aunque con grandes diferencias entre cada uno de los países. Los Estados no pueden siquiera formular estrategias económicas o sociales a largo plazo. Allí donde se dan intentos de formular tales planes de parte de los ministerios de planificación, no llegan a definir políticas sino que se limitan a declaraciones de intenciones. No existen sistemas de educación con capacidad para cubrir las necesidades de los países, ni con capacidad de ejecutarlos. Tampoco hay sistemas de salud que cubran a toda la población. La economía se desarrolla al azar, y a falta de una política económica nacional, sigue las pistas de orientación dadas por los países del centro y las instituciones internacionales dominadas por ellos. Dada esta ausencia, no es posible tampoco tener una estrategia de desarrollo científico o técnico. De todo eso se habla constantemente, pero no hay capacidad política para llevarlo a cabo.

Esta falta del desarrollo estatal se percibe de forma muy visible en dos aspectos importantes. Las fuerzas armadas de América Central, a pesar de ser la institución nacional más presente en la totalidad de la sociedad, no son capaces de un reclutamiento

militar regular. El reclutamiento todavía hoy se hace por secuestro, excepto en Nicaragua, donde el gobierno sandinista terminó con este procedimiento. Se recluta a los jóvenes asaltando los lugares donde ellos se juntan (salones de baile, cines, carnavales, cursos de capacitación, etc), y se los lleva por la fuerza a los cuarteles. Pasados varios días, las familias son informadas. Si tienen influencias adecuadas, pueden sacar a su hijo. Los otros tienen que realizar el servicio militar.

El cobro de los impuestos es parecido. Estos no son cobrados donde hay ingresos, sino donde alguien por alguna razón tiene que sacar la billetera o se le presenta alguna situación de urgencia. De allí la enorme importancia para los ingresos del Estado del impuesto de compra-venta, de las tasas de aduana, de la salida del país, y de todo tipo de diligencias estatales que sirvan para obligar al ciudadano a pagar. Los impuestos directos, en cambio, son muy pocos. Se cobra a los asalariados, no obstante son casi inexistentes para los ingresos altos.

Pero hasta en esta situación del cobro de impuestos la evasión es la regla, no la excepción. Así como los posibles reclutas corren para que los militares no los encuentren, los ingresos también corren para que el Estado no los cobre. y como el Estado no es capaz de obligar, la evasión no es perseguida con castigos sensibles. Las leyes del Estado son para los que no tienen escape; de ninguna manera tienen vigencia universal.

En una situación de este tipo, el Estado solamente puede defender el orden existente por la presencia de las fuerzas armadas, cuya gran importancia y represión, de nuevo atestiguan el hecho de un Estado débil y poco desarrollado, y no de un Estado fuerte.

El caso de Costa Rica es la excepción que confirma esta regla. Es el único país de América Central donde la presencia de los aparatos represivos es poco notable, y donde hasta ahora ni siquiera existe un ejército. Sin embargo, es a la vez el país que presenta más desarrollo estatal en la región. Esto se evidencia en la existencia de un sistema escolar que cubre todo el país y que cuenta con cierta diversificación, y con un sistema de salud de carácter parecido. Con la banca nacionalizada dispone de un instrumento que permite efectuar una política económica orientada por una estrategia, cuyo resultado ha sido un desarrollo económico mucho más equilibrado entre campo y ciudad que en el resto del área. Se ha logrado por tanto un alto grado de legitimidad del orden existente, que descansa sobre el consenso. En consecuencia, la nación puede existir sin ningún ejército relevante que supla la falta de desarrollo del Estado por un régimen autoritario. Este hecho explica la larga tradición democrática del país, cuya base ha sido: un desarrollo equilibrado entre campo y ciudad; el cum-

plimiento de funciones básicas del Estado en la definición de una estrategia económica, de educación y de salud; y una distribución de los ingresos mucho más moderada que en el resto de la región.

En América Central —como en general en América Latina—, las fuerzas armadas devoran de modo visible a sus países. Consumen destructivamente el excedente económico, paralizando el desarrollo. El orden existente que ellos estabilizan es un orden sin posibilidad de futuro, pues las oligarquías, juntas con las fuerzas armadas, destruyen el futuro. De ahí que si Costa Rica ha conseguido hasta cierto grado escapar a esta tendencia, es porque evitó el surgimiento de un ejército, canalizando el excedente económico mediante el desarrollo del Estado hacia tareas del desarrollo.

Allí donde el Estado ha desarrollado sus funciones ampliamente, los aparatos represivos tienen un papel más bien subsidiario y no dominante, mientras que en los casos de un desarrollo insuficiente del Estado, estos aparatos se han transformado en el poder dominante del Estado. De aquí resulta la tendencia al Estado autoritario. A falta de un suficiente desarrollo estatal, en América Latina al igual que en América Central, la prevalencia de las dictaduras militares ha asegurado tradicionalmente la continuidad del orden existente. Sin embargo, en alto grado son las mismas fuerzas armadas que estabilizan el orden, las que hacen imposible el desarrollo de los países. Al destruir el excedente económico de forma improductiva, desvirtúan la posibilidad de un desarrollo futuro.

Esta tendencia al orden autoritario no se ha dado apenas en América Latina. Una tendencia parecida se observa tanto en la historia de Europa Occidental como en la de Estados Unidos (EE. UU.). También en estos países el débil desarrollo del Estado en los siglos XVIII y XIX llevó a Estados autoritarios, aunque en este caso en forma democrática. Estas democracias fueron autoritarias, hasta por lo menos la Primera Guerra Mundial. Estabilizaron el orden existente no por el consenso, sino por la simple imposición de los grupos que sustentaban este orden. Lo hicieron por medio del voto clasificado, el cual otorgaba diferente número de votos a los votantes, según sus ingresos. Al no existir el voto universal, los grupos dominantes tenían asegurada automáticamente la mayoría, y se disputaban el gobierno entre ellos. La esclavitud en EE. UU., y la posterior separación de las razas —una especie de *apartheid*— tuvo el mismo efecto. No obstante, en este caso no fueron los ejércitos los que estabilizaron el orden, sino fuerzas represivas policiales, lo que hizo más fácil después de la Primera Guerra Mundial el tránsito a la democracia de voto universal, más compatible con el uso del excedente económico para tareas de desarrollo.

Sin embargo, también en estos países la transición a la democracia del voto universal impuso la necesidad de establecer un consenso para estabilizar el orden existente. Eso solamente se logró por el desarrollo del Estado, el cual ocurrió de forma paralela a esta transición. Por eso, en EE. UU., que es el país que menos consiguió desarrollar el Estado, es donde con más lentitud progresó el voto universal (de hecho, éste existe apenas desde los años cincuenta de este siglo, como resultado del *Civil Rights Movement*), y todavía mantiene mecanismos que aseguran una muy baja participación en las elecciones (que raras veces alcanza el 50% de los ciudadanos con derecho al voto). Allí aparecieron, por tanto, las teorías actuales de la democracia gobernable, dirigida o controlada, que atestiguan el hecho de que el precario desarrollo del Estado en EE. UU., no estableció un consenso que permita que el voto universal dirija la determinación del gobierno. Un consenso eficaz no es simplemente psicológico, sino que consiste en el desarrollo de una sociedad civil amplia, la que no puede surgir sin la mediación positiva de un Estado desarrollado.

2. El antiestatismo metafísico frente al desarrollo del Estado: sociedad civil y Estado

El antiestatismo metafísico es la respuesta surgida en los decenios de los setenta y los ochenta, al desarrollo de la sociedad civil y del Estado en los decenios de los cincuenta y los sesenta.

Las de los cincuenta y los sesenta son décadas de desarrollo en América Latina. Se trata de un desarrollo económico, social y político, con miras a establecer un consenso que apoye la estabilidad del sistema social existente. Para lograr este consenso se fomenta la industrialización en un marco de planificación estatal global, a la vez que se desarrolla el Estado en términos de un Estado social (leyes laborales, sistema de educación y salud, reforma agraria, etc.). Este desarrollo estatal estimula un desarrollo de la sociedad civil a nivel de organizaciones sindicales en la industria y el campo, vecindades, cooperativas, organizaciones juveniles. Surge entonces una sociedad civil amplia, con sus exigencias frente al mundo empresarial y al Estado.

La política de industrialización, basada en la sustitución de importaciones, logra un rápido desarrollo industrial en muchas partes. No obstante, cuando esta política hace crisis y se estanca, aparecen conflictos a nivel de la sociedad civil, que se extienden con rapidez al campo político. El aumento tendencial del desempleo y la concentración del ingreso subvierten el consenso sobre el sistema social a finales de la década de los sesenta, y la

democracia de voto universal produce mayorías que tienden a la ruptura. Esta crisis se manifiesta en toda América Latina, pero también en los países del centro, donde la rebelión estudiantil de 1968 hace visible una crisis de legitimidad, que es crisis del consenso. En los países del centro esta crisis es superada, en tanto que en los latinoamericanos la respuesta es extrema y lleva a la ruptura con el sistema democrático existente. Se abandona la política del consenso y se pasa a la imposición violenta del capitalismo amenazado.

Aparecen las dictaduras de Seguridad Nacional, que ya no son del tipo de las dictaduras militares tradicionales de América Latina. Las de ahora son muy ideológicas y hasta metafísicas, frente a las tradicionales, simplemente continuistas. Las dictaduras de Seguridad Nacional definen una relación nueva con la sociedad civil y con el Estado a partir del poder militar, que se apoya en el terrorismo de Estado sistemático.

Estas dictaduras se transforman en portadoras del antiestatismo metafísico en América Latina, y en los años ochenta surgen también en América Central (Honduras, Guatemala y El Salvador). Aunque éstas operen ahora muchas veces con una pantalla democrática, actúan como lo hicieron las dictaduras de Seguridad Nacional de los setenta en los países de América del Sur. Apoyadas en el terrorismo de Estado, imponen por la fuerza un sistema económico que prescinde del consenso de la población.

En nombre del antiestatismo, estas dictaduras de Seguridad Nacional actúan en un doble sentido. Por un lado, destruyen la sociedad civil, tal como se había configurado en los decenios anteriores. En consecuencia, destruyen los movimientos populares en todos sus ámbitos: sindical, cooperativo, vecinal. Destruyen asimismo la organización social derivada de las reformas agrarias en el campo. Destruyen igualmente las organizaciones políticas generadas en vinculación con esta sociedad civil. Por otro lado, destruyen las actividades del Estado que habían acompañado y mediatizado esta sociedad civil, o sea, la capacidad estatal de trazar una estrategia económica, así como los sistemas de salud y educación.

Toda esta destrucción se realiza en nombre del desmantelamiento del Estado y de la privatización de sus funciones, una línea de acción fundamentada por una verdadera metafísica antiestatista de los aparatos de represión.

Por supuesto, el Estado ni desaparece ni disminuye. Lo que aparece, en cambio, es un Estado distinto del anterior. El anterior, buscaba el consenso popular. De ahí que desarrollara funciones que promovieran a la vez la sociedad civil. El nuevo es un Estado de imposición violenta, que ha renunciado al consenso de la población para destruir la capacidad de la sociedad civil de ejercer

resistencia u oposición frente a las líneas impuestas por la política estatal, inspirada en la política del mercado total. Es un Estado enemigo de la sociedad civil, y la reduce a la empresa privada que actúa conforme a las relaciones del mercado.

El concepto de sociedad civil que resulta es muy similar al que se tenía durante el siglo XIX. El concepto, aparecido a comienzos de aquél siglo, se refería a la actividad social no iniciada o influida de modo directo por el Estado. Dado el poco desarrollo social de las sociedades europeas en ese tiempo, en la práctica la sociedad civil se identifica con el ámbito de actuación de la empresa privada. El idioma alemán expresa eso con claridad al hablar de la sociedad burguesa: *bürgerliche Gesellschaft*. Esta concepción de la sociedad civil correspondía al hecho de la democracia autoritaria vigente entonces. Se trataba de una sociedad civil nítidamente clasista, en la cual sólo la la burguesía tenía voz y, por tanto, era considerada.

Durante el siglo XIX se desarrolla la sociedad civil, y a comienzos del siglo XX ya no tiene sentido identificarla con la sociedad burguesa. Al lado de las empresas privadas han surgido un gran número de organizaciones populares, en especial sindicatos y cooperativas, las cuales se expresan políticamente en los partidos socialistas que presionan por el voto universal. La sociedad civil deja de ser el ámbito de una sola clase, toda vez que ahora aparecen otras clases organizadas. En su seno brota un conflicto, que es ante todo un conflicto de clases.

Al considerar el Estado burgués este conflicto como legítimo, empieza a relacionarse con él desarrollando nuevas funciones estatales que más tarde logran establecer un nuevo consenso, que si bien no elimina este conflicto, lo canaliza y lo institucionaliza. Donde eso no ocurre, surgen los primeros Estados burgueses violentos con la pretensión de suprimir por completo ese conflicto. Se trata de los Estados fascistas surgidos entre las dos guerras mundiales. Después de la Segunda Guerra Mundial, el Estado burgués de reformas se impone en toda Europa Occidental. Las funciones estatales y las de la sociedad civil se desarrollan de forma paralela, y el cumplimiento de las funciones del Estado fomenta el desarrollo de la sociedad civil. La relación entre los dos se encuentra en la base del consenso democrático que se produce en esas sociedades después de la Segunda Guerra Mundial, y en la base de su democracia electoral con voto universal. Se trata del tipo de consenso que América Latina intenta realizar en las décadas de los cincuenta y los sesenta, una línea que todavía la Alianza para el Progreso persiguiría.

La metafísica del antiestatismo aparece en los decenios de los setenta y los ochenta, cuando la sociedad capitalista rompe este consenso y se vuelve a estabilizar por la imposición pura y llana

de sus relaciones de producción. En apariencia, hay un retorno a los siglos XVIII y XIX. En efecto, los pensadores de la economía política de ese tiempo, en especial Adam Smith, habían desarrollado las bases teóricas del antiestatismo, del cual concluyen la exigencia de un Estado mínimo (el Estado Guardián). Se entiende pues el retorno actual a Adam Smith como clásico del pensamiento económico, por el regreso a su antiestatismo. Sin embargo, las tesis del antiestatismo en la actualidad son mucho más extremas que en siglos pasados. En el siglo XVIII, la sociedad capitalista se enfrenta con una sociedad feudal del pasado a la que destruye en nombre de sus consignas antiestatas. Esa sociedad no tenía ni fuerza ni esperanza para poder resistir. La nueva sociedad civil aún no había nacido. La burguesía era, de hecho, la única clase social organizada, y no percibía la necesidad de un desarrollo estatal específico. Restringía el Estado a la función de aplicar la ley burguesa en su interior, y al ejército para sus relaciones con el exterior.

En esta situación, el antiestatismo no alcanza tampoco los niveles metafísicos que se muestran hoy, cuando la sociedad burguesa destruye una sociedad civil que se ha desarrollado dentro de ella. Cuando las dictaduras de Seguridad Nacional enfrentan a los movimientos populares para destruirlos, enfrentan organizaciones surgidas como parte de la propia sociedad burguesa. Por consiguiente, la agresividad resulta mayor y las formulaciones del antiestatismo más metafísicas.

3. Mercado y plan: la constitución del antiestatismo

Cuando la sociedad civil es reducida a la sociedad burguesa, ella tiende a identificarse con el mercado. Las relaciones sociales de la sociedad civil se ven entonces exclusivamente en términos de relaciones mercantiles, y otras relaciones sociales parecen ser secundarias, e incluso innecesarias. Esta es la visión de la sociedad civil de los siglos XVIII y XIX, que en la actualidad retorna en nombre del antiestatismo neoliberal.

Si esto se piensa hasta el extremo, entonces la sociedad civil identificada con el mercado se ve enfrentada con un Estado innecesario, que hay que abolir. Si sobrevive, lo hace en nombre de un Estado mínimo inevitable, que asegura el derecho de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Se trata de un Estado esencialmente represivo. Otra función no tiene. Se trata de una visión maniquea de la sociedad, en la cual el mercado es el único polo legítimo de la acción, mientras que el Estado es algo que sobra, o que es, en el mejor de los casos, un mal necesario. A

eso responde el principio burgués: tanto mercado como sea posible, tanto Estado como sea inevitable. Por consiguiente, no hay funciones del Estado fuera de las de ser un guardián represivo del derecho burgués.

Resulta así la visión liberal del Estado, según la cual éste es en esencia represivo, y el ejército y la policía son sus instituciones centrales. No se le concede al Estado ninguna función positiva. Su única función consiste en asegurar el funcionamiento del mercado. Luego, la función del Estado es fundamentalmente negativa, porque todo el funcionamiento de la sociedad se asegura a través del mercado.

Con eso, en apariencia, se elimina la misma política. Al ser el Estado exclusivamente represivo, y al concentrarse esa función exclusiva en la imposición de las leyes del mercado, pareciera que la política se disuelve en técnica. Por supuesto, sigue habiendo política. Pero ella se esconde ahora tras una pantalla que la hace aparecer como una simple aplicación de una técnica. El mercado se presenta como una exigencia científica, y la técnica de su aplicación se deriva de la ciencia.

Esta visión liberal del Estado tiene un trasfondo metafísico, que la teoría liberal elabora refiriéndose a la fuerza auto-reguladora del mercado. Por tanto, es imposible analizar la función del Estado sin analizar la relación de éste, y de la planificación, con el mercado. El antiestatismo actual, de hecho, no es más que la sustitución del Estado por la totalización del mercado. El Estado por supuesto sobrevive, pero transformado en un aparato represivo que tiene como única función la represión de cualquier resistencia frente al mercado. El Estado burgués que hoy resulta, es el Estado policial.

Se sigue que tenemos que volver, aunque sea brevemente, sobre la teoría de la auto-regulación por el mercado, a la cual se remonta el antiestatismo burgués y su crítica. Dado que su clásico es Adam Smith, todo antiestatismo actual comienza con una recuperación de su pensamiento. En consecuencia, vamos a empezar con la visión de Adam Smith.

4. La armonía de Adam Smith

Smith describe a la sociedad burguesa por medio de un gran mito utópico: el mito del mercado. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada a través de toda la historia, entre el interés propio de cada uno de los seres humanos y el interés público, o interés general, el interés de todos. Comportándose el ser humano en mercados, su persecución del interés propio asegura de forma automática el interés común de todos. El mercado es una estructura maravillosa que exime al ser humano de toda

responsabilidad por el resultado concreto de sus actos, porque automáticamente garantiza que este resultado será, de manera directa o indirecta, de provecho para todos. Cuanto menos el ser humano se preocupe de los otros y de su suerte, más asegura a los otros sus condiciones humanas de vida. Se constituye así una dialéctica de los contrarios, que ya Mandeville había descrito antes como: vicios privados, virtudes públicas. Adam Smith proporciona a esta percepción de Mandeville, su cuerpo teórico.

La irresponsabilidad por el resultado de los actos ya no parece ser irresponsabilidad, sino verdadera responsabilidad. La dureza, y hasta brutalidad, en las relaciones humanas ya no parece ser dureza o brutalidad, sino exactamente lo contrario: la única forma realista de preocupación por el otro, el realismo del amor al prójimo. Adam Smith describe este milagro realizado por la estructura del mercado, como la "mano invisible", verdadera Providencia que guía los actos humanos con armonía:

Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención³.

Este es el automatismo: hay un fin, que es el interés general, que se cumple precisamente porque no se lo tiene como meta. Instalado el automatismo, el interés de todos se defiende de forma exclusiva y mejor, defendiendo este automatismo a ultranza. Por ende, la ética en todos los ámbitos humanos es sustituida por la instauración de los valores del mercado: el cumplimiento de los contratos y el respeto de la propiedad privada. Estos valores, al institucionalizarse en estructuras de mercado, expulsan a los otros. El interés de todos, y con él el bien común, se transforma en una simple tecnología que se aplica asegurando la estabilidad de esta estructura. En la estructura del mercado se descarga toda sensación humana, toda capacidad de consideración del otro. La estructura del mercado, como referencia mítica, desata la completa irresponsabilidad, dándole el aspecto de la única y verdadera responsabilidad.

La ética social es sustituida por una técnica. Para cumplir con lo que las sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía

3. Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*. Barcelona. Editorial Bosch. 1983. Reproducida por la UACA, San José, 1986, Libro IV. Cap. II. Sección I. Tomo II. pág. 191.

ahora implanta una simple técnica: imponer los mercados. Así pues, esta burguesía ya tampoco hace política. ¿Para qué la política, si existe un medio técnico que por su propia inercia asegura de forma infalible lo que la ética y la política con anterioridad apuntaban ilusoriamente? ⁴. La burguesía se siente iluminada, con la fórmula matemática y la técnica en sus manos que le permiten llegar calculadamente a lo que otros antes de ella querían llegar de manera ilusoria. Los valores de la propiedad privada y del cumplimiento de los contratos se transforman en esa estructura mágica que cumple *qua* estructura, de modo automático, con todos los sueños de la humanidad. La destrucción del ser humano que la burguesía lleva a cabo, es vista ahora como verdadera salvación humana. La historia del colonialismo, de la esclavitud cristiana y liberal —el mayor imperio esclavista de toda la historia humana—, los fascismos del siglo XX y las dictaduras de la Seguridad Nacional, dan cuenta de las consecuencias de esta pretendida visión científica de la sociedad.

Aparece un egoísmo que, desde el punto de vista moral, se entiende precisamente como lo contrario: preocupación realista por la suerte del otro. Por ello, la burguesía ni siquiera entiende el reproche de egoísmo: para ella la persecución del interés propio equivale a la promoción de los otros, y sería dañino preguntar por los efectos concretos que la acción tiene sobre el otro. El burgués que persigue exclusivamente su interés propio, está convencido por completo de que persigue la salvación del otro. Cree en la identidad de todos los intereses a través del mercado.

En el pensamiento burgués, este cálculo del interés propio se transforma incluso en el distintivo del ser humano frente a los animales. Es un asunto de animales el pedir protección, ser tomado en cuenta. El ser humano calcula sus intereses:

Cuando a un animal le falta alguna cosa que quiere conseguir de un hombre o de otro animal, no tiene más remedio de persuasión que granjear con halagos la gracia de aquél de quien él aprende que ha de recibir lo que busca. Un cachorro acaricia a su madre, y un perro procura con mil halagüenos movimientos llamar la atención de su dueño cuando se sienta a comer, si ve que no le dan el alimento que necesita ⁵.

4. Max Weber lo afirma: "Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica". Conceptos sociológicos fundamentales, No. 4, en Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 24.

5. Smith, *op. cit.*, tomo I, págs. 53s.

No obstante, el ser humano no es un animal. Necesita también a los otros, sólo que consigue su colaboración por el cálculo del interés propio. El mito utópico del mercado, lo defiende en nombre del realismo. Adam Smith prosigue así:

Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer Hacedor, y aun aquella ayuda del hombre en vano la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguirá con más seguridad interesando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer esto: "dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti". Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y este es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. *No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas*⁶.

Aparece la división social del trabajo como un sistema de cálculos del interés propio, que no admite ninguna corrección. Hay una convicción ingenua de que un mecanismo de este tipo es benevolente simplemente en cuanto estructura. En efecto, nadie duda que en una división social del trabajo aparecen, y tienen que aparecer, estos cálculos del interés propio. Sin embargo, la teoría de la armonía nos llama a no admitir ni una sola referencia diferente. Todo tiene que reducirse a este cálculo del interés propio, mientras sólo la ideología del mercado vigila por el interés ajeno. Uno es servidor del otro, y la ganancia que logra es la medida cuantitativa de la eficacia de este servicio. El mercado parece ser un simple ámbito de servicios, en el que el interés propio impulsa a cada uno a servir al otro lo más y lo mejor posible. El mercado es *societas perfecta* que nunca tiene la culpa, pero frente a la cual todos son culpables. Sustituye a la Iglesia de la Edad Media en esta posición.

No obstante, esta teoría de la armonía del mercado va acompañada por un tenebroso realismo. No sostiene que a todos les va bien en los mercados. Al contrario, vincula el mercado con un silencioso y cotidiano genocidio. Lo que celebra en cuanto al mercado es que éste es capaz de eliminar a todos los seres humanos que no tengan la capacidad o iniciativa para imponerse. En el

6. *Ibid.*, pág. 54 (énfasis nuestro).

mercado apenas sobreviven los más aptos, los otros perecen. El es un sistema de competencia en el cual no solamente se decide sobre los productos y su producción, sino también sobre los productores y su vida. La armonía no sólo es de la oferta y la demanda de productos, sino igualmente de los productores. El mercado es un señor sobre la vida y la muerte:

En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es cómo *la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana*: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo... ⁷.

La armonía de Adam Smith no es armónica para todos. Funciona únicamente para una clase social. Es clasista y celebra una lucha de clases desde arriba, que la burguesía lleva a cabo desde el siglo XVIII. Sirviéndose unos a otros, se elimina a aquellos que no logran hacer un servicio que les permita vivir. Pero su muerte es un logro del interés general y del bien común, un sacrificio necesario para que el conjunto se desarrolle para el bien de todos. El individualismo desemboca en un colectivismo cínico sin límites.

Se trata de una visión del mundo que nos puede explicar de forma adecuada el capitalismo del siglo XVIII y de una gran parte del XIX. Hay ciertos cambios a partir de finales del siglo XIX, que impregnan el sistema capitalista hasta los años setenta del siglo XX. En esos años ocurre otra vez un cambio, y los años ochenta atestiguan la vuelta de un capitalismo que de nuevo puede ser interpretado de manera adecuada por la visión del mundo de Adam Smith. Eso explica por qué hoy Adam Smith nuevamente es considerado el clásico principal del pensamiento económico.

Actualmente encontramos la misma visión del mundo que demostramos en Adam Smith, en autores como, por ejemplo, Hayek, quien durante un viaje a Chile, en uno de los peores momentos de la dictadura de Seguridad Nacional, dijo:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención*

7. *Ibid.*, págs. 124s (énfasis nuestro).

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 ⁸.

Tenemos el mismo argumento: el sacrificio de vidas humanas es necesario en pos del interés general, expresado esta vez por Hayek como preservación de un número mayor de vidas en el futuro. La expresión es vacía y mítica.

Actuar en favor de los desfavorecidos sólo es recomendable si, al no hacerlo, peligra la estabilidad del sistema. Así lo expresa Lyotard, en su libro sobre el pensamiento postmoderno:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad ⁹.

Se trataría en este caso no de reformas sociales, sino de reformas anti-subversivas. La guerra psicológica se encarga de producir una situación en la que la no-satisfacción de las necesidades, deje de desestabilizar al conjunto. En este caso no hay ninguna contra-indicación. Es el caso de Adam Smith, en el cual el mercado regula el número de seres humanos vivientes, condenando a muerte a los sobrantes.

Visiblemente, se trata de una visión del mundo en la cual no existen siquiera derechos humanos. La igualdad de los seres humanos, es el derecho de todos por igual de matar al otro. Lo que se le impone al ser humano, nada más, es hacerlo dentro de las reglas del mercado ¹⁰.

8. *El Mercurio* (Santiago de Chile), 19. IV. 1981, entrevista (énfasis nuestro). Hayek concedió esta entrevista con ocasión de su visita a Chile para participar en un congreso de la sociedad de Mont Pellerin.

9. Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 112s. En el mismo sentido, ver Baudrillard: "Si el sistema pudiera funcionar sin alimentar a sus hombres, no habría siquiera pan para los hombres. Es en este sentido en el que todos somos, dentro del marco de este sistema, sobrevivientes. Por lo demás, el propio instinto de conservación no es fundamental: es una intolerancia o un imperativo social: cuando el sistema lo exige, hace que los hombres anulen este 'instinto' y el morir los exalte (por una causa sublime, evidentemente)". Baudrillard, Jean: *Crítica de la economía política del signo*. México, Siglo XXI, 1974, pág. 86.

10. El mismo Locke trata este poder como legítimo, aunque sea despótico: "El poder paternal no existe sino donde la minoría de edad hace al niño incapaz de cuidar por sí mismo de su

5. La crítica de Marx: el mercado como sistema auto-regulado

La crítica de Marx a Adam Smith, sin embargo, no se limita a la afirmación de los derechos humanos frente a tal sistema de automatismo estructural. Marx asume el mismo método científico de Smith, para llevarlo a consecuencias que éste no previó.

Por eso, Marx acepta que el mercado sea un sistema auto-regulado, que produce exactamente el tipo de armonía que Smith le imputa. Sólo que Marx busca las explicaciones y las razones. Describe este tipo de auto-regulación por una característica central:

En la división de trabajo del taller, la cantidad proporcional que primero da la práctica y luego la reflexión, gobierna *a priori*, como una regla, la masa de obreros asignada a cada función específica. En la división social del trabajo, sólo actúa *a posteriori*, como necesidad fatal, oculta, muda, perceptible nada más que en las variaciones barométricas de los precios de mercado, que se impone y domina por medio de catástrofes el capricho arbitrario de los productores de mercancías ¹¹.

Según Marx, el equilibrio resultante es un "equilibrio por el desequilibrio", un equilibrio que se produce únicamente por reacciones de los actores a desequilibrios del mercado. Es un equilibrio que presupone la existencia de desequilibrios, y jamás los puede eliminar.

Esta es la razón de que el proceso de producción sea un "martirio del productor". El mercado no puede dejar de producir este martirio, porque sin él no podría producir el equilibrio de la armonía de Adam Smith.

Marx denuncia por ende al mercado como un automatismo mortal para una clase productora que está de continuo amenazada por la muerte. Una muerte que, para una parte de los productores, constantemente se produce de manera efectiva. Esta muerte es una condición de la eficacia del mercado. Marx la ve no sólo como muerte efectiva de personas, sino que extiende la problemática. El mercado, al escoger a los muertos, subvierte las propias fuentes de la productividad sobre la cual se fundamenta su eficacia. Este

propiedad; el poder político allí donde los hombres pueden disponer de sus propiedades; y el poder despótico no existe sino sobre aquellos hombres que no tienen propiedad". Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1969, No. 174. Estos son los tres poderes legítimos de Locke. Los tres poderes de Montesquieu, no son sino una subdivisión del poder político de Locke. Su equilibrio deja funcionar sin control el poder despótico que Locke defiende.

11. Marx, Carlos: *El capital*. Buenos Aires, Cartago, 1974, tomo I, pág. 349.

efecto del mercado lleva a subvertirlo con un efecto no-intencional de la acción de sus participantes. Al producir mucho, y cada vez más, socava las bases propias de su productividad: el ser humano y la naturaleza:

En la agricultura, lo mismo que en la manufactura, la transformación capitalista de la producción parece no ser otra cosa que el martirologio del productor; el medio de trabajo, apenas la forma de domar, explotar y empobrecer al trabajador; la combinación social del trabajo, la opresión organizada de su vitalidad, su libertad y su independencia individuales. La dispersión de los trabajadores agrícolas en superficies más extensas quiebra su fuerza de resistencia, en tanto que la concentración aumenta la de los obreros urbanos. En la agricultura moderna, al igual que en la industria de las ciudades, el crecimiento de la productividad y el rendimiento superior del trabajo se adquieren al precio de la destrucción y la aniquilación de la fuerza de trabajo. Además, cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso, no sólo en el arte de explotar al trabajador, sino también en el de despojar el suelo. Cada progreso en el arte de acentuar su fertilidad durante un tiempo, un progreso en la ruina de sus recursos duraderos de fertilidad. Cuanto más se desarrolla un país, por ejemplo Estados Unidos, sobre la base de la gran industria, más rapidez presenta el desarrollo de ese proceso de destrucción. Por consiguiente, la producción capitalistas sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota riqueza: la tierra y el trabajador ¹².

Marx descubre detrás de la producción de bienes en el mercado, con su alta eficacia, un proceso destructivo que lo acompaña, sin ser un producto de la intención de los actores del mercado. Estos, al pretender una productividad siempre mayor, logran su alta eficacia a costo de una destrucción que socava al mismo proceso productivo. Al producir una riqueza siempre mayor, las fuentes de la producción de esa riqueza son destruidas.

Adam Smith ya había visto el proceso de destrucción del ser humano, cuando explicaba que la oferta y la demanda deciden sobre la cantidad de seres humanos que pueden sobrevivir. Pero Smith no lo enfoca en su destructividad, sino solamente como fermento de la productividad de la economía capitalista. Tampoco da cuenta del hecho de que un proceso de destrucción parecido se lleva a cabo con la naturaleza. También la sobrevivencia de la naturaleza es decidida por la oferta y la demanda. Recién Marx lo

12. *Ibid.*, págs. 482s.

introduce en su análisis, aunque todavía ni de lejos le da la importancia que hoy, en el siglo XX, ha llegado a tener.

De esta manera, Marx replantea la tesis del automatismo del mercado que Adam Smith había formulado. También Marx ve el mercado como un automatismo que permite una productividad nunca vista antes en la historia humana, y como un sistema autorregulador que crea un orden por el desorden, un equilibrio por el desequilibrio. El orden y el equilibrio son productos de una reacción constante contra el desorden y el desequilibrio, que de modo constante se reproducen en el mercado. No obstante, Marx descubre que los efectos de este automatismo socavan, también de forma automática, las fuentes de la riqueza de las que depende. El automatismo del mercado, según Marx, es por tanto una gran máquina autodestructora a largo plazo. Cuanto más riqueza crea, más destruye las fuentes de ésta: el ser humano y la naturaleza.

Casi todo esto es una simple ampliación del punto de vista elaborado por Adam Smith, si bien ahora dentro de un marco teórico más trabajado y sofisticado. Sin embargo, Marx añade un elemento nuevo que Smith ni siquiera sospechó. Su tesis de un aumento acumulativo de la destructividad del capitalismo, que tendencialmente lleva a la catástrofe del sistema entero. No sólo analiza la destructividad del mercado en relación a su productividad, sino que llega al resultado de que esa destructividad crece con más rapidez que la propia productividad. El sistema se transforma en un peligro para la propia sobrevivencia de la humanidad.

Marx formula esta tesis en sus leyes de tendencias, entre las cuales destaca la ley de la pauperización. Sostiene allí que por el hecho de que el mercado fragmenta todas las decisiones económicas, crea desequilibrios que desembocan en una pauperización de la población integrante del sistema capitalista, que tiene una tendencia automática a extenderse y a profundizarse. Al destruir a los seres humanos, expulsándolos de la división social del trabajo, desemboca en una tendencia creciente y constante a la destrucción. Por consiguiente, frente a Smith Marx sostiene que el sistema auto-regulado del mercado no tiene estabilidad a largo plazo.

Así pues, mientras Smith considera la muerte de los expulsados y sobrantes como el aceite de la máquina del mercado, Marx la percibe como una destructividad de éste, que se transforma en el origen de su socavamiento. Ambos parten del mismo fenómeno empírico de los sacrificios humanos realizados en el altar del mercado, cuya fertilidad sacrificial consiste en la alta eficacia de la producción mercantil. Únicamente que Smith los interpreta como la razón de una armonía social estable. De hecho, se inscribe en una sacrificialidad arcaica, y sus argumentos no son más que secularizaciones de los sacrificios humanos cometidos por la

sociedad arcaica. Al enfrentarse de manera crítica a eso, Marx llama al capital un molóc, uno de los dioses antiguos que recibió sacrificios humanos. Marx, sin embargo, no sólo condena los sacrificios humanos de la sociedad burguesa, sino que analiza sus efectos empíricos. Como resultado sostiene que su consecuencia es la autodestrucción de la sociedad burguesa por efectos no-intencionales de la acción humana, guiada de modo exclusivo por criterios de mercado, un resultado que es producto del propio automatismo del mercado.

Luego, Marx no niega que exista un automatismo del mercado ni que éste sea una sistema auto-regulado. En este sentido, acepta los argumentos de Adam Smith . Sólo que añade un elemento que cambia por completo el significado de ese automatismo. Se trata de la destructividad acumulativa que, como resultado, pone en peligro el mercado mismo. Por sus análisis hace ver que se trata de una destructividad autodestructora, y no como cree Adam Smith, de una simple destrucción de otros que no repercute sobre el mercado mismo. Por tanto, Marx dirá que esta destructividad, que ya Smith imputa al mercado, es, en contra de la opinión de éste, destructiva para el propio mercado. Según Marx, el mercado es un automatismo que automáticamente se socava a sí mismo, y con él a la humanidad entera, al destruir las fuentes de las riquezas en cuya producción está empeñado.

En el tiempo en el que Marx desarrolla su análisis, interpreta de forma adecuada lo que los pueblos europeos están viviendo. Viven la destructividad antihumana de la sociedad burguesa. No obstante, ya hacia el final de su vida ocurren cambios que parecen relativizar o refutar los análisis de Marx. Estos cambios acontecen en la propia sociedad burguesa. Por un lado, la crueldad desnuda del pensamiento de Smith choca con corrientes humanistas burguesas que empiezan a oponerse a la aceptación de estas consecuencias del mercado por las sociedades europeas. Por otro lado, el impacto de los movimientos socialistas obliga a la burguesía a aceptar reformas económicas y sociales para amortiguar esos efectos. Aparece el reformismo de la sociedad burguesa y la reformulación de la teoría económica en su forma neoclásica. En esta teoría se inspira el reformismo burgués.

Ella sustituye la armonía sacrificial de Adam Smith por una imaginación del mercado en términos de un equilibrio perfecto. Surge pues la teoría de la competencia perfecta, que describe a un mercado que sea capaz de integrar a todos sus actores en un intercambio de iguales. Ya no se quiere recordar la armonía de Smith. En la visión de estos teóricos neoclásicos, Smith no es nada más que un precursor del pensamiento económico, no su fundador. Fundadores del pensamiento económico moderno se consideran

ellos, que sostienen haber transformado la teoría económica en ciencia¹³.

Esta teoría de la competencia perfecta —o teoría general del equilibrio— es una construcción abstracta, que tiene pocos antecedentes en la teoría económica anterior. Uno de esos antecedentes es el modelo de Robinson, tal como fuera utilizado por el pensamiento económico desde el siglo XVIII. Únicamente que el modelo del equilibrio ya no se refiere a una sola persona en relación a su trabajo con la naturaleza, sino que es una especie de "Robinson social", una sociedad en la cual todos los seres humanos, como participantes del mercado, actúan con una transparencia perfecta tal que el mercado permite en cada momento un equilibrio de todos sus componentes. Hablando con palabras de Marx, se trata de la construcción de un mercado con una "coordinación a priori" de la división social del trabajo.

Para poder derivar este modelo de la competencia perfecta, se le introducen ciertos supuestos teóricos. El principal, es el supuesto de un conocimiento perfecto de parte de todos los participantes en el mercado. En consecuencia se dice: supuesto que todos ellos tienen un conocimiento perfecto de todos los hechos que ocurren en el mercado, sus decisiones de consumo y de producción llevarán la economía a un equilibrio en el cual toda decisión es optimal y ningún productor es expulsado.

Así, en apariencia, se concibe un equilibrio del mercado completamente humano, por el cual funciona el mercado sin exigir sacrificios humanos. El reformismo de la sociedad burguesa se inspira en esta imagen abstracta como su utopía, a la que se quiere aproximar. Es la contraparte de la utopía de Marx, quien también concibe una "coordinación a priori" de la división social del trabajo, elaborando en esta línea su imagen igualmente abstracta del comunismo como una "asociación de productores libres", al cual se trata de aproximar.

De esta utopía de la competencia perfecta, el reformismo burgués deriva las condiciones de la aproximación. Supone que la economía de mercado se aproximará tanto más a esta su utopía, cuanto más asegure una competencia efectiva acompañándola por reformas sociales que empujen la integración de todos en el sistema de la división social del trabajo: reconocimiento de los sindicatos obreros, seguro social, y, a partir de Keynes, política de pleno empleo. Después de la Segunda Guerra Mundial se incluye la política de desarrollo para los países subdesarrollados. Pero todo eso se entiende como una política de aproximación al equilibrio del mercado, sin dudar jamás de que las metas se

13. Ver Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz J.: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Vozes, São Paulo, 1989.

pueden conseguir dentro de los límites que el funcionamiento de mercados libres impone. Aparece así, con el reformismo de la sociedad burguesa, el intervencionismo estatal, el cual se autointerpreta como una actividad necesaria para que el mercado pueda encontrar sus metas, descritas por la utopía de la competencia perfecta. Se habla del Estado de bienestar.

La sociedad burguesa cree haber refutado la crítica del capitalismo que Marx había hecho. Pareciera que ya no hay una pauperización creciente, sino más bien un bienestar compartido que se extiende a regiones del mundo cada vez mayores. Es la situación de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. El mercado pareciera ser un medio de compartir las riquezas. La tesis de Marx acerca del carácter autodestructor del mercado, ya no convence. Sin embargo, igualmente Adam Smith pierde actualidad. El equilibrio del mercado parece haber vencido sobre su armonía sacrificial.

Eso repercute de manera decisiva en el pensamiento marxista posterior a Marx, y en las sociedades socialistas. Estas dejan de fundar su actuación sobre la crítica del capitalismo hecha por Marx. Interpretan la planificación económica como superior al mercado, si bien apunta en la misma dirección en la que éste empuja. En la Unión Soviética se habla de "alcanzar y superar a EE. UU.". El mercado capitalista da las pautas que orientan a las sociedades socialistas. El capitalismo y el socialismo tienen la misma meta, sólo que cada uno trata de llegar con métodos distintos. Lo que se contrapone no es destructividad catastrófica del mercado y sociedad alternativa que ponga en equilibrio a la humanidad consigo misma y con la naturaleza, sino mercado y planificación.

Pero cuando el mercado traza las metas por alcanzar, también el mercado es el mejor, e incluso el único, camino para alcanzarlas. Si se quiere alcanzar a EE. UU., hay que hacerlo con los métodos que utiliza EE. UU. Por ello los países socialistas entran en una crisis de la que difícilmente se recuperarán.

No obstante, cuando la sociedad burguesa reformista llega a su cúspide, a finales de los años sesenta, su imagen de sociedad sin sacrificios humanos —capitalismo con rostro humano— empieza a derrumbarse. Varias crisis anuncian los problemas.

En los países del centro aparece un desempleo, frente al cual la política keynesiana de pleno empleo resulta ineficaz. Se habla ahora de *stagflación*. Aunque el presupuesto público ejecute una política de gastos no se mejora la situación del empleo, sino que sólo se refuerza el proceso inflacionario. *Stagnación* (estancamiento) se junta con inflación: por eso se habla de *stagflación*.

Al mismo tiempo ocurre que la política de desarrollo que se había seguido en América Latina y en otros países del Tercer

Mundo, entra en un proceso de *stagnación*. Aun cuando se mantienen tasas de crecimiento positivas, aumenta la parte de la población sin empleo. Toda la industria se convierte en un gran enclave. La crisis del desarrollo se hace visible con la deuda externa del Tercer Mundo. Si bien la deuda no es la causa de la crisis, sus efectos ahora la perpetúan.

Paralelamente se manifiesta una crisis, que pocos habían previsto unas décadas atrás. Se trata de la crisis del ambiente, que comienza a amenazar la propia sobrevivencia de toda la humanidad. La tecnología y su uso mercantil se muestran destructores de la naturaleza, cuya sobrevivencia es condición para la sobrevivencia humana.

Sin embargo, se trata de crisis a las cuales no corresponde una crisis del capital y del mercado. Los negocios van bien, la tasa de ganancia está subiendo. El carácter de la crisis ha cambiado en relación a las crisis cíclicas del siglo XIX. En él, el incremento de las tasas de ganancia coincidía con el aumento del empleo, y la crisis de esa tasa y su baja, correspondía a una baja del desempleo. El desempleo, y con él la pauperización, eran cíclicos. En la actualidad no ocurre eso. El desempleo y la pauperización suben, no obstante, la dinámica del mundo de los negocios y de la tasa de ganancia crece también. Desde el punto de vista del capital, no existe ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Las tasas de ganancia suben, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una isla —o en un archipiélago—, en una especie de enclave que se desarrolla tanto mejor, cuanto peor le va a los otros. La destrucción de los seres humanos y de la naturaleza coincide con altas ganancias. Hoy es mucho más visible el hecho de que las tasas de ganancia suben en el grado en que el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, produce ganancias más altas que cuidarlos. Las tasas de ganancia y la sobrevivencia de la humanidad, entran de forma cada vez más visible en contradicción. El camino de la maximización de las ganancias, muestra ser un camino que conduce a la muerte de la humanidad.

Por esa razón, durante los años setenta decae el optimismo de la sociedad de bienestar. El desarrollo de los países subdesarrollados se estanca, y la destrucción progresiva de la naturaleza se hace más obvia. Mientras en la década de los sesenta, en los países del Tercer Mundo se hablaba de la necesidad de medidas para asegurar el desarrollo que fueran más allá de la vigencia de la sociedad capitalista, ahora aparecen análisis preocupantes sobre la crisis ambiental. En 1972 se publica los *Límites del crecimiento*, del Club de Roma. El presidente Jimmy Carter promueve en EE. UU. una evaluación del ambiente mundial que desemboca en el informe

Global 2000, que confirma la preocupación del Club de Roma. No obstante, se concluye que las posibles medidas por tomar tendrían efectos estructurales profundos sobre el sistema económico.

Por primera vez en su historia, la sociedad burguesa enfrenta abiertamente crisis que ya no pueden ser tratadas en términos de una simple política de reformas dentro de los límites vigentes del libre juego de mercados. Frente a estas metas —política del desarrollo y política ambiental—, el reformismo burgués desemboca en una crítica de la propia sociedad burguesa. Pese a que no efectúa esta crítica, esa sociedad se halla de modo visible expuesta a ella. Tanto el desarrollo como el ambiente exigen medidas de coordinación del aparato tecnológico, que no pueden ser tomadas de la propia lógica de los mercados. Tienen que ser medidas que dirijan la tecnología, *antes* de que ella sea usada mercantilmente.

Se trata del retorno de la crítica de Marx al capitalismo. En efecto, el mercado ha resultado ser un automatismo que, al producir la riqueza, destruye de forma progresiva las fuentes de todas las riquezas: el ser humano y la naturaleza. Destruye la naturaleza por sus propios mecanismos, y al destruir a los seres humanos, destruye más todavía a la naturaleza. Esto por cuanto los seres humanos expulsados de la división social del trabajo y condenados a la pauperización, tratan de salvarse destruyendo aún más la naturaleza.

Vuelven las leyes de tendencia de Marx, que pueden interpretar lo que ocurre ahora. El efecto destructor y sacrificial del automatismo del mercado, ya demostrado por Adam Smith, es en realidad acumulativo y ascendente como sostuviera Marx. En la actualidad podemos ver eso con mucha más claridad que en el siglo XIX. Tenemos imágenes de este tipo que aparecen con frecuencia. Se habla de que son cinco minutos para las doce. Se habla de una bomba de tiempo. Pero se habla asimismo de un deterioro acumulativo de la destrucción, sobre todo de la naturaleza, que se acerca a un punto de no retorno a partir del cual el colapso de la vida ya no es reversible.

En una entrevista, Dennis Meadow, el coordinador del estudio del Club de Roma sobre los *Limites del crecimiento*, respondió así a la pregunta de si no querría realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

Por mucho 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 por la ventana ¹⁴.

14. *Der Spiegel* No. 29/1989, pág. 118.

6. El mercado como mecanismo de regulación de la tecnología

Tratar la tecnología mercantilmente y calcular su empleo en términos de criterios de la maximización de las ganancias, implica usarla de modo fragmentario. Cada introducción de una nueva tecnología es calculada sobre un sector fragmentario de la naturaleza, y sobre un segmento de la división social del trabajo. Desde el punto de vista de una empresa que actúa en el mercado, las repercusiones que una tecnología tenga sobre el conjunto, sea de la división social del trabajo, sea de la naturaleza, no interesan. Además, para la empresa es imposible tomar en cuenta esos efectos indirectos de su acción. La competencia la borraría.

Esa acción fragmentaria se vincula necesariamente con la orientación según criterios mercantiles, aunque no sea sólo el producto de estos criterios. Toda acción humana, mercantil o no, tiende a un comportamiento de este tipo. Sin embargo, un sistema de mercados hace compulsivo este comportamiento fragmentario. El mercado arrastra hacia él. El mecanismo competitivo lo impone porque, por un lado, la participación en la destrucción promete ganancias mayores que cualquier otro comportamiento; y por otro, amenaza con la expulsión del mercado a toda empresa que no se oriente por la ganancia.

Tanto la división social del trabajo como la naturaleza forman conjuntos interdependientes. Lo que una acción tecnológica hace en una parte repercute en muchas y, de manera indirecta, en todas partes. Pero también lo que ocurre en otras partes se hace notar, por interdependencia, en el lugar de partida. El conjunto interdependiente constituye una red de causaciones mutuas. Muchos de esos efectos son previsibles, y se desarrolla un trabajo científico constante para conocer mejor esas interdependencias. No obstante, el criterio mercantil induce, y a menudo obliga, a no evitar tales efectos sino más bien aprovecharlos. Eso lleva a constantes distorsiones (se trata de distorsiones de parte del mercado, cuyos efectos distorsiona) en los conjuntos interdependientes, que producen la desaparición de elementos necesarios para la reproducción de los conjuntos. Cuanto más ocurre eso, más se restringe el conjunto interdependiente, pudiendo llegar hasta el colapso.

Es más fácil ver esto en relación a la naturaleza como conjunto interdependiente. En el *aproche* fragmentario se llega a grados de destrucción que amenazan la sobrevivencia del conjunto como medio ambiente para la vida humana. La destrucción de los bosques, el hoyo de ozono, el envenamiento del agua potable, muestran tendencias de este tipo. Ningún criterio de escasez del mercado anuncia que se está llegando a un límite de lo posible.

Únicamente el colapso podría mostrarlo, pero sólo lo haría porque ya se haya pasado el punto de no retorno. Hasta que se llegue al colapso, el comportamiento fragmentario sigue siendo el más rentable —visto desde el punto de vista mercantil— de todos los comportamientos alternativos posibles. Antes del colapso el mercado todavía florece, aunque las condiciones de vida hayan sido destruidas. El verde del dólar cubre el verde de la naturaleza, hasta que la muerte de la naturaleza lo haga palidecer.

Las destrucciones que ocurren, incluso aceleran el proceso de destrucción. Al intentar sobrepasar los efectos negativos resultantes, la acción fragmentaria busca febrilmente sustitutos del elemento natural dañado, pero al hacerlo se ciega frente a los problemas y los agrava más todavía. Por eso, la velocidad destructora aumenta con más rapidez que la producción de riquezas. Aparece de este modo, como producto del propio automatismo del mercado, la ley tendencial autodestructora —de la cual Marx había hablado—.

El automatismo del mercado y la aplicación fragmentaria de la técnica forman una unidad inseparable, que resulta destructora frente a los conjuntos interdependientes. Esta destrucción es necesariamente acumulativa, con la amenaza de sobrepasar un punto de no retorno a partir del cual ya no hay salida. Aunque no se sepa con exactitud en qué momento se llega a este punto, se sabe que tal punto debe existir. El mercado resulta ser entonces un mecanismo autodestructor, un monstruo, como en la película *The Yellow Submarine*, que se devora a sí mismo.

Frente a este fenómeno no se puede reaccionar con un simple cambio de valores éticos, si bien esos valores son condición necesaria para que haya un cambio. Y es que cualquier actitud de valores se estrella con un mercado que compulsivamente impone actitudes fragmentarias frente a la naturaleza y a cualquier conjunto interdependiente (división social del trabajo, pero también culturas autóctonas, religiones, etc.).

Actuar sobre los criterios fragmentarios de la tecnología presupone establecer límites a los criterios del mercado, siempre y cuando aparezca esta tendencia destructora. Toda la relación con el mercado tendría que cambiar. Este tendría que ser puesto bajo criterios no derivados mercantilmente, capaces de guiar la tecnología dentro de los límites de los conjuntos interdependientes. Sólo dentro de estos límites podrían regir los criterios del mercado. En este argumento tienen su base las exigencias de nuevos órdenes económicos y ecológicos.

Sin embargo, para la ideología burguesa se trata de un punto crítico. El reformismo burgués siempre se cuidó de ubicar sus reformas dentro de límites dados por el mercado, sin fijarle límites a éste. Y aunque a veces ha traspasado esta posición —como, por

ejemplo, en el caso de los ordenamientos del mercado agrario de los países centrales—, por lo menos respetó ideológicamente este límite. Pero ahora es al revés. Para ir más allá de la aplicación fragmentaria de la tecnología, se necesita establecer un orden que ponga límites a la acción de los mercados.

A este punto llegó el reformismo burgués durante la década de los setenta. Las fórmulas creadas antes ya no eran suficientes, y cualquier nueva fórmula eficiente tendría que llevar a un cambio profundo de la propia sociedad burguesa, el cual ni aún hoy se sabe hasta dónde tiene que llegar.

Se trata de un punto en el que la propia teoría económica del equilibrio deja de ser explicativa. El reformismo burgués la había interpretado como una imagen utópica a la que nos podemos aproximar realizando reformas económicas y sociales dentro de los límites que deja abiertos el libre juego de los mercados.

No obstante, este modelo de equilibrio puede llevar a interpretaciones muy diferentes. Es una conceptualización circular, cuyo funcionamiento de competencia perfecta es el resultado de supuestos teóricos extremos, en especial del supuesto de un conocimiento perfecto de parte de todos los participantes del mercado, siendo todos los seres humanos participantes. Si este es en realidad el supuesto teórico, entonces se sigue más bien que la economía de mercado no puede tener ninguna tendencia a este equilibrio, con reformas o sin reformas. Si el mercado puede tener una tendencia al equilibrio solamente en el caso de que exista ese conocimiento, se prueba que tal tendencia al equilibrio no se deriva del modelo.

Esta es la conclusión de la teoría económica neoliberal, tal como la expone Hayek. Por lo tanto, regresa a la armonía de Adam Smith con su concepción del mercado como un sistema auto-regulado, cuya armonía se produce por el sacrificio de los excluidos, quienes son eliminados por la oferta y la demanda. Pero el concepto tiene que ser ampliado¹⁵. La exclusión por la oferta y la demanda en la actualidad ya no se refiere únicamente a

15. Hayek trata de escapar al supuesto de un conocimiento perfecto como condición para la tendencia al equilibrio, porque se da cuenta que es imposible que en la realidad empírica se dé, o que haya una aproximación a él. Para seguir sosteniendo esta tendencia al equilibrio, Hayek hace un juego. Afirma que el mercado produce esa tendencia, pero sin que cada participante tenga aquel conocimiento. El mercado produce el equilibrio, "como si hubiera conocimiento perfecto". Lo trata como una institución-computadora, que tiene conocimiento perfecto en el sentido de que puede actuar como si lo tuviera. Transforma el mercado en una instancia mágica de omnisciencia estructural. Se inspira para ello en la filosofía del "como si" de Vaihinger: *Die Philosophie des als ob*, 1912. No obstante, sustituye el equilibrio de la teoría general del equilibrio por la armonía sacrificial de Adam Smith. Ver Hayek, Friedrich A. von: *Mibrauchund Verfall der Vernunft. Ein Fragment* (Abuso y decadencia de la razón. Un fragmento). Salzburg, 1979.

los seres humanos, sino también a la naturaleza. La armonía del sistema auto-regulado se basa ahora de modo visible en el sacrificio, tanto de los productores como de la naturaleza. No hay otra manera de concebir una tendencia al equilibrio. La teoría neoliberal la busca, por ende, por el mismo camino que Adam Smith la había encontrado. Retorna a la armonía sacrificial de Adam Smith.

Pero, sigue en pie la crítica hecha por Marx al capitalismo. El se había referido de forma expresa a este tipo de armonía de los mercados y sostenido que produce efectos acumulativos que llevan al sistema, en razón de su automatismo, a la autodestrucción¹⁶. Sin embargo, la teoría neoliberal no contestará jamás.

Si, en cambio, aceptamos la crítica de Marx, la teoría general del equilibrio del pensamiento neoclásico puede ser usada como prueba de lo contrario de lo que pretende comprobar. No muestra lo que el mercado puede, sino lo que *no* puede. Describe el equilibrio del mercado, y comprueba que por medio de éste no se puede llegar ni aproximarse a él. El precio de mercado, como precio de equilibrio de la oferta y la demanda, no indica de por sí racionalidad económica alguna. Puede coincidir con esta racionalidad o no. Que el precio equilibre la oferta y la demanda, no dice nada sobre su racionalidad económica. Es económicamente racional sólo si es un precio que, como indicador en los mercados, asegure un uso tal del ser humano y de la naturaleza, que éstos no sean destruidos. No obstante, ningún precio puede asegurar eso de modo automático. Por consiguiente, para que haya racionalidad económica se requiere una acción que asegure que los mercados se mantengan dentro de los límites trazados por la necesaria reproducción de los conjuntos interdependientes de la división social del mercado y de la naturaleza.

La teoría económica neoliberal, en cambio, se desentiende del problema de esta racionalidad económica. Sostiene, por tautología, que el precio que iguala la oferta y la demanda es el precio racional, justamente porque las iguala. No consigue salir de esa tautología, por cuanto rechaza hablar de los efectos distorsionantes que el mercado tiene sobre el mundo real.

El resultado es una teoría sobre lo óptimo de los precios, en la cual los precios —de oferta y de demanda— describen el camino más corto, sin rodeos ni desvíos, hacia el abismo, hacia la destrucción del ser humano y de la naturaleza. Lo que la teoría neoclásica llama precios racionales, no es más que eso. El sistema

16. Ilya Prigogine, en sus análisis de los sistemas auto-regulados en la naturaleza, llega en la actualidad a resultados que se asemejan mucho a la visión de Marx acerca del mercado como sistema auto-regulado. Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983.

auto-regulador encuentra allí su fin. Para dar apenas un ejemplo. Los precios de oferta y de demanda implican hoy la destrucción tanto de la Amazonia como del Himalaya. Siguiendo esta indicación, el mercado actual efectúa la destrucción. Pero estos mismos precios de oferta y de demanda, implican ensuciar el agua y el aire. Implican además, gracias al pago de la deuda externa del Tercer Mundo, la rápida pauperización de su población y la paralización del desarrollo de tres continentes¹⁷.

A un concepto de racionalidad económica de este tipo le falta por completo coherencia. Porque ahora, cualquier esfuerzo por salvar la naturaleza, salvar al ser humano, evitar el desempleo y la pauperización, aparece como una distorsión del mercado y, en consecuencia, de la propia racionalidad. El concepto de racionalidad implicado lo resume Kindleberger: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"¹⁸. El que la humanidad sobreviva, sería una simple distorsión del mercado y una violación de la racionalidad económica. Los neoliberales son como el general Castello Branco, quien encabezó el golpe militar de 1965 en Brasil. Después del golpe, dijo: Antes, estábamos frente a un abismo profundo. Con el golpe, dimos un gran paso adelante.

El mercado es el que distorsiona, por su maximización de un criterio mercantil cuantitativo y abstracto, el equilibrio del ser humano con el ser humano y con la naturaleza¹⁹. Hay que vigilarlo, para que haya aquella racionalidad que describe el marco en el

17. Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, pág. 134.

Seguir estas indicaciones de los precios, la teoría liberal lo llama lo racional. Un empresario latinoamericano me dijo una vez en una conversación: "Ciertamente, en las últimas dos décadas se ha aumentado la pauperización y el desempleo en América Latina. También la naturaleza está siendo destruida. Pero nadie puede dudar que la eficiencia de la empresa ha mejorado enormemente". Esa es la teoría neoclásica en plena acción.

18. Milton Friedman considera incluso a la abolición de la esclavitud —la prohibición legal de ella— como una imperfección del mercado, es decir, una falta de racionalidad económica: "debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos económicos de la misma forma que el capital material". Friedman, Milton: *Teoría de los precios*. Madrid, 1966, pág. 313. "Estas peculiaridades sólo desaparecerían en una sociedad de esclavos y, en ella, sólo para los esclavos", pág. 258.

19. Por eso, el problema no es simplemente el mercado, como si la planificación fuera su solución automática. El problema reside en el hecho de que el mercado maximiza la ganancia como criterio cuantitativo, por encima de las exigencias de la vida concreta que destruye como consecuencia. Si la planificación económica se orienta por criterios cuantitativos análogos, tiene los mismos efectos destructores. En los países del socialismo histórico eso ocurrió sobre todo en la Unión Soviética, al tomar como su criterio de maximización la tasa de crecimiento, que también es un criterio mercantil abstracto. En países socialistas donde la orientación de la economía no era tan exageradamente abstracta —como, por ejemplo, en Cuba o Nicaragua, en el tiempo del gobierno sandinista—, no ocurrió la misma destrucción de la naturaleza.

cual la humanidad y la naturaleza pueden seguir existiendo. Ese es el único concepto coherente de racionalidad económica. En esta visión, las luchas sindicales, de protección de la naturaleza, la exigencia de desarrollo del Tercer Mundo, la anulación de la deuda externa del Tercer Mundo y las actuaciones estatales que de ahí se derivan, son exigencias no solamente éticas, sino de una racionalidad económica distorsionada por la lógica del mercado. Acrecientan la racionalidad económica, si en efecto logran asegurar pasos concretos en esas direcciones. Que le vaya bien a la gente y que pueda vivir, es también una exigencia de la racionalidad económica. No es una simple exigencia "ética" que distorsiona la racionalidad económica, como los neoliberales creen.

Esto no significa que haya un automatismo al revés, en el sentido de que los precios de oferta y de demanda necesariamente sean distorsionantes. No hay automatismo que pueda asegurar ni la racionalidad ni la irracionalidad. Si los precios de oferta y de demanda son racionales o no, ello es producto de un juicio sobre esos precios que se oriente en la racionalidad económica de la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. No existe una solución "técnica" *a priori*, no hay una simple deducción de principios como los del mercado. La política no se reduce a la técnica, sino que ella es imposible sin sabiduría.

7. El capitalismo salvaje

En los años setenta de este siglo, el reformismo burgués llegó a su límite. Los problemas del desempleo estructural en los países del centro, de la frustración de la política de desarrollo en el Tercer Mundo, y de la crisis ambiental, no podían ser ya solucionados con los métodos tradicionales que había empleado. Si se quería solucionarlos, había que tomar medidas que chocarían con principios sagrados de la sociedad burguesa, en especial el principio según el cual el mercado y sus leyes son la última y la más alta referencia de cualquier política económica. Aparecía, pues, la necesidad de un nuevo orden económico y de un orden ecológico a nivel de la economía mundial. El mercado mundial necesitaba un marco que lo canalizara dentro de los límites de una racionalidad económica que le impusiera el respeto por las condiciones reproductivas, tanto de los seres humanos como de la naturaleza.

Esto era un desafío y una provocación para la sociedad burguesa. Ella tendría que haber enfocado un problema que las sociedades socialistas no habían solucionado, y en parte ni notado, pese a que tendrían que haber sido éstas las que promovieran una solución. La provocación consistía en el hecho de que solamente

podría enfrentar este desafío, cambiando sus propias estructuras para adecuarlas a la solución de estos problemas fundamentales.

Sin embargo, en vez de eso la sociedad burguesa efectuó una vuelta completa. En vez de encarar los problemas, los negó. Cuando en 1980 Ronald Reagan sube a la presidencia de EE. UU., impulsa una política de *tabula rasa*. Frente al desempleo estructural, opta por el debilitamiento, e incluso la destrucción, de los sindicatos obreros y de la política de empleo. Frente a la crisis de la política del desarrollo, opta por la supresión y paralización del desarrollo del Tercer Mundo; y frente a la crisis ambiental, simplemente cierra los ojos. Da inicio una de las décadas más agresivas y destructoras de la historia del capitalismo.

Retorna el capitalismo salvaje. El debilitamiento de los sindicatos se consigue muy rápido. En los países latinoamericanos se pasa por periodos de un terrorismo de Estado incontenible. La supresión del desarrollo de los países subdesarrollados se logra por la política del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, que destruye en gran parte lo logrado por la política de desarrollo de los años cincuenta y sesenta. En cuanto al ambiente, se abren todos los canales de destrucción sin plantear ni una sola medida de limitación, excepto dentro de los países del centro. Nunca se ha destruido de forma tan despiadada a la naturaleza como en la década de los ochenta, que sigue precisamente a la década en la que con los *Límites del crecimiento*, del Club de Roma, y con el plan *Global 2000*, se había llamado con fuerza la atención sobre ese fenómeno.

Ha surgido una burguesía salvaje que se lanza a la destrucción, sin aceptar argumentos en contra. Un capitalismo frenético se vuelve contra las riquezas del planeta, en el grado en el que todavía éstas siguen existiendo. Y cuanto más se evidencia la crisis del socialismo, más salvaje se torna el capitalismo.

Este capitalismo aparece en nombre del antiestatismo y del anti-intervencionismo estatal, del anti-reformismo y de la denuncia y persecución de los movimientos populares. Es un capitalismo desnudo, que alcanza el poder total y lo utiliza con una arbitrariedad ilimitada. Transforma la sociedad burguesa en una sociedad militarista, que impone sus puntos de vista en todas partes por la violencia militar y policial. Su antiestatismo, por ser una defensa del mercado desnudo sin ningún límite, se transforma en violencia sin límite. El terrorismo estatal es su instrumento imprescindible. Donde sea necesario, instala los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional.

Este capitalismo salvaje reencuentra a Adam Smith como su clásico y lo celebra como su fundador. Descarta a los teóricos del reformismo burgués, desde John Stuart Mill y Marshall, hasta Keynes. Su desnudez la defiende en nombre de la "mano invisible".

Sin embargo, ya no se puede volver de forma tan simple a Adam Smith. Este vivió en un mundo muy diferente. Era un mundo que no conocía todavía los efectos acumulativos de la destructividad del automatismo del mercado. Smith creía en un mundo en el cual la eliminación de seres humanos por la oferta y la demanda en los mercados, no era más que un sacrificio que fertilizaba a la sociedad capitalista. Pero desde Smith hasta hoy, pasando por Marx como su autor principal, la percepción del carácter acumulativo de esta destructividad se ha hecho presente. El mundo imaginario semi-arcaico de Smith ha desaparecido. En la actualidad, el mercado contiene de modo visible un automatismo autodestructor²⁰. De ahí que la simple referencia a la mano invisible de Adam Smith, ya no sea suficiente en el mundo de hoy.

En la actualidad tenemos que ver no solamente con la muerte de algunos, sino con la tendencia a la muerte de toda la humanidad, incluidos los mismos neoliberales. Para poder sostener este capitalismo salvaje, la sociedad burguesa confirma esta tendencia. Con esto ella pasa a la necesidad del heroísmo de un suicidio colectivo de la humanidad.

Convencida de la crítica al capitalismo hecha por Marx, opta no por la vida en respuesta al mercado, sino por la mística de la muerte. En el suicidio colectivo, esta mística se transforma en proyecto. Marx jamás previó esta posibilidad. Con su optimismo propio del siglo XIX, estaba seguro de que al revelar la tendencia destructora del automatismo del mercado, la reacción humana

20. H. Maucher, director de la Nestlé, lo expresa así: "Nadie negará que la 'creatividad destructora' del mercado crea durezas extremas... y con F. A. von Hayek creo que el concepto 'justicia', en última instancia, es irrelevante para el funcionamiento del mecanismo del mercado", en *Innovatio* 3/4, 1988, citado según *Widerspruch. Beitrage zur sozialistischen Politik*. Zurich, Heft 16-Dez. 1988, pág. 4. Maucher expresa esto en Suiza, ante una campaña que se hizo contra la Nestlé bajo el lema: "La Nestlé mata bebés". La Nestlé quería prohibir el uso publicitario de este lema, pero los tribunales suizos esta vez no siguieron la voluntad de la compañía multinacional y rechazaron prohibir el lema citado. Maucher declaró la irrelevancia de la justicia para los procedimientos del mercado. De hecho, rechaza más: rechaza ser responsable de los actos que comete. La sociedad burguesa hace de esta posición su religión, la única que tiene.

Sobre el intento de algunos en Suiza de conseguir una protección aduanera para sus productos, dice el *Neue Züricher Zeitung*, diario de la gran burguesía suiza: "Aquellos que en otros lugares no muestran ningún problema en sacar de su molino de oración *confesiones verbales* y superficiales en favor del orden de competencia, de repente ya no están convencidos de la fuerza de auto-regulación de una competencia efectiva, que es eficiente y, en principio, orientada por el bien común... Contra todas las *confesiones verbales*, de repente se le niega a la *competencia ilimitada* la capacidad de generar estructuras de oferta adecuadas a la demanda... [hay] discrepancia entre la *confesión* de los principios referentes al funcionamiento y al valor de la economía de mercado, y la *disposición* de sacar las reales consecuencias de su afirmación". *Neue Züricher Zeitung*, 11-12. XI. 1989. Quieren *confesiones de fe* en el mercado que no sean simplemente verbales, dado que la *competencia ilimitada* asegura el bien común.

sería directamente y sin rodeos en favor de una alternativa. Pero no fue así. El proyecto del heroísmo del suicidio colectivo es muy tentador. El nazismo alemán fue el primer caso de un pueblo que, de forma mayoritaria, se emborrachó con ese tipo de heroísmo.

La burguesía tiene antecedentes para este pensamiento. El reformismo burgués nunca fue su única respuesta a la crítica de Marx al capitalismo. En los países donde los movimientos socialistas tenían la suficiente fuerza como para poder aspirar al poder, la burguesía no fue predominantemente reformista. Comenzó muy temprano a desarrollar un pensamiento de respuesta salvaje. Eso ocurrió en particular en la Alemania nazi y en la Italia y la España fascistas, si bien tuvo muchas repercusiones en los otros países burgueses. En la situación actual, la sociedad burguesa recupera esos pensamientos y les da un desarrollo nuevo.

Ahora esta burguesía no se puede afirmar sin volver al heroísmo del suicidio colectivo. La sociedad burguesa de hoy lo necesita, pues sabe que la crítica de Marx al capitalismo es cierta. Si la sociedad del mercado contiene este automatismo autodestructor que arrastra a toda la humanidad detrás de sí, como lo sostiene Marx, únicamente se la puede afirmar en los términos salvajes actuales, fomentando esa mística de la muerte.

El autor que primero elaboró esta respuesta, y que sigue siendo el más fascinante hasta hoy, es Friedrich Nietzsche. A través de Nietzsche, esta burguesía frenética que se ha desarrollado paralelamente al reformismo burgués desde finales del siglo XIX, se ha interpretado a sí misma. Desde esta perspectiva, el reformismo burgués se ve diferente:

Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es posible, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso ejerce la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, *reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?* ²¹.

La imagen que se tiene de los pueblos se ha transformado en la de una bestia salvaje que ruge, y a la cual se arrojan pedazos de carne. Son el peligro que amenaza con la muerte. Hay una evidente

21. Nietzsche, Friedrich: "Humano, demasiado humano", Primer libro, No. 451, en Friedrich Nietzsche: *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo IV, pág. 2102.

inversión de la crítica del capitalismo hecha por Marx. Este reprochaba al capitalismo destruir con su voracidad las fuentes de todas las riquezas: el ser humano y la naturaleza. Luego, le reprochaba que su eficacia descansa sobre una destructividad que, por los efectos no-intencionales de la acción humana por los criterios del mercado, tiende a destruir las bases reales de esta misma eficacia. Tiene una eficacia a plazo limitado. Sin asegurar la reproducción de estas fuentes de riqueza, no puede haber un futuro a largo plazo de la humanidad. En consecuencia, se requiere someter la eficacia mercantil a un criterio de sobrevivencia.

En la visión del capitalismo salvaje, esa exigencia de precios e ingresos que permitan reproducir las fuentes de riqueza, es enfocada como *el* peligro. Los pueblos que piden poder vivir, parecen ser los voraces que hay que combatir, fieras por domar. Son como los muestra la película "La gran comilona". El peligro es que sean reivindicadas las condiciones de reproducción del ser humano y de la naturaleza. Este criterio se ha extendido en buena parte a los grupos que se esfuerzan por salvar la naturaleza. En la visión del capitalismo salvaje, la exigencia de la reproducción del ser humano y de la naturaleza se transforma en un levantamiento contra la racionalidad, definida por las relaciones mercantiles. Para Marx, la racionalidad económica consistía en asegurar las condiciones de la reproducción del ser humano y la naturaleza, y con eso la sobrevivencia humana. El capitalismo salvaje declara los precios de la oferta y la demanda como lo racional, aunque destruya al ser humano y a la naturaleza. La destrucción llega a ser lo racional.

Esta burguesía no responde a la crítica del capitalismo realizada por Marx, por más que esté convencida de que es cierta. La asume más bien al revés, celebrando como su heroísmo la capacidad de autodestruirse. "Vivir peligrosamente" es su lema, prefiriendo esta libertad mortal a la preocupación por la sobrevivencia humana.

Invierte la crítica al capitalismo de Marx, y desemboca en el heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad. Esto presupone destruir todo humanismo universalista, y denunciar cualquier reivindicación concreta de la igualdad de los seres humanos. La burguesía celebra su propia barbarie²²

22. Nietzsche es el autor de este salvajismo burgués. Ya a finales del siglo XIX pregunta por los bárbaros del siglo XX, los únicos que pueden salvar al mundo de la amenaza del humanismo: "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

8. La metafísica antiestatista y la abolición del Estado

Como lo mostró Hannah Arendt, el totalitarismo del Estado no proviene de ideologías estatistas, sino antiestatistas²³. El antiestatismo se vuelve totalitario, en cuanto aparece como una ideología del poder que pretende usar el Estado con fines antiestatistas. El totalitarismo es una política antiestatista que transforma el Estado en un instrumento para la realización de una *societas perfecta*, en cuyo nombre surge el antiestatismo. Históricamente, las *societas perfecta* de la guerra total, la planificación total y el mercado total, son las que han originado sociedades totalitarias. La inquisición de la Edad Media es su precursora.

Este antiestatismo que subyace al terrorismo del Estado totalitario, es la otra cara de la reducción de la política a una técnica. Cuando la política es considerada una técnica, no se ve entonces ninguna razón para la existencia del Estado. Este tiene ahora la única función de imponer esa técnica (sea la del mercado, sea la de la guerra, sea la de la planificación), para desaparecer o marginarse él mismo como consecuencia de su propia acción. Es famosa la descripción que hace Stalin de este proceso:

Nos declaramos en favor de la muerte del Estado y al mismo tiempo nos alzamos en pro del fortalecimiento de la dictadura del proletariado, que representa la más poderosa y potente autoridad de todas las formas del Estado que han existido hasta el día de hoy. *El más elevado desarrollo posible del poder del Estado con objeto de preparar las condiciones para la muerte del Estado: ésta es la fórmula marxista*²⁴.

Hayek, cuando se convierte en ideólogo de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, se expresa en términos casi idénticos:

voluntad más prolongada" Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 863, pág. 473. ¡Barbarie o socialismo!, es el grito de Nietzsche y de la burguesía salvaje. ¡Salvajismo o socialismo! ¡Muerte o socialismo!, es el grito fascista del "¡Viva la muerte!", que lleva a los horrores del capitalismo salvaje de los años treinta y cuarenta en los países europeos fascistas. (Fueron intelectuales antifascistas en Alemania, (Benjamin, Horkheimer, Adorno, etc.), quienes invirtieron el grito en ¡Socialismo o barbarie!). Esta visión del mundo regresa después de la Segunda Guerra Mundial. Vuelve como una corriente junto al reformismo burgués que domina las décadas de los cincuenta y los sesenta: Al volcarse la burguesía contra el reformismo, ella justifica este anti-reformismo con argumentos ideológicos tomados de esa tradición.

23. Ver Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, capítulo XI: El movimiento totalitario, págs. 425-479.

24. Citado según Arendt, Hannah: *op. cit.*, págs. 443s. La cita proviene de Stalin: *Problemas del leninismo*.

Cuando un gobierno está en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente inevitable que alguien tenga poderes absolutos. *Poderes absolutos que deberían usar justamente para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro* ²⁵.

Reagan afirma exactamente lo mismo en uno de sus discursos: "No tenemos problemas *con* el Estado, el Estado *es* el problema". Es ideología totalitaria en estado puro.

Este mismo antiestatismo lo tenemos entre los fascistas. Gentile lo transforma en ideología del Estado fascista italiano:

...en esta concepción el Estado es la voluntad del individuo mismo en su aspecto universal y absoluto, de modo que el individuo se traga al Estado, y dado que la autoridad legítima no puede extenderse más allá de la voluntad real del individuo, la autoridad se resuelve por completo en la libertad. Así, el absolutismo se invierte y parece haberse transformado en su opuesto, y la verdadera democracia absoluta no es la que busca un Estado limitado sino la que no fija ningún límite al Estado que se desarrolla en lo más profundo del corazón del individuo, confiando a su voluntad la fuerza absolutamente universal de la ley ²⁶.

Posiblemente, quien mejor previó la forma actual del antiestatismo burgués fue Nietzsche. Sus palabras parecen una adivinanza:

El socialismo es el fantástico hermano menor del despotismo casi difunto, cuya herencia quiere recoger; sus esfuerzos son, pues, reaccionarios. Desea una plenitud del poder del Estado como el propio despotismo no tuvo jamás; sobrepasa lo que enseña el pasado, porque trabaja por reducir a la nada formalmente al individuo: es que éste le parece un lujo injustificable de la Naturaleza y debe ser corregido por él un *organo útil de la comunidad*. Como consecuencia de esta afinidad, se deja ver siempre alrededor de todos los desarrollos excesivos de poder, como el viejo socialista tipo Platón, en la corte del tirano de Sicilia: anhela (y aun exige en ocasiones) el despotismo cesáreo de este siglo, porque como he dicho, desearía ser su heredero... Cuando su ruda voz se mezcla al grito de guerra: "*Lo más Estado posible*", este grito resultará de pronto más ruidoso que nunca; pero en seguida estallará con no menor fuerza el grito opuesto: "*Lo menos Estado posible*" ²⁷.

25. *El Mercurio* (Santiago de Chile), 19. IV. 1981, entrevista.

26. Citado por Leonardo Schapiro: *El totalitarismo*. México, Fondo de Cultura Económica (breviario), 1972, pág. 59.

27. Nietzsche: "Humano, demasiado humano", *op. cit.*, págs. 2114s.

Desemboca enseguida en la abolición del Estado:

La creencia en un orden divino de las cosas políticas, en un misterio en la existencia del Estado, es de origen religioso: desaparecida la religión, el Estado perderá inevitablemente su antiguo velo de Isis y no recobrará más sus respeto. La soberanía del pueblo, vista de cerca, servirá para hacer desvanecer hasta la magia y la superstición última en el dominio de estos sentimientos; la democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado*... cuando el Estado no corresponda ya a las exigencias de estas fuerzas, no será por cierto el caos el que le sucederá en el mundo, sino que será una invención mucho más apropiada que el Estado la que triunfará del Estado... ²⁸.

Hoy, vivimos la fantástica unión del triunfalismo burgués combinado con su antiestatismo extremo. "Fin de la historia" es su grito. La ambigüedad del lema revela la ambigüedad de la sociedad burguesa actual. En efecto, ese fin de la historia puede ser muy bien el fin de la humanidad y del planeta. Los actuales discursos de la burguesía son sumamente parecidos a los de los socialistas stalinistas en el congreso de la victoria del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1927 (XV congreso). El mismo falso hegelianismo, la misma seguridad de que ya no puede haber un paso atrás, la misma decisión por el todo. Hoy, la burguesía tiene su congreso de la victoria, más triunfal aún que aquel de 1927. Se trata de la victoria no sólo en la Unión Soviética, sino en la tierra entera.

En esta forma ha llegado el antiestatismo en la actualidad a América Latina. Se unen, en el ejercicio del poder político, el triunfalismo prepotente y el antiestatismo, con la visión del mercado total como su institución perfecta. Esa es precisamente la combinación totalitaria —poder triunfante, antiestatismo y sociedad perfecta— que Hannah Arendt denunció como el peligro totalitario. Este conjunto engendra al terrorismo de Estado, tan vigente en América Latina.

9. El Estado neoliberal resultante

Por eso, no se trata simplemente de defender al Estado como si algún tipo de estatismo fuese la solución para los peligros del antiestatismo. Asegurar hoy las funciones del Estado, implica una determinada posición frente a las funciones del mercado y frente al desarrollo de la propia sociedad civil. Tiene que ser una respuesta

28. *Ibid.*, págs. 2112s.

a la crisis provocada por la política del desmantelamiento estatal y de las políticas de desarrollo.

Los períodos del desarrollo vigoroso de América Latina han sido períodos de alta actividad y de un importante intervencionismo estatales, a los cuales ha contestado un significativo esfuerzo de las empresas privadas. Con el comienzo del desmantelamiento del Estado, en cambio, empieza el estancamiento de la economía latinoamericana y su fracaso en desarrollar el continente. Han subido enormemente las ganancias, pero la llamada iniciativa privada ha mostrado una gran ineficiencia para desarrollar estos países. Eso lleva, en los años ochenta, a la coincidencia de un rápido desmantelamiento del Estado económico y social con un estancamiento cada vez más notable del desarrollo económico y de la dinámica de las empresas capitalistas. Lo cual, sin embargo, va paralelo a un aumento siempre mayor de las ganancias de las empresas. La incapacidad de la empresa privada para desarrollar los países latinoamericanos, no disminuye sus ganancias, sino que más bien las incrementa.

Cuanto más se evidencia este estancamiento, más se habla de la necesidad de privatizar las funciones económicas y sociales del Estado. No puede haber ninguna duda: de este desmantelamiento del Estado resultarán ganancias aún mayores de las que se hacían antes. Actividades como la salud, la educación, así como la privatización de las empresas públicas, permiten obtener ganancias privadas en actividades hasta ahora mantenidas en manos del Estado.

Esta privatización de las actividades del Estado lleva, por un lado, a la concentración de éste en las actividades represivas, las cuales absorben cantidades mayores que antes del presupuesto público. O sea, la privatización no lleva a una reducción de las actividades estatales que la represión exige.

De hecho, el Estado se transforma de manera creciente en un instrumento de aprovechamiento económico de parte de las clases dirigentes. Ya no cumple con sus funciones, no obstante sigue siendo aprovechado. Se pagan subvenciones inauditas, aunque no a los sectores postergados, sino a los más poderosos. Estas subvenciones se clasifican como incentivos. El cambio de palabra esconde el hecho de la reorientación del Estado hacia el Estado del aprovechamiento. Se trata de montos que superan con amplitud las subvenciones anteriores, suprimidas con tanto ruido. Cuando estalló la crisis de la deuda externa de América Latina en 1982, todos los gobiernos del continente transformaron la deuda externa privada de las empresas con la banca privada internacional, en deuda pública garantizada por el Estado. Una gran parte de esa deuda tendría que haber terminado por simple bancarrota. Pero por la presión del gobierno de EE. UU. y del FMI, los Estados

latinoamericanos se sintieron obligados a asumirla. Más de la mitad de la deuda externa actual de América Latina es producto de esa intervención estatal, que constituye una gigantesca subvención a la banca privada internacional. En esos años se añadieron otras subvenciones referentes a los programas de fomento de las exportaciones. En nombre del pago de incentivos, aparecen pagos que en muchos países latinoamericanos alcanzan el 5% del producto interno. Una gran parte de estos pagos llegan a las empresas multinacionales que actúan en el continente.

Una situación parecida se repite en el caso de la deuda externa y su conversión (*swaps*). La conversión de la deuda se transforma en uno de los grandes negocios especulativos del continente, subvencionado por los Estados. Ella se transforma en una fuente de subvenciones estatales para actividades privadas, que escapa por completo a los mecanismos de decisión nacionales y parlamentarios, y que abre grandes espacios para decisiones arbitrarias y discrecionales por parte de los presidentes de los bancos centrales y de los ministros de hacienda.

En una publicación de 1991, la CEPAL da cifras que permiten visualizar el mecanismo que siguen estas conversiones o canjes de la deuda. Instituciones u organismos extranjeros compran títulos de la deuda externa a los bancos acreedores. Se trata de títulos de un determinado valor nominal, que los bancos venden a precios reales en los mercados secundarios de la deuda, precios que suelen estar por debajo del valor nominal. La CEPAL analiza nueve casos de canje por naturaleza ocurridos en América Latina²⁹. En estos casos, las instituciones extranjeras compraron un total nominal de US\$90 millones en el mercado paralelo por la suma de US\$14 millones. Esos títulos son presentados a los respectivos bancos centrales de los países deudores, los cuales los compran por una contrapartida determinada de moneda nacional. Según el caso, el correspondiente banco central puede reconocer esos títulos hasta el límite de su valor nominal. La decisión es por completo arbitraria. En los casos analizados por la CEPAL, los títulos fueron comprados por una suma en moneda nacional equivalente a US\$53

29. CEPAL: *El desarrollo sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente*. Santiago de Chile, 1991, cuadro VIII-2, pág. 116. Gert Rosenthal, secretario general de la CEPAL, dice sobre esta "conversión de deuda por naturaleza": "Creemos que puede ser interesante, pero hay que evaluarlo cuidadosamente y caso por caso, y tenemos dos preocupaciones. La primera es que normalmente entraña un subsidio fiscal considerable de parte del gobierno endeudado frente a la otra parte que adquiere deuda en el mercado secundario.

La segunda preocupación es que normalmente la mayoría de las conversiones de deuda por naturaleza que se ha hecho hasta ahora responden a la agenda prioritaria de la entidad donante...". Rosenthal, Gert "Entrevista", en *El Día Latinoamericano* (México), 18. III. 1991.

millones, o sea, casi cuatro veces el valor real en los mercados secundarios. Por tanto, las instituciones extranjeras recibieron un tipo de cambio casi cuatro veces mayor al tipo de cambio del mercado. La diferencia la financian los Estados, lo que en los casos del ejemplo analizados por la CEPAL, significaron una subvención de casi US\$40 millones. En la balanza del banco central que financia ese canje, no aparece ninguna subvención a nadie. Por el contrario. En la balanza, los títulos de la deuda figuran con su valor nominal. El resultado es que la subvención se transforma, en la balanza del banco central, en una ganancia. Para quedarnos en el ejemplo: según estas balanzas, los bancos centrales tuvieron ganancias al comprar títulos de la deuda por un valor de US\$90 millones mediante el pago de apenas US\$53 millones, es decir, una ganancia de US\$47 millones.

La CEPAL da solamente informaciones sobre esos canjes de deuda por naturaleza. Eso tiene también razones psicológicas, porque hay una tendencia en la opinión pública a ver de manera positiva las subvenciones públicas en favor de la naturaleza. Sin embargo, hasta este caso es problemático, por cuanto ahora son entidades extranjeras las que determinan dónde el Estado será activo y dónde no.

El problema es obviamente mucho más complicado cuando se trata no de canjes por naturaleza, sino de conversiones de la deuda para fines diferentes. Hoy tenemos este tipo de conversión en favor de muy diferentes actividades. En varios países los financiamientos externos de iglesias, y hasta organizaciones políticas, son transferidos por este medio. De hecho, reciben apoyos significativos que les aseguran un tipo de cambio para sus fondos en divisas, que supera varias veces el tipo de cambio existente en los mercados. No obstante, la decisión sobre la recepción es de grupos muy pequeños, a menudo sólo del presidente del banco central, quien no tienen ninguna legitimidad para eso.

El caso más llamativo de estas subvenciones por conversión de la deuda, sin embargo, es la conversión por industrias nacionales que son compradas por sumas muy inferiores a su precio de mercado. Se trata sobre todo de industrias estatales que son privatizadas. Al aceptar el pago por conversión de la deuda, el Estado subvenciona con sumas extraordinarias a los compradores, sean ellos nacionales o extranjeros.

En la actualidad, de un 30 a un 40% de los ingresos estatales en América Latina son destinados a atender el servicio de la deuda, incluyendo los pagos necesarios para la conversión de la deuda, con una tendencia al aumento.

Es evidente que estos pagos sustituyen a los que antes se efectuaban para el cumplimiento de las funciones estatales. Junto con los costos de los aparatos represivos, los del servicio de la

deuda son considerados prioritarios. El aparato burocrático del Estado gasta una gran parte del resto, y muy poco queda para el cumplimiento de las funciones de éste (educación, salud, seguro social o programas de inversión pública).

Con esto cambia el carácter del Estado. El Estado intervencionista de los decenios de los cincuenta y los sesenta efectuaba una redistribución de los ingresos en favor de los grupos con ingresos más bajos. El Estado neoliberal que surge ahora, funciona exactamente al revés. Hace una redistribución de los ingresos en favor de los grupos de ingresos más altos, a costa de los grupos de ingresos más bajos.

Este es precisamente el efecto de los pagos de la deuda, sea ésta interna o externa. Esos pagos son el resultado de que en períodos anteriores no se haya cobrado y pagado los impuestos necesarios para cubrir los gastos del Estado. La consecuencia ha sido los altos déficit estatales. Esos déficit fueron cubiertos con préstamos. En particular en el caso de la deuda interna, han sido los grupos de altos ingresos los que, en vez de pagar sus impuestos, financiaron los déficit del Estado con préstamos. Una vez surgida una deuda suficientemente alta, el pago de los servicios de los préstamos transforma de forma automática al Estado en una instancia de pago de la deuda, sofocando sus posibilidades de cumplir con sus funciones públicas. Los servicios de la deuda transforman al Estado en un pagador de transferencias de los grupos de ingresos bajos hacia los grupos de ingresos altos. Cuanto menos impuestos hayan pagado los grupos de ingresos altos, más capaces son de transformar al Estado en una fuente de redistribución de ingresos en su favor.

Eso no ocurrió únicamente en los países latinoamericanos. Tenemos el mismo fenómeno en los países del centro, en especial en EE. UU. El endeudamiento llevado a cabo por las administraciones Reagan han paralizado al Estado estadounidense de tal manera, que en varias décadas no será posible que éste vuelva a tener una actuación racional.

El aparato militar junto con el servicio de la deuda aseguran que, en efecto, hay posibilidad financiera apenas para un Estado mínimo. Una burguesía que rechazaba el pago de sus impuestos, llevó al Estado a una situación de bancarrota que lo ha transformado en un simple recaudador de pagos de parte de los grupos de ingresos bajos en favor de los grupos de ingresos altos, y de los países pobres en favor de los países ricos ³⁰.

30. Tal como suelen hacerlo, en el caso de EE. UU. los neoliberales argumentaron con una simple curva matemática, que tuvo un efecto mágico sobre la opinión pública. Se llama "Curva de Laffer". Según ella, la disminución intencional de los pagos de impuestos de parte de los grupos de altos ingresos de EE. UU., tendría como consecuencia indirecta un aumento

Pero con este estrangulamiento del Estado, los propios países son estrangulados. Las mayores ganancias no llevan a un mayor desarrollo. Más bien lo estancan. La empresa privada, sin un Estado vigoroso que le abra caminos y que sustente actividades estatales de apoyo para fomentar su actividad productiva, se muestra ineficiente para conducir el proceso de desarrollo. Cuanto más penetra la sociedad, menos desarrollo produce. El desempleo, la pauperización y la destrucción galopante de la naturaleza son el resultado. El crecimiento económico que tanto se promete, disminuye en vez de aumentar.

Sin embargo no solamente destruye el desarrollo. Destruye incluso la capacidad de acción racional del Estado, y lo corrompe. Lo corrompe para sacar mayor provecho de la actividad estatal restante, y porque produce tales problemas sociales que el propio aparato estatal tiene que actuar sin contar con los medios adecuados para hacerlo. Por tanto, la ineficacia de la empresa privada para desarrollar a estos países sin el apoyo estatal, lleva a la aparente inflación del Estado. Al no poder efectuar una política económica de empleo y una política social de distribución de los ingresos, el Estado se transforma en la única fuente de ingresos para aquellas personas que no son empleadas por la empresa privada. Como no saben donde ir, presionan sobre el Estado para conseguir algún empleo. Se trata de una presión que resulta precisamente de la ineficacia de la empresa privada para dar empleo a la población.

Sólo que el Estado ya no tiene funciones que cumplir. No obstante, aun con sus funciones restringidas, está obligado a sostener más personal del que en efecto requiere para el cumplimiento de las funciones que le quedan. Luego, el Estado se corrompe desde los dos lados: para la burguesía, como fuente de ingresos, muchas veces ilícitos; y para el pueblo, como paliativo para el desempleo y la pauperización. Empieza a sostener personal al cual no corresponden funciones en cuyo cumplimiento podría trabajar.

Esta corrupción, desmoralización e ineficiencia del Estado es transformado más tarde en un argumento a favor de su mayor

de la recaudación de impuestos, porque originaría una dinámica económica suficientemente grande para que con tasas menores de impuestos, el monto de los impuestos recaudados se incrementara. Este *roulette estadounidense* era un gran fraude intelectual. Es muy probable que el efecto de paralización del Estado haya sido un efecto intencional del grupo de conducción económica de Reagan. De este modo podían obligar a toda la generación futura a seguir con sus políticas de desmantelamiento estatal, y dejar como única alternativa algo que en el mundo moderno muy raras veces es posible: la bancarrota del Estado. Al menos, es lo que insinúa uno de los funcionarios de Reagan, David Stockmann, jefe de presupuesto del gobierno en 1986. Ver Stockmann, David: "El triunfo de la política", en *Der Spiegel*, 16/ 1986.

desmantelamiento, y de la privatización de sus funciones. Pero la privatización empeora la situación justamente porque el origen de la *estagnación* es la propia empresa privada, con su incapacidad para originar por su cuenta y sin recurrir al Estado una política de desarrollo adecuada, que se opone a una acción racional estatal para aprovecharse de su ineficacia. Eso desemboca en un círculo sin fin, del cual al parecer no hay salida.

En América Latina, la situación no es sostenible sino por medio de una orientación cada vez más represiva de los Estados, los cuales si bien es cierto requieren muchas reformas, no están racionalizados, sino puestos al servicio siempre más exclusivo de los poderes económicos nacionales e internacionales. El antiestatismo metafísico es la ideología que esconde esta situación, y le da su justificación aparente. En todas partes donde este antiestatismo en nombre del mercado total se ha instituido, ha desatado crisis económicas y de desarrollo. En nombre del mito de la capacidad del mercado para solucionar todos los problemas, se han multiplicado los problemas existentes: el desempleo ha sido llevado a niveles nunca sospechados, se han creado distribuciones de ingresos que condenan a la miseria a partes siempre crecientes de la población, y se ha profundizado la destrucción de la naturaleza a niveles que superan todo lo anterior. Al hacer eso no se ha cumplido tampoco con la promesa de un crecimiento económico sostenido. Bajo la égida del antiestatismo, la misma dinámica económica se ha perdido. La empresa privada, orientada de manera exclusiva por los mecanismos del mercado, pierde su eficiencia a pesar de que obtiene mayores ganancias ³¹.

Durante los años ochenta, eso ocurrió aun en el centro del capitalismo mundial, en EE. UU. La política antiestatista destruyó la eficacia de la economía también allí, mientras los capitalismo con Estados desarrollados, como Europa Occidental y Japón, tomaron la delantera. Es la tragedia de América Latina: haber sucumbido ante el mito del antiestatismo solamente para confirmar su propio declive.

31. Esto designa el fin de la política del desarrollo y de la solidaridad internacional. Lo constata Gert Rosenthal, secretario general de la CEPAL: "...yo creo que en toda relación entre débiles y fuertes, los fuertes tienen activos a su haber; eso ocurre tanto a nivel nacional en materia distributiva, y ocurre en las relaciones entre países económicamente fuertes y económicamente débiles, y también ocurre en el ordenamiento mundial".

"...América Latina y el Caribe tienen que tomar su destino en sus propias manos y resignarse a que vivimos en un mundo inequitativo y que tenemos que funcionar en ese mundo".

"...éste es un mundo cruel y tenemos que funcionar en él, nos guste o no nos guste; vamos a tratar de actuar colectivamente". Rosenthal, Gert: *op. cit.*

10. La determinación futura de la sociedad en América Latina

Sin embargo, el problema no es el mercado de por sí, sino la pretensión de su transformación en sociedad perfecta, en la única institución legítima en cuyo nombre se destruye a los movimientos populares y al Estado, en institución totalizadora de la sociedad. El problema es el antiestatismo, no el mercado como tal. Al considerar al mercado como institución perfecta, éste lo devora todo y se transforma en un sujeto totalitario. Al destruir al Estado destruye a la sociedad civil, y no se puede mantener sino por la transformación del Estado en Estado terrorista.

Algo parecido le ocurrió a las sociedades del socialismo histórico. Transformaron la planificación en su sociedad perfecta respectiva. En nombre de la planificación apareció el antiestatismo, y éste se transformó en terrorismo de Estado. En este caso, el problema tampoco lo era la planificación de por sí, sino la pretensión de su transformación en sociedad perfecta, en la única institución legítima con el destino de devorar a las otras instituciones. El Estado se hizo inoperante, y destruyó igualmente a la sociedad civil.

Ante estos problemas, vemos cómo no se necesita buscar de nuevo otra sociedad perfecta en cuyo nombre se totalice la sociedad. De lo que se trata es de renunciar a la imposición de sociedades perfectas. Dejar de pretender abolir el Estado o el mercado, y reconocer que la concepción de las sociedades perfectas como principio de la política, destruye a la sociedad misma³². No

32. Desde el siglo XVIII, el Occidente se mueve alrededor de diversas aboliciones de las instituciones. El liberalismo empieza con la abolición del Estado en nombre del mercado como sociedad perfecta. Le sigue el anarquismo con la abolición del Estado, la propiedad y el matrimonio, en nombre del orden espontáneo sin instituciones. Marx lo transforma en abolición del mercado y del Estado, también en nombre del orden espontáneo futuro (libre asociación de los productores). Los socialismos históricos lo llevan a la abolición del Estado y del mercado, en nombre de la planificación económica. Los fascismos quieren abolir el Estado en nombre de una dominación ilimitada en la sociedad de guerra, y los neoliberales retoman a la abolición del Estado en nombre del mercado total.

Paralelamente a esta constante tendencia a abolir las instituciones, aparecen las diversas aboliciones en el pensamiento. Hegel declaró la muerte del arte; Marx insinúa la superación de la lógica formal; Nietzsche la abolición de la moral y de la metafísica; Max Weber la abolición de los juicios de valor y de la ética; Popper la abolición de la dialéctica; Wittgenstein la abolición de los conceptos trascendentales; Fukuyama, junto con los postmodernos, la abolición de la historia; Prigogine, la abolición de la física clásica.

Por donde se mire, se está aboliendo algo que después, en ningún caso, desaparece. Todo lo que se ha abolido en estos siglos, sigue existiendo. No obstante, se sigue anunciando su abolición.

A las aboliciones las acompañan entes omniscientes. El socialismo histórico tuvo que concibir una institución planificadora omnisciente. Hayek, junto con los neoliberales, concibe el mercado como presencia de la omnisciencia, aunque ningún ser humano sea capaz

hay, ni puede haber, una sociedad perfecta. No hay, ni puede haber, una sola institución que totalice a la sociedad. Decir esto en la actualidad acerca del Estado o la planificación, ni siquiera hace falta. Todo el mundo está convencido de que que no pueden ser sociedad perfecta. Pero sí es necesario decirlo del mercado. Pues éste aparece ahora como el totalizador, como la única legitimidad en la sociedad, como la institución que tiene el derecho de barrer con todas las otras instituciones, inclusive con la vida en la tierra³³.

Lo que se requiere es un pensamiento de síntesis, capaz de interpretar una política que sepa dar a las diversas instituciones su lugar y su función, para cumplir con las exigencias de la vida humana en esta tierra, en la que todos tienen que poder vivir hoy y mañana.

La base sería el reconocimiento de que en la actualidad los seres humanos que trabajan orientados exclusivamente por el mercado, abandonados a sus fuerzas auto-reguladoras, destruyen las fuentes de la riqueza que están produciendo. Abandonados a esas fuerzas, ponen en peligro la vida del planeta. Frente a los efectos destructores del mercado que acompañan, eso sí, automáticamente sus fuerzas creadoras, aparece, y tiene que aparecer, la resistencia de la propia sociedad civil que toma la forma de organizaciones populares de la más diversa índole, tanto de protección de los seres humanos como de la naturaleza. Estas orga-

de tenerla (según él, el mercado funciona como si tuviera omnisciencia). Popper divide toda la historia filosófica en "lo que se pensaba antes y lo que pienso yo", y hasta Wittgenstein anuncia haber solucionado los principales problemas del pensamiento humano. Y cuando aparece todo esto, el Papa en Roma resulta infalible. Existe un nihilismo que está socavando a las instituciones y a la cultura. Es evidente que posee un delirio de grandeza narcisista, el cual acompaña la imposibilidad de percibir los límites de lo posible en un mundo contingente. Todo indica que se trata de un problema de Occidente, y no de ninguna ideología específica.

33. El cardenal Ratzinger nos dice: "El Estado moderno es una *sociedad imperfecta*, no sólo en el sentido de que sus instituciones permanecen siempre tan imperfectas como sus habitantes, sino también en el sentido de que necesita de fuerzas que le vengan desde fuera, para poder existir como tal". Ratzinger, Joseph: "El ánimo para con la imperfección y para con el ethos. Lo que habla contra una Teología Política", en *Tierra Nueva* (Bogotá) No. 54 (Julio, 1985), pág. 65.

Aparentemente esto es cierto. sin embargo en el contexto del texto de Ratzinger es falso. No se trata de que el Estado es una sociedad imperfecta. Se trata de decir, por fin, que no hay ninguna sociedad perfecta, y que, por lo tanto, el Estado tampoco lo es. Toda institución que reivindica ser sociedad perfecta se ideologiza, y toma con facilidad el camino hacia el terrorismo de Estado. Y si ninguna institución es sociedad perfecta, entonces tampoco lo es el mercado. No obstante, lo que Ratzinger nos quiere ofrecer es la tesis de que el Estado no es una sociedad perfecta, pero que otras instituciones sí lo son. Quiere presentar otra vez a la Iglesia como sociedad perfecta, algo que el Concilio Vaticano II rechazó. La Iglesia, el mercado y el Estado dan esta ronda, en la cual cada uno reivindica ser sociedad perfecta, en tanto que argumenta que los otros no lo son. Por eso un totalitarismo sustituye al otro, y afirma siempre que los otros no tienen esta sociedad perfecta, aunque él sí la tiene. Sin embargo ninguna institución lo es.

nizaciones populares cumplen una función de racionalización del mercado al protegerlo, mediante su resistencia, frente a las fuerzas destructoras que él produce. No "distorsionan" al mercado, sino que actúan frente a distorsiones que el propio mercado produce.

Pero las organizaciones populares no pueden cumplir esta función, si no pueden recurrir al Estado. El Estado, en sus funciones positivas, es la instancia de poder que puede universalizar la actuación de las organizaciones populares. Si esa universalización no ocurre, la resistencia resulta tan fragmentaria como lo es la actuación humana dentro de los mercados. En ese caso, ella reproduce los efectos destructores del mercado sin poder corregirlos.

El Estado es, pues, la instancia de universalización de la resistencia frente a las distorsiones que el mercado produce en las relaciones humanas y en la naturaleza. El no tiene por qué intervenir en los mercados si ellos no producen distorsiones. Por ende, la teoría de las funciones del Estado tiene que partir del conocimiento de las distorsiones que el mercado produce³⁴.

Las funciones del Estado aparecen en dos líneas, esto es, como función de promoción de la sociedad civil y como función de planificación de la economía.

En su función de promoción de la sociedad civil, el Estado tiene que hacer posible el desarrollo de ésta y abrirle posibilidades. Al respecto, se trata primero de asegurar legalmente la existencia de las organizaciones populares y el ejercicio de su resistencia. Pero se trata asimismo de asegurar su capacidad económica de existencia. Aparecen también funciones que sólo el Estado puede cumplir, en cuanto determinadas actividades necesitan ser universalizadas y la actividad privada es incapaz de lograrlo. Eso ocurre sobre todo en los campos de la educación y la salud. Una atención universal de estas necesidades parece imposible sin el surgimiento de sistemas de salud y de educación públicos de alto nivel.

En su función de planificación económica el Estado tiene que hacer posible, y promover, un desarrollo económico y social capaz de asegurar la integración económica y social de toda la población, lo mismo que su compatibilidad con la conservación de la naturaleza. La necesidad del cumplimiento de esta función quizás es más visible en las sociedades subdesarrolladas, donde es evidente

34. Esto explica por qué cualquier pensamiento en términos de alguna institución perfecta, es antiestatista. En efecto, si suponemos que las relaciones sociales de producción funcionan de manera perfecta, no se descubre jamás función del Estado alguna, excepto su función represiva, que sobreviva por "egoísmos y estupidez", como lo concluye Berger. Berger, Peter: *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amarrortu editores, 1971, pág. 44. La conclusión revela únicamente que se inspira en un pensamiento de sociedad perfecta.

que la empresa privada, sola y abandonada a las fuerzas autorreguladoras del mercado, apenas en casos muy excepcionales puede garantizar algún desarrollo económico, y que es menos capaz todavía de integrar a la totalidad de la población en la división social del trabajo. No obstante, esta necesidad de la actividad estatal se hace cada vez más visible en referencia a la conservación de la naturaleza. Sólo un Estado planificador está en capacidad de darle a la empresa privada la posibilidad y el espacio para cumplir con su tarea de desarrollar económicamente a sus países. Asimismo, sólo un Estado planificador puede asegurar que el desarrollo económico respete los límites de la integración humana en la economía y de la conservación de la naturaleza. También en este caso de la actividad planificadora del Estado, su primera función es la promoción y el apoyo a las empresas. Pero la necesidad de universalizar el desarrollo, el respeto a la naturaleza y la necesidad de asegurar esto para todos y de parte de todos, impone igualmente la actividad directa del Estado en lo económico, ya sea a través de empresas públicas, como de la imposición de líneas y límites de las inversiones.

De esta forma, el problema del Estado resulta ser un problema de la totalidad de la sociedad, en la cual se interrelacionan e interpenetran la sociedad civil, el mercado y el Estado. Ninguno de esos polos puede existir sin el otro, e incluso la posibilidad de la vida humana y de la misma racionalidad económica es un producto de los tres y de su interrelación, de tal modo que exista una síntesis en vez de la negación de un polo en nombre del otro. Solamente en esta perspectiva será posible enfocar los problemas pendientes del desarrollo. Se trata de problemas que en la actualidad ya ni siquiera pueden ser solucionados por los Estados dentro de sus marcos de dominación política, sino que implican la necesidad de la creación de nuevos órdenes mundiales —nuevo orden mundial económico, financiero, de mercados, ecológico—, sin los cuales una política de desarrollo racional ya no es posible.

El análisis que hemos hecho ha insistido principalmente en el problema del mercado, por la simple razón que hoy es el lugar desde el que son destruidos la sociedad civil y el Estado. El mercado pretende ser la institución perfecta a partir de la cual se trata de totalizar a la sociedad. Las sociedades del socialismo histórico, en las que esta totalización se realizaba a partir de la planificación económica, con la subsiguiente subversión y tendencial destrucción de la sociedad civil y del Estado, están despareciendo.

Es cierto que no sólo el mercado distorsiona las relaciones humanas y a la naturaleza. También desde la sociedad civil y desde el Estado surgen distorsiones del mercado. No obstante, lo que se necesita en primer lugar es hacer esta crítica al mercado

para mostrar que no hay, y no puede haber, ninguna sociedad perfecta, y por consiguiente, ninguna institución legitimada para totalizar la sociedad. Se requiere tomar conciencia de que el resultado no debe ser la destrucción, en nombre de una institución, de todas las otras, sino lograr una interrelación tal entre ellas, que se complementen en vez de distorsionarse. Esa es la tarea de la política, y ninguna técnica la puede hacer desaparecer.

Por eso no se trata apenas de defender al Estado, como si algún estatismo fuera la solución para los peligros del antiestatismo. Asegurar las funciones estatales, implica una determinada posición frente a las funciones del mercado y frente al desarrollo de la propia sociedad civil. Tiene que ser una respuesta a la crisis provocada por la política de desmantelamiento del Estado y de las políticas de desarrollo.

Los períodos de desarrollo vigoroso de América Latina, han sido períodos de alta actividad y de un importante intervencionismo estatales, a los que ha contestado un significativo esfuerzo de las empresas privadas. Con el comienzo del desmantelamiento del Estado, en cambio, empieza el estancamiento de la economía latinoamericana y su fracaso en desarrollar el continente. Han subido enormemente las ganancias, pero el resultado ha sido la alta ineficacia de la llamada iniciativa privada para desarrollar a estos países. Eso lleva en los años ochenta a la coincidencia de un rápido desmantelamiento del Estado económico y social, con un estancamiento cada vez más notable del desarrollo económico y de la dinámica de las empresas capitalistas. Esto, sin embargo, va paralelo a un aumento siempre mayor de las ganancias de esas empresas. La incapacidad de la empresa privada para desarrollar los países latinoamericanos no reduce sus ganancias, sino que más bien las incrementa.

Cuanto más se evidencia ese estancamiento, más se habla de la necesidad de privatizar en mayor grado las funciones económicas y sociales del Estado. No puede existir ninguna duda de que de este desmantelamiento del Estado resultarán ganancias aún mayores de las que se tenían antes. Actividades como la salud, la educación, pero también la privatización de las empresas públicas, permiten obtener ganancias privadas en actividades hasta ahora mantenidas en manos del Estado.

El Estado es transformado, pues, en un instrumento de aprovechamiento económico por parte de las clases dirigentes. Ya no cumple con sus funciones, si bien sigue siendo aprovechado. Se pagan subvenciones inauditas, sólo que no a los sectores postergados sino a los más poderosos. Estas subvenciones se califican ahora como incentivos. El cambio de palabra esconde el hecho de la reorientación del Estado hacia el Estado de aprovechamiento. Pero el caso de mayor aprovechamiento se da

con el pago de la deuda pública, sea interna o externa. Actualmente, de un 30 a un 40% de los ingresos estatales son para atender el servicio de la deuda, con una tendencia al aumento. El Estado es sofocado por estos pagos, que implican una gigantesca redistribución de los ingresos en favor de los de ingresos altos. Cuanto menos existe un sistema eficaz de recaudación de impuestos, más pesada y destructora es esta deuda para la economía de los países. Una burguesía que rechaza el pago de sus impuestos, llevó al Estado a una situación de bancarrota que lo ha transformado en un simple recaudador de pagos por parte de los de ingresos bajos en favor de los de ingresos altos, y de los países pobres en favor de los países ricos. Con este estrangulamiento del Estado, los propios países son estrangulados. En el caso de la deuda externa, más de la mitad de ella no fue contratada por los Estados, sino por las empresas privadas con la banca privada internacional. Cuando al comienzo de los años cincuenta esa deuda fue impagable, los Estados latinoamericanos fueron obligados a asumirlas como deuda pública, lo que ha constituido la subvención estatal más grande de la historia del continente.

No obstante, esas mayores ganancias no llevan a un mayor desarrollo. Más bien lo estancan. La empresa privada, sin un Estado vigoroso que le abra caminos y que sustente actividades estatales de apoyo para fomentar su actividad productiva, es por completo ineficiente para conducir el proceso de desarrollo. Cuanto más penetra la sociedad, menos desarrollo produce. El desempleo, la pauperización y la destrucción galopante de la naturaleza son el resultado, y no aparece un crecimiento económico significativo. Pero no sólo destruye el desarrollo. Destruye inclusive la capacidad de acción racional del Estado, y lo corrompe. Lo corrompe para obtener un creciente provecho de la restante actividad estatal, además de que produce tales problemas sociales que el propio aparato estatal tiene que actuar sin contar con los medios adecuados para hacerlo.

En consecuencia, la ineficacia de la empresa privada para desarrollar a estos países lleva a la inflación del Estado. Al no poder efectuar ella una política económica de empleo y una política social de distribución de los ingresos, el Estado se transforma en la única fuente de ingresos para aquellas personas que no son empleadas por la empresa privada. Como no saben dónde ir, presionan sobre el Estado para conseguir algún empleo. Se trata de una presión que resulta precisamente de la ineficacia de la empresa privada para dar empleo a la población. Esto es lo que lleva a la inflación del Estado. Este, ahora con sus funciones restringidas, está obligado a contratar mucho más personal del que en efecto requiere para el cumplimiento de las funciones que le quedan. Luego, el Estado se corrompe en los dos sentidos: para

la burguesía, como fuente de ingresos, muchas veces ilícitos; para el pueblo, como paliativo para el desempleo y la pauperización, pues comienza a contratar personal al que en realidad no corresponden funciones en cuyo cumplimiento podría trabajar.

Esa corrupción, desmoralización e ineficiencia del Estado, son transformadas más tarde en argumentos en favor de un desmantelamiento todavía mayor de éste y de la privatización de sus funciones. Sin embargo la privatización empeora la situación por el hecho de que el origen del estancamiento es la propia empresa privada, con su incapacidad para originar por su cuenta, sin recurrir al Estado, una política de desarrollo adecuada, si bien se opone a una acción estatal racional que complementa su ineficacia. Esto desemboca en un círculo sin fin, del cual aparentemente no hay salida.

Esta situación no se puede sostener sino mediante una orientación cada vez más represiva del Estado en América Latina. Así, un Estado que ciertamente requiere muchas reformas, no es racionalizado sino que es puesto al servicio siempre más exclusivo de los poderes económicos nacionales e internacionales. El antiestatismo metafísico es la ideología que esconde esta situación, y le da su justificación aparente. En todas partes donde este antiestatismo —en nombre del mercado total— se ha instituido, ha desatado crisis económicas y de desarrollo. En nombre del mito de la capacidad del mercado de solucionar todos los problemas, ha extremado los problemas existentes. Ha llevado el desempleo a niveles nunca sospechados, ha creado distribuciones de ingresos que condenan a la miseria a segmentos crecientemente mayores de la población, y ha originado la destrucción de la naturaleza a niveles que superan todo lo anterior. Al hacer eso, no ha cumplido siquiera con su promesa de un crecimiento económico sostenido. Bajo la égida del antiestatismo, la propia dinámica económica se ha perdido. Se destruye al ser humano y a la naturaleza, sin ni siquiera lograr un crecimiento económico. La empresa privada orientada de forma exclusiva por los mecanismos del mercado pierde su eficiencia, pese a obtener ganancias siempre mayores.

Eso ha ocurrido incluso en el centro del capitalismo mundial, en EE. UU., durante los años ochenta. También allí la política antiestatista ha destruido la eficacia de la economía, lo que ha permitido a los capitalismos con Estados desarrollados, como Europa Occidental y Japón, tomar la delantera. Es la tragedia de América Latina: haber caído en el mito del antiestatismo, únicamente para confirmar su propio declive.

En América Latina, y en especial en América Central, donde existen una sociedad y un Estado muy poco desarrollados, se requiere reconstituir la sociedad junto con el Estado. La tarea es reconstituir la sociedad mediante una relación complementaria

entre la parte no empresarial de la sociedad civil, el mercado y el Estado; en la cual sea posible iniciar de nuevo el camino del desarrollo, pero esta vez dentro del marco de una integración de toda la población en la división social del trabajo y en la sociedad, y dentro de los límites que exige la conservación de la naturaleza. Es necesario revertir el proceso que la política de desmantelamiento del Estado ha producido.

Eso implica la necesidad de vigorizar la sociedad civil en sus componentes no empresariales, reprimida de manera sistemática por el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional. Ello presupone un Estado que no sólo tolere esa sociedad civil, sino que también la fomenta. También implica, como condición de la necesaria racionalización estatal, originar un nuevo proyecto de desarrollo en el que el mercado y la planificación económica sean reconocidos en su complementariedad, siendo la planificación estatal una parte imprescindible, pues sin ella el mercado no es capaz de originar un desarrollo económicamente racional³⁵. Si no cumple esa tarea, el Estado se tiene que basar entonces de modo primordial en sus fuerzas represivas con tendencia hacia el terrorismo de Estado. Ello por cuanto sin una concentración exclusiva en su fuerza represiva, no podría contener los reclamos de los desposeídos y desplazados producidos por las fuerzas del mercado. Como éstos no se pueden dirigir al mercado de forma directa, buscarán hacerlo vía el Estado. Por tener el voto universal, el Estado sólo les puede contestar por la extensión cuantitativa e irracional de su aparato³⁶, toda vez que le está prohibido, en nombre del antiestatismo,

35. La política de ajuste estructural que se lleva a cabo en el Tercer Mundo, no es ningún proyecto de desarrollo. Es la consecuencia de la renuncia a cualquier proyecto de desarrollo. En el lenguaje orwelliano, se llama a tal política el resultado de la renuncia a hacer política, de nuevo política de desarrollo. La guerra es paz, la mentira es verdad.

36. Los países capitalistas desarrollados responden a este problema con la creación de un subsidio de desempleo que constituye una especie de colchón entre los desempleados y el Estado. Sin embargo, un subsidio de desempleo tiene que cubrir las necesidades básicas. En los países latinoamericanos los salarios apenas si cubren las necesidades básicas. En consecuencia, un subsidio de desempleo tendría que ser igual a los salarios, o muy poco inferior. En sociedades donde los salarios son sustancialmente mayores a este mínimo, el subsidio es posible porque no le quita al trabajador el incentivo económico de buscar trabajo. En cambio, un subsidio que sea igual al salario, le quita al trabajador todo incentivo económico. Por ende, no es posible. Eso explica por qué en América Latina casi no existe ese tipo de subsidio. Además, cuando el desempleo llega al 40 o al 50% de la fuerza de trabajo, no hay capacidad económica para pagarlo.

Esto transforma necesariamente al capitalismo periférico en un capitalismo salvaje, en cuanto no consigue establecer un modelo de desarrollo eficaz. O se tiene empleo, o se cae en la miseria. La consecuencia es la formación del sector informal de la economía. Una política de desarrollo eficaz, aunque no pueda asegurar empleo formal a todos, tiene que fomentar entonces las actividades del sector informal. Sin ese fomento, el sector formal se convierte en un simple receptor de la miseria producida por la tendencia al desempleo creada por el automatismo del mercado.

buscar la solución en un modelo de desarrollo que permita su integración en la división social del trabajo a través de los mercados. Luego, la inflación del Estado no es más que el reflejo de la incapacidad del automatismo del mercado para solucionar los problemas económicos de la población. La transformación del Estado en un Estado exclusivamente represivo, en nombre de su racionalización, es el resultado más probable.

Por esta razón, el lema frente al Estado no puede ser el antiestatismo. No se trata de dismantelar el Estado, sino de dismantelar a los ejércitos y a las fuerzas de represión policial, y apenas tenerlos en el grado mínimo necesario. La reforma del Estado que se requiere, por tanto, ha de sustituir la función represiva de éste por la constitución de una política de desarrollo que permita tener un Estado adecuado al cumplimiento de sus funciones, en cuanto esa política de desarrollo sea capaz de responder a las necesidades económicas de la población. Tenemos que escoger entre dismantelar el Estado o dismantelar a los aparatos represivos. El dismantelamiento estatal implica la hipertrofia de los aparatos represivos; el dismantelamiento de éstos, en cambio, presupone el desarrollo del cumplimiento de las funciones del Estado.

Esto constituye, a la vez, un planteo de la democracia posible en la actualidad. Es la condición para que la democracia sea viable³⁷. El antiestatismo vinculado con la totalización del mercado exige un: vivir, y dejar morir. La democracia presupone un: vivir, y dejar vivir.

Lo que, por el contrario, aparece hoy en América Latina, es una democracia agresiva, sin consenso, con un extremo control de los medios de comunicación por intereses económicos concentrados, en la que la soberanía no reside en los gobiernos civiles sino en los ejércitos y, más allá de ellos, en los organismos financieros internacionales que representan a los gobiernos de los países del centro. Los gobiernos civiles tienden a constituirse en gobiernos autónomos sometidos a la función soberana del ejercicio del poder de parte de los ejércitos y de la policía y, en nombre del cobro de la deuda externa, a los dictámenes de los organismos internacionales. Se trata de democracias controladas, cuyos controladores no se hallan sometidos a ningún mecanismo democrático.

37. El problema de la viabilidad de la democracia en América Central, ha sido trabajado de modo especial por Torres-Rivas, Edelberto: *Centroamérica: la democracia posible*. San José, EDUCA, 1987.

Capítulo II

La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo

Con la política neoliberal de las décadas de los setenta y los ochenta, vuelve a surgir en el mundo del siglo XX un nuevo y todopoderoso utopismo. Aparece otra vez la consigna de remodelar la sociedad humana desde sus raíces, de reconstruirla a partir de una *tabula rasa* para hacer todo de nuevo. Se sueña con la política del "choque" que todo lo despedaza, para lograr así un mundo glorioso por venir en nombre de cuya vanidad prometida se vuelve a sacrificar el presente. La promesa nunca se cumple, porque quien hoy sacrifica el presente para el futuro, mañana lo tendrá que repetir. Cada presente, el de hoy y el de mañana, es sacrificado a su respectivo futuro.

La política neoliberal sigue a un proyecto global que busca modelar el mundo entero globalmente. Se basa en las tendencias a la globalización de los mercados y del capital, de la cual los neoliberales hablan tanto y de cuya realización completa esperan

la llegada de su gran utopía. Se globaliza y se totaliza. El resultado es la política de un capitalismo de cuartel. Todo tiene que ser igual en todo el mundo, para que el individuo sea individual¹.

Esta globalización es totalización. Por tanto, la palabra *total* se ha transformado en una palabra de moda. Todo se celebra en términos totales. *PanAm* ofrece en sus vuelos "comodidad total" y "conexiones totales". (Una comodidad total, ¿no será algo horroroso?). Aparecen libros —traducidos del inglés— con títulos como "La mujer total", "El hombre total", "La familia total". Se ofrecen "computadoras totales", "eficiencia total", etc. Y hasta el Papa quiere sacerdotes con "fe total"².

Pero esta globalización neoliberal es diferente de otras globalizaciones anteriores del siglo XX. Sobre todo la política de globalización que ejecutó el socialismo soviético, apuntaba a una integración de todos los seres humanos en ese proceso globalizante. Se trataba de una globalización por la inclusión de todos. La globalización neoliberal procede al revés. Con los mercados, globaliza la exclusión de los seres humanos. Global —y totalmente— los excluidos dejan de tener voz, aunque tengan voto. Se

1. Cuando *MacDonalds* abrió su primer restaurante en Moscú, se formaron largas filas de público para comer el *Big Mac*. El representante de la *MacDonalds Corporation* que inauguró el lugar, pronunció un discurso en el que celebró el hecho de que en todo el mundo el *Big Mac* es igual: en Nueva York, Los Angeles, Tokio, Singapur, Pekín, Rio de Janeiro, México, y ahora en Moscú. No se diferencia en nada de un lugar a otro, lo que el representante destacó como el secreto del éxito de *MacDonalds*. Al leerlo, recordaba lo que me había dicho un amigo disidente ruso tiempo atrás, para ilustrarme lo insensato de la planificación central de la Unión Soviética. El me contaba que el *Gosplan* decretaba la misma salsa para el *shashlik* —un pincho de carne que se come en esa región— en toda la Unión Soviética. Ahora, cuando los soviéticos por fin habían derrotado el *Gosplan* y reivindicado su individualidad, formaban largas filas para comer el *Big Mac*, que en todo el mundo es exactamente igual, con el mismo sabor. En cambio, a pesar del *Gosplan*, la salsa del *shashlik* seguía siendo bien diferente en Berlín, Moscú, Vladivostok y Budapest. Con el *Big Mac* estas diferencias han desaparecido. Vino el gran Leveller.

La globalización lo transforma todo en *Big Mac*. Los hoteles, los vestidos, las películas para niños, los programas de televisión. Pero también los programas de política económica, que el FMI impone a todo el mundo dependiente. Todos son *Big Mac*, igual para todos y con el mismo sabor amargo. Hasta el catolicismo del Vaticano nos viene como *Big Mac*, igual para todos. Quien pretende algo diferente, es visto como perverso.

2 En los congresos de representantes del Tercer Mundo se nota una gran diferencia respecto a las discusiones de las décadas de los sesenta y los setenta. En aquel tiempo siempre existía el problema de entender los problemas de los otros, porque eran muy diferentes. El socialismo de Tanzania, la sociedad de Senegal, la India, la Unidad Popular en Chile, México, Corea del Sur, Filipinas. Había que aprender mucho de la especificidad de los países, para poder participar en las discusiones. Hoy no. Todos tienen el mismo problema, que es la receta de *Big Mac* propiciada por el FMI, el Banco Mundial, y la última reunión de la cúpide "mundial" de los siete. Ya no hay más diferencias.

globaliza los mercados y se expulsa a la mayoría de los seres humanos de manera global. La globalización neoliberal impone mercados de manera global, para que nunca más haya una inclusión global de los seres humanos en la sociedad y en su división social del trabajo. Su totalitarismo es el del mercado total y el de la privatización total. Ninguna relación humana es tenida como legítima de por sí, a no ser que sea la relación del mercado y de su cálculo costo-beneficio. Eso incluye hasta la relación entre amigos, amantes y cónyuges.

El mercado total y la privatización total transforman el Estado en una estancia que es en esencia represiva, y que deja de tener funciones más allá de la represión de las resistencias. El Estado deja de tener funciones económicas y sociales, para afirmar esta globalización de los mercados y capitales. Al identificarse el Estado con el mercado total, se transforma él mismo en Estado total. Los Estados de Seguridad Nacional, fueron los que hicieron presente en América Latina este totalitarismo en su forma más irracional de terrorismo de Estado. Al identificar el socialismo con el totalitarismo, este totalitarismo del mercado se hace pasar como una lucha total en contra del totalitarismo.

Esta posición neoliberal surge como corriente de opinión ya desde los años cuarenta de este siglo. Sin embargo, como ideología de poder se impone apenas a partir de la década de los setenta. Esta transformación se vincula en América Latina de forma simbólica con el golpe militar en Chile, en 1973. Rápidamente el neoliberalismo, importado a Chile desde la escuela económica de Chicago, asume el poder ideológico y se adapta a la función de sacralización del mercado total a partir del terrorismo de Estado. Se une con el neo-conservadurismo, también importado de Estados Unidos (EE. UU.), y usa como su ideología la corriente de pensamiento político fundada por Karl Popper. Popper llega a ser el filósofo de la corte de muchas dictaduras de Seguridad Nacional, en especialmente en Uruguay y en Chile. El totalitarismo del mercado se presenta a sí mismo como "sociedad abierta" frente a sus enemigos³.

Esta irrupción del neoliberalismo como ideología del poder en la década de los setenta, sigue estrechamente al desarrollo económico, social y cultural de América Latina. El desarrollo económico y social del continente después de la Segunda Guerra Mundial, ha tenido una estrecha correlación con el desarrollo de la cultura latinoamericana. Los decenios desde los cuarenta hasta comienzos de los setenta atestiguan una cultura de la esperanza,

3. Ver Hinkelammert, Franz J.: "La libertad académica bajo control en América Latina", en *Nueva Sociedad* (Venezuela) No. 107 (Mayo-junio, 1990).

en la cual se inspiran, y que de alguna manera es compartida, por las grandes corrientes de la cultura de América Latina. Ella impregna la política de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), los partidos populistas, los socialdemócratas y demócrata-cristianos, al igual que las corrientes socialistas del continente. No obstante, a partir de la década de los setenta, y con un arrastre mucho mayor desde la de los ochenta, se nota una cultura de la desesperanza que hoy domina la opinión pública del continente, y que tiende a cundir en las corrientes ideológicas que se extienden en muchas capas populares. El desarrollo económico de estos decenios responde con mucha claridad a tendencias parecidas.

1. Las etapas del desarrollo económico

Hay un corte claro en el desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial. Este está dado por el paso de la economía de desarrollo (substitución de importaciones, desarrollismo) hacia la economía de exportación (desde 1982, economía del pago de la deuda). Este corte marca el fin de una determinada política de integración económica (ALALC, Pacto Andino, Mercado Común Centroamericano). En el curso de los años ochenta aparece un tipo diferente de integración (Propuesta sobre la Cuenca del Caribe, Zonas de Libre Comercio)

1.1. El desarrollismo de los años cincuenta hasta los setenta

Se inspira en el Estado de bienestar, como está surgiendo en Europa occidental (sobre todo Bélgica, Suecia, Alemania Occidental). Ve el desarrollo como desarrollo industrial, del cual se espera que arrastre consigo una fuerza de trabajo siempre mayor, y que el crecimiento económico haga aumentar los salarios (los ingresos bajos). Hay una política de redistribución de los ingresos y nuevas leyes sociales (educación, salud, seguro de vejez, programas de vivienda popular). Este capitalismo de reformas que estaba surgiendo en Europa Occidental, se intenta trasladarlo a América Latina. Esta política se buscará implementarla mediante una industrialización por substitución de importaciones, fuertemente impulsada por organismos públicos de planificación, e inversiones públicas (energía, acero, cemento, petróleo).

Un esfuerzo de este tipo hace sentir la dependencia del continente de los países del centro. En efecto, el desarrollo se entendía como independencia (integración condicionada y activa en el

mercado mundial). La teoría de la dependencia acompañaba estos esfuerzos. Ella surge ya en los años cincuenta en la CEPAL, si bien su nombre proviene de los sesenta, cuando el sentido de dependencia se generaliza en América Latina (organismos internacionales, gobiernos, organizaciones populares y academias). Se habla de la dependencia, porque se la experimenta al buscar la independencia.

Los procesos de integración en este período son impregnados por esta política de industrialización, y se ve la integración como un camino hacia la independencia. En 1968 se funda el Pacto Andino (Chile, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela). Su elemento central es la defensa frente al capital extranjero (limitación de las transferencias de ganancias, promoción del desarrollo técnico). La CEPAL lo impulsa. El Mercado Común Centroamericano (MCCA) tiene una dirección parecida. La fundación del Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE) busca amortiguar el impacto de los sistemas crediticios sobre América Central. Todos los esfuerzos de integración económica intentan establecer aranceles comunes hacia el exterior, y fomentar una industrialización complementaria entre sus miembros. Esa es también la meta del ALALC, el organismo de integración más débil que se funda.

Estos esfuerzos se desvanecen con la crisis de la industrialización mediante la substitución de importaciones. Algunas de sus razones son:

1. En los años sesenta la industria sigue creciendo con tasas altas, pero el crecimiento es por productividad. Pierde dinámica en cuanto fuerza de trabajo. La tendencia es a la baja de los salarios
2. La producción agrícola absorbía todavía la mayor parte de la fuerza de trabajo. Al ser tecnificada, esta fuerza de trabajo es expulsada y emigra a la ciudad, sin embargo la industria deja de absorber trabajo adicional. Estallan entonces barrios marginales donde se ubica la población expulsada de la división social del trabajo.
3. Las nuevas substituciones son de alta tecnología, y en consecuencia, con inversiones directas del capital extranjero. No se genera un capitalismo nacional (independiente). El capital extranjero realiza transferencias de tecnologías, pero no impulsa un desarrollo tecnológico en el país afectado.
4. El capital industrial extranjero participa sólo de forma marginal en el esfuerzo exportador, pues se orienta de preferencia al mercado interno. Cuanto mayor es su dominio, más la industria deja de generar divisas. Las exportaciones de tipo tradicional no pueden seguir la dinámica industrial, por lo que se produce una escasez de divisas. El resultado es la deuda

externa, que se explica por las transferencias de ganancias, sobre todo del capital extranjero.

1.2. Las dictaduras de Seguridad Nacional y la economía de exportación

La economía de exportación sustituye a la economía del desarrollo. El primer caso es Chile, después del golpe militar, principalmente entre 1976 y 1980. En este nuevo tipo de economía, el esquema anterior de integración económica pierde su sentido. En 1976 Chile abandona el Pacto Andino, que pierde todo su vigor. En esta misma época se desintegra el MCCA.

Se deja de hablar de desarrollo —en el lenguaje de los *reaganomics* ni siquiera existe ya esta palabra—. Lo sustituye el lenguaje del mercado y de su apertura. En América Latina se habla de neo-liberalismo, aunque en realidad no son en sentido estricto idénticos. A partir de 1982, con la crisis de la deuda externa, se generaliza la economía de exportación, que se extiende ahora por todo el continente. Esta resulta ser una economía del pago de la deuda. Sin embargo, el caso chileno comprueba que la deuda externa no es la razón del cambio, sino la palanca que permite imponerla homogéneamente al continente, e incluso al Tercer Mundo en general. El mismo proceso se da hoy en Europa oriental.

No se habla más de dependencia, porque se pretende que la teoría de la dependencia resultó equivocada. No obstante que ahora existe sometimiento total, dependencia total, no se permite hablar de dependencia. De hecho, la teoría de la dependencia de los años sesenta atestiguaba que todavía había espacios para la independencia. Pero se deja de hablar de dependencia cuando ella es completa. Al buscar el sometimiento total y al aceptarla, interiorizándola, se deja de percibir la dependencia. Luego, se trata de prohibir hablar de ella.

La economía neoliberal —de exportación y pago de la deuda externa— no soluciona la crisis de desarrollismo, sino que la extrema. Disuelve, junto con la cancelación de la política de industrialización, una buena parte de las industrias nacionales. El pago de la deuda es pago de “ayudas” para el desarrollo, y para pagarlas se destruye el desarrollo financiado con estas ayudas. Se renuncia a una política de exportación industrial, no obstante se vuelve al tipo de exportación tradicional anterior (aunque ahora se lo llame exportación no-tradicional, en aquellos casos en que un producto no ha sido exportado en los años anteriores. En Costa Rica, por ejemplo, la del cacao es tratada como una exportación

no-tradicional, aun cuando éste es un producto originario de México y América Central).

Se renuncia igualmente al Estado de bienestar y sus reformas: hasta donde se puede, se privatiza la salud, la educación, la vivienda, las propiedades agrarias tradicionales, comunitarias o producto de reformas agrarias anteriores. No se busca más un crecimiento económico capaz de arrastrar a la totalidad de la fuerza de trabajo para integrarla en la economía del país, sino que la política neoliberal se declara no-responsable por la suerte de los expulsados y marginados. Más bien se los culpa por su fracaso.

El neoliberalismo, sin embargo, sigue considerando el crecimiento económico como la clave de la economía, en nombre de la eficacia. Se trata de un crecimiento derivado de la dinámica de las exportaciones de tipo tradicional, mientras que la política de apertura de mercados renuncia de hecho a la industrialización y, por ende, a una dinámica de las exportaciones derivada del crecimiento industrial. Parcialmente se industrializan algunas exportaciones, pero no se crean industrias.

Resulta un nuevo esquema de integración económica, que esta vez es mejor descrito como "zona de libre comercio". La libertad de movimiento de las personas es cada vez más restringida, en tanto que se introduce la libertad de movimiento absoluta para las mercancías y el capital. Si el esquema anterior era una integración para crear espacios para una industrialización autónoma en relación a los países industrializados (se comparaba a la integración con las gallinas que se juntan para no dejar entrar al zorro al gallinero), ahora la integración crea una zona de libre comercio para los países industrializados, que arrasan a los países integrados justamente en nombre de la integración. Las zonas de libre comercio son áreas de influencia de las potencias económicas constituidas (ahora se las podría comparar con gallinas que son organizadas por el zorro: todos los días se come un pollito).

Existen intentos de integración autónoma, sólo que chocan tanto con la oposición de E.E. U.U. como con los intereses de las clases dominantes internas. Por este motivo son muy frágiles (por ejemplo, el intento de revitalizar el MCCA sobre la base de una integración política de América Central, impulsado por la Comunidad Europea, de la que Costa Rica hasta el momento se ha excluido). Como comparación, habría que discutir la Comunidad Europea como espacio integrado en lo económico y en lo político. Se trata de una integración que da movilidad a la fuerza de trabajo, por consiguiente, que obliga a una solidaridad de todos los participantes. Las zonas de libre comercio, en cambio, quitan e impiden la libertad de movimiento de los seres humanos. Mientras mantienen en cautiverio a los seres humanos, liberan a las mercancías y al capital.

El resultado es:

1. Un crecimiento económico limitado a lo que se deriva de las exportaciones de tipo tradicional.
2. El libre comercio hace imposible el surgimiento de una industria capaz de competir en el mercado mundial.
3. La expulsión de una gran parte de la población de cualquier posibilidad de ser incluida en el sistema económico.
4. La renuncia a la creación de un consenso democrático basado en la satisfacción de las necesidades de todos.
5. La necesidad de quebrar a las organizaciones populares, y la destrucción del Estado capitalista de reformas sociales.

Estos resultados evidencian que la política neoliberal no soluciona de ninguna manera los problemas del desarrollismo y del desarrollo por substitución de importaciones, sino que profundiza la crisis del desarrollo a la cual no responde.

2. De la democracia del consenso a la democracia de Seguridad Nacional

La democracia liberal fue autoritaria hasta el siglo XX (voto clasificado, esclavitud, separación de razas). La democracia liberal de masas surge en este siglo, en época muy reciente. Funciona como Estado de bienestar desde la Segunda Guerra Mundial. Se funda sobre un consenso democrático basado en la satisfacción de las necesidades de todos (como tendencia).

Al romper la economía neoliberal este consenso, no puede proseguir con la democracia liberal de masas. Se instala entonces con dictaduras de Seguridad Nacional. Más tarde, en los años ochenta, se democratiza con gobiernos que siguen afirmando los esquemas de Seguridad Nacional. Se separa así democracia y derechos humanos (éstos son definidos como derechos de propiedad: sobre cosas, los propios pensamientos, el propio cuerpo, pero excluyen solidaridades). La tortura, las desapariciones, resultan ahora compatibles con la democracia; ésta se independiza de los derechos humanos clásicos. Se trata de democracias de Seguridad Nacional. Un caso extremo es la democracia hondureña. En Honduras, durante el período de las dictaduras militares se respetaba en alto grado los derechos humanos. Con la democratización del país, a partir de 1980, empieza la política de Seguridad Nacional, y con ella, la violación sistemática de los derechos humanos con desaparición de personas, torturas, cementerios clandestinos, etc. Sin embargo, la opinión pública no duda de que el país se ha democratizado.

En lo ideológico, ellas se fundan en la negación de cualquier alternativa, de la esperanza. Es una sociedad que sostiene que para ella no hay alternativa. Estabiliza las sociedades por la desesperación, a diferencia de las décadas de los cincuenta y los sesenta que estabilizaron por esperanzas (muchas veces falsas).

Para eso ha sido básico el colapso del socialismo histórico. El socialismo histórico —un tipo de sociedad de bienestar— colapsa en el mismo momento en que colapsa el capitalismo de reformas en América Latina (y en EE. UU., con tendencia al colapso en Europa occidental). La negación de cualquier alternativa —la desesperanza— convence. Sobre ella se cimenta la legitimidad de la democracia de Seguridad Nacional. Toffler describe la situación:

El nuevo imperativo económico está claro: los suministradores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los cortará brutalmente de sus mercados —los muertos caídos por el efecto de aceleración— ⁴.

Es la pena capital para todo aquel que no logre insertarse con éxito en el mercado mundial. Todo aquel que no tenga una cultura —sea puritano-calvinista o confuciana— que no le permita lograr con éxito esta inserción, merece la muerte. Surge una inquisición mucho más implacable que la anterior. Las reglas de juego del mercado resultan ser las reglas de un juego mortal, como lo era el juego de los gladiadores en la antigüedad: *Ave, Caesar, morituri te salutan*. Hoy saludan desde Somalia.

2.1. La cultura de la desesperanza

En cuanto a lo que será la cultura popular a la que aspira el capitalismo salvaje, Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del nazismo y hoy del Mundo Libre:

Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total... La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor

4. "The new economic imperative is clear: Overseas suppliers from developing countries will either advance their own technologies to meet the world speed standards, or they will be brutally cut off from their markets-casualties of the acceleration effect". Toffler, Alvin: "Tofflers next shock. A dramatic 'powershift' is coming, and all nations face one inescapable rule-survival of the fastest", en *World Monitor* (Nov. 1990), pág. 38.

infinito, un valor 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, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían ⁵.

Es lo que Nietzsche llama el nihilismo activo:

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 ⁶.

Esto presupone destruir todo humanismo universalista, y denunciar cualquier reivindicación concreta de la igualdad de los seres humanos. La burguesía celebra su propia barbarie. Nietzsche pregunta por los bárbaros del siglo XX, los únicos que pueden salvar al mundo de la amenaza del humanismo:

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 ⁷.

¡Barbarie o socialismo! Este es el grito de Nietzsche y de la burguesía salvaje. ¡Salvajismo o socialismo! ¡Muerte o socialismo! Este es el grito fascista del "¡Viva la muerte!", que lleva a los horrores del capitalismo salvaje de los años treinta y cuarenta en los países fascistas europeos.

Fueron intelectuales antifascistas (Benjamín, Horkheimer, Adorno, etc.), quienes invirtieron en Alemania el grito en: ¡Socialismo o barbarie!

El pensador clásico de esta utopía del salvajismo burgués es Nietzsche, de quien constantemente se afirma que no piensa en términos de redención ni de utopías⁸. No obstante, Nietzsche está

5. Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, No. 55, pág. 60.

6. *Ibid.*, pág. 61

7. *Ibid.*, No. 863, pág. 473.

8. Sobre Nietzsche, por ejemplo, dice un autor en un diario costarricense: "Lo suyo no es utópico. Por eso rechaza cualquier visión redentora, sea religiosa o política". Victor J. Flury, en *La Nación* (San José), 2. IX. 1990.

obsesionado por una idea de redención y de utopía. Sólo que es una redención antiutópica, una redención que él promete como resultado del abandono de toda redención:

Alguna vez... tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida de la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar en la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar...* ⁹.

Esta es su redención: “redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado” sobre la realidad. Esta es la redención que Nietzsche anuncia. Un “redentor” la va a traer a la tierra, redentor “vencedor de Dios”. Y Nietzsche añade: “Alguna vez tiene que llegar...”. Se trata de la redención para la barbarie: libres para ser bárbaros ¹⁰.

Es una utopía del salvajismo, llevado a su ideal puro ¹¹. En los años treinta de este siglo, con el nazismo alemán aparece el primer

9. Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1972, págs. 109s.

10. Aparece la utopía, que resulta de la negación de las utopías: “El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas”; símbolo y marca en que se revelan y adivinan almas de origen noble y guerrero.

Llegará un momento, en que el hombre tendrá a su disposición un exceso de *fuerza*; la ciencia tiende a conseguir esta *esclavitud de la naturaleza*.

Entonces el hombre dispondrá de *ocio*, para *perfeccionarse a sí mismo*, para crear cosas nuevas y más elevadas. *Nueva aristocracia*. Entonces, una cantidad de *virtudes son superadas*, virtudes que antes eran *condiciones de existencia*. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; *por consiguiente* se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; *por consiguiente*, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio ‘una sola cosa es necesaria’, la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstos fueron medios para *hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo*, mediante el sentimiento de un enorme *terror*)...

La purificación y el robustecimiento *fisiológico*. La *nueva aristocracia* tiene necesidad de un contraste que combatir: debe tener una terrible necesidad de conservarse”. Nietzsche, *La voluntad...*, *op. cit.*, No. 947, págs. 507s.

11. Nietzsche pinta este salvajismo con muchos colores. Ya expresa este neoliberalismo, aunque esté todavía en pañales. La visión del hombre cambia correspondientemente. De la selección de la vida humana por la oferta y la demanda, se pasa

redentor inspirado en la redención de Nietzsche. Hoy vivimos los primeros pasos del segundo gran estallido de la burguesía salvaje. De nuevo se nos promete la redención de la redención, y la gran utopía de la desaparición de la esperanza, la utopía del infierno en la tierra. La burguesía salvaje celebra su misa negra. A su sociedad le da nuevamente el nombre de milenio, que tiene también en este

a la negación absoluta de la vida de los excluidos y marginados. Nietzsche la proyecta con su fantasía mórbida a partir de la ley india de Manú: "Fijémonos en otro caso de lo que se llama moral: el caso de la *cria* de una determinada especie. El ejemplo más grandioso nos lo da la moral india, la ley de Manú, sancionada por una religión... ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú! Pero también esta organización necesitaba ser temible, no en la lucha contra la bestia, sino en la lucha con la idea contraria de la bestia, con el hombre que no se deja criar, con el hombre de mezcla incoherente, con el chandala. Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral india.

El tercer edicto, por ejemplo *Avadana Sastra* el de las legumbres impuras, dispone que la única alimentación permitida al chandala sea el ajo y la cebolla... El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed... El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: "Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (ésta era la consecuencia necesaria de la idea de *lacia* de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebataados a los cadáveres... Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano derecha para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza". Nietzsche: "El crepúsculo de los dioses", en *Obras inmortales*. Madrid, Visión Libros, 1985, tomo III, pág. 1209. De aquí resulta la moral de la burguesía salvaje de la primera mitad de este siglo: "Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad aria absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea. Mirados desde este punto de vista, los evangelios son un documento de primera, y más todavía el libro de Enoch. El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cria*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*". *Idem*.

No hace falta correr hasta la India antigua y a Manú para encontrar situaciones de éstas. Es suficiente con ir a los barrios marginales de Lima, Rio de Janeiro, São Paulo, México, Guatemala, Tegucigalpa y San Salvador, o a cualquier otra parte del Tercer Mundo.

caso el mismo sentido que tuvo antes. Se llama "la ciudad que brilla en las colinas", es decir, la Nueva Jerusalén.

2.2. Cultura de la desesperanza y guerra psicológica

Este es el trasfondo de la cultura de la desesperanza. Ella penetra hoy toda nuestra cultura, no solamente la popular. Además, no es la cultura popular. La cultura de nuestra sociedad trabaja para que esa sea la cultura popular, y tiene muchos logros en esa dirección. Esta cultura de la desesperanza penetra cada vez más a los grupos dominantes para definir su respectiva cultura antipopular: es la cultura del heroísmo del suicidio colectivo. No hay duda que ella está reapareciendo. Es la vuelta de Nietzsche y de Ernst Jünger como sus clásicos; de Jorge Luis Borges, Mario Vargas Llosa ¹² y Octavio Paz, como algunos de sus principales representantes actuales ¹³.

12. No hay libro más violento en esta línea que la *Historia de Mayta*, de Vargas Llosa. Mayta es un personaje de la izquierda peruana, que el autor describe como una persona incompetente, con tendencia al terrorismo y a la homosexualidad. Todo el libro prepara la última página, en la cual Mayta y los suyos son denunciados como basura humana. No queda ni el resto de ningún humanismo. En la basura viven, basura son. Cualquier protesta popular, por tanto, debe ser vista como una rebelión de la basura.

La guerra del fin del mundo, del mismo autor, muestra una tendencia similar, aunque más solapada. Una de sus situaciones centrales es descrita de la siguiente manera: "Rufino se afrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. 'Cosas de hombres' piensa Jurema. Piensa: 'La culpa caerá sobre mí'. Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. Agonizan abrazados, mirándose. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo". Vargas Llosa, Mario: *La guerra del fin del mundo*. Barcelona, Plaza & Janés, 1981, págs. 293s.

Desde Jünger, pasando por Borges a Vargas Llosa, toda la literatura fascista culmina en estas situaciones de lucha a muerte, la cual es celebrada como el gran abrazo: el amor es la muerte, la muerte es amor; ¡viva la muerte!

13. Esta utopía salvaje se expresa hoy muchas veces en los términos religiosos del fundamentalismo cristiano de EE. UU. Lindsey, uno de los Rasputines en la corte de Reagan, nos dice: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica, F. J. H.], 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

En los sectores populares la cultura de la desesperanza promueve la anomia, deshace las relaciones humanas, alienta el crimen. La misma droga es parte de este fenómeno.

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. Ellos formularon la esperanza o la manipularon, sin embargo se basaron en ella. La destrucción casi general de los movimientos populares y del Estado de reformas (intervencionista) acabaron con esta cultura, hizo que la cultura de la desesperanza lograra una gran fuerza de convicción sobre todo a partir de la crisis del socialismo en Europa oriental. Esta cultura se fundamenta en la tesis de que no hay alternativa. Únicamente se puede administrar un caos y una anomia, que son producidos de manera sistemática.

Se ha descubierto que no sólo la organización de la esperanza da estabilidad, como ocurrió en los decenios de los cincuenta y los sesenta. En apariencia, la cultura de la desesperanza es incluso más estable. Cuanto más se profundiza la desesperanza menos oposición existe, porque no se le puede dar sentido a una oposición. Se desmoronan las relaciones sociales, y con ellas se desmorona la propia personalidad de la gente. Las personas se pueden destruir entre ellas, pero no pueden cambiar nada. La cultura de la desesperanza no deja surgir proyectos, dado que nadie los formulará si nadie cree en la posibilidad de una alternativa al desmoronamiento.

Al destruir la esperanza, la anomia que resulta es políticamente estable. América Central ha sido estabilizada por las guerras y por el terrorismo del Estado. América del Sur es ahora tan estable como nunca lo fuera, y lo es por el terrorismo del Estado, sea actualizado o en retroceso, si bien visiblemente dispuesto a volver. En lugar de la esperanza aparece un "sálvese quien pueda", el "después de nosotros, el diluvio", en el cual cada uno trata de salvarse impidiendo que otros se salven.

De esta forma surgen democracias, cuyos gobiernos no son soberanos en ningún sentido. La soberanía la tienen los centros del terrorismo del Estado, frente a los cuales los gobiernos elegidos luchan por alcanzar una autonomía relativa. No obstante este terrorismo del Estado no desestabiliza, sino que más bien estabiliza. Cuando en 1989, en Uruguay, se realizó un plebiscito por la amnistía a los militares, la amenaza de su vuelta aseguró la mayoría

dé a esta pregunta determinará su condición espiritual". Hal Lindsey: *La agonía del gran planeta tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970). Aquí se predica la espiritualidad del heroísmo del suicidio colectivo. El libro de Lindsey fue un *bestseller* de la década de los setenta en EE. UU. Se vendieron más de quince millones de ejemplares. El capitalismo salvaje pretende ser espiritual.

de los votos en favor de aquélla, pese a que probablemente la mayoría de los uruguayos estaba en contra. Y donde fallan las elecciones, como en la penúltima elección presidencial en México y la última en República Dominicana, se organiza, con el apoyo de las democracias occidentales, el fraude. Este fraude estabiliza, porque se sabe que no hay alternativa. En las elecciones siguientes los electores votarán como se les pida. Si no lo hacen, habrá otro fraude.

Los gobiernos no se responsabilizan, ni pueden responsabilizarse, por las acciones de sus organismos represivos. Estos son soberanos frente a los gobiernos. Cuando las fuerzas militares asesinaron a toda una comunidad de jesuitas en San Salvador, el gobierno no se sintió responsable, y nadie lo responsabilizó, a pesar de ser El Salvador una democracia occidental.

En esta guerra psicológica, cuyo fin primordial es provocar desesperanza, la impunidad de los crímenes de los militares y de los miembros de los cuerpos represivos es central. Esta promueve de manera decisiva la sensación de no tener derechos garantizados, de no ser persona frente a un Estado que, aunque democrático, sigue siendo terrorista.

Dentro de esta estabilidad por la propagación de la anomia, las rebeliones se transforman en movimientos irracionales que, a final de cuentas, no tienen sentido. El *caracazo*, en febrero de 1989, fue un movimiento sin destino, que terminó en una masacre de miles por la mano militar. Y esos miles de muertos no conmueven, ni son noticia ¹⁴. Eso se repitió con la intervención militar en Panamá, a finales del mismo año.

Los pueblos, una vez que pasan a la desesperanza, se entregan como víctimas, o revientan en una erupción cuya represión ni siquiera deja huellas. Pero hagan lo uno o lo otro, a falta de una esperanza de liberación se mueven cerca de la acción suicida, que es la contrapartida del heroísmo del suicidio colectivo de las clases dominantes. Las democracias no desarrollan una cultura democrática, sino de prepotencia. No se pueden perder elecciones, porque el poder no se elige. Los gobiernos administran poderes despóticos, internos y extranjeros, poderes sobre los que no tienen control, sino que son controlados por ellos.

La cultura popular tiene hoy esta cultura de la desesperanza como trasfondo. En ella, y frente a ella, se tiene que desarrollar. Eso hace que esté impregnada más bien por organizaciones que no representan ningún poder de negociación. Las clásicas organizaciones populares como los sindicatos, las cooperativas o los

14. Ver Pedrazzini Sánchez R, Magaly: "Nuevas legitimidades sociales y violencia urbana en Caracas", en *Nueva Sociedad* No. 109 (Septiembre-octubre, 1990), págs. 23-34.

grupos comunales, han pasado a un segundo plano y tienen muy poca voz. Casi no hay huelga que no termine con muertos. En lugar de estas organizaciones aparecen ahora en el primer plano organizaciones de defensa de los derechos humanos, grupos eclesiales, o acciones simbólicas como las de las Madres de la Plaza de Mayo de Argentina. Son intentos defensivos para tratar de limitar el terrorismo del Estado, que sigue siendo el primer poder político en América Latina.

Donde la cultura popular no se entrega sin más a la cultura de la desesperanza, pasa a ser una cultura de víctimas que se resisten a aceptar que la culpa la tienen ellas. Es una sobrevivencia de dignidad, no de poder. Es el último baluarte que se defiende antes de caer de la desesperanza en la desesperación.

Capítulo III

La lógica de la exclusión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación

El análisis del desarrollismo latinoamericano llevado a cabo en el capítulo anterior, mostró una doble crisis. Este, con su política de industrialización por sustitución de importaciones, no logró una inserción de la industria en los mercados mundiales y, como consecuencia, falló en su objetivo de integrar a la totalidad de la población en la división social del trabajo. El resultado fue la crisis de la balanza de pagos, por un lado, y de la población expulsada, convertida en sobrante, por el otro. En esta situación se desarrolló la cultura de la desesperanza. Este capítulo se concentrará en la especificación del tipo de sociedad resultante, la ideología del progreso técnico y el neoliberalismo como la teoría de esta sociedad.

1. El progreso técnico, su globalización y la integración de la población en la sociedad humana

El concepto de desarrollo subyacente al desarrollismo, era de armonía. Se suponía la posibilidad de un desarrollo económico rápido, cuya consecuencia inerte sería la integración económica de toda la población. Una política social adecuada aseguraría la traducción de la integración económica de la población en una integración social, lo que crearía la base para un consenso democrático que sustentara la democracia liberal de masas emergente.

No obstante, al fallar la política de industrialización no se dio la integración económica de la población. Surgió una población expulsada creciente, que no se podía integrar socialmente. Por consiguiente, se quebró el consenso democrático. La democracia liberal de masas no resultó posible en los términos en los que se creía que existía en Europa occidental.

Aparecen primero gobiernos de tendencia socialista o socializante con el objetivo de conseguir, por una "vía no-capitalista" de desarrollo, aquella industrialización en cuya lógica se daría la integración económica de toda la población. El primer país en esta línea es Cuba, al cual sigue el Chile de la Unidad Popular, y más tarde la Nicaragua sandinista. Pero ya en Cuba se nota un cambio. Este país no sigue tan ciegamente las pautas de la maximización del crecimiento económico, como lo hiciera el socialismo soviético, sino que busca una estrategia económica que era más bien de satisfacción de las necesidades básicas de la población. Las relaciones socialistas de producción se usan para lograr esta meta, postergando las metas de crecimiento y de industrialización. Con todas las deficiencias que esta estrategia cubana ha tenido, es sin duda algo que podrá tener un significado insospechado antes en el futuro de América Latina. Cuba es el único país que a pesar de una crisis económica profunda, provocada por el bloqueo económico inmisericorde de EE. UU. y por la ruptura de las relaciones económicas con la Unión Soviética, logra mantener por lo menos un grado mínimo de satisfacción de las necesidades básicas de la población. No queda quizás ningún otro país en las Américas que pueda sustentar una situación comparable. Chile y Nicaragua no pudieron desarrollar ninguna estrategia de desarrollo, porque la violencia del Imperio y de las clases dominantes internas terminó con aquellos gobiernos.

El capitalismo salvaje que regresa con la estrategia neoliberal a partir de la década de los setenta, no enfrenta ninguno de los dos problemas críticos que provocaran la crisis del desarrollismo latinoamericano. No enfrenta el problema de crear una industria

capaz de lanzarse de forma competitiva al mercado mundial, ni el de la población expulsada. Renuncia a la industrialización, por un lado, y decide callar a la población por medio del terrorismo del Estado, por el otro. Hablando todo el tiempo de la eficiencia, dice adiós a ella y reduce a América Latina otra vez a la exportación de materias primas y de alimentos. En vez de superar el subdesarrollo, se sueña con una eficiencia subdesarrollada.

1.1. La crisis del desarrollo

Sin embargo, esta crisis del desarrollo, que se da en América Latina desde finales de los años sesenta, parece ser mucho más que una crisis de determinadas políticas de desarrollo. A toda la política de desarrollo subyace un concepto de desarrollo que parece estallar.

Por desarrollo se entendía, y todavía se entiende, un proceso de crecimiento económico capaz de arrastrar consigo la totalidad de la sociedad, de una manera tal que toda la fuerza de trabajo es integrada en la división social del trabajo moderna. Se supone que esa dinámica económica puede sustentar un desarrollo social y político igualmente universal, transformando la sociedad en un conjunto social que, en pos del progreso técnico y del crecimiento resultante y arrastrado por ellos, forma una gran sociedad integrada en la que todos los seres humanos encuentran su lugar dentro de un camino ascendente hacia el futuro. Por consiguiente, progreso técnico, crecimiento económico infinito e integración económica, social y política de toda la población, son vistos como una unidad dinámica y armónica. A los países que en apariencia habían logrado esta meta se los llama desarrollados, y a aquéllos en los que este desarrollo se frustró, subdesarrollados.

Este concepto de desarrollo es una especie de marco categorial por medio del cual se ha interpretado el mundo moderno, por lo menos desde el siglo XVIII. El subyace asimismo al pensamiento de Marx, y más tarde al socialismo soviético. Aparece también en las políticas de desarrollo del Tercer Mundo en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Se trata de una imagen optimista del mundo, según la cual la propia inercia del progreso técnico actúa en dirección de la humanización de la vida humana. Lo que la humanidad tiene que hacer, pues, es desatar esta inercia y someterse a ella. La técnica salva¹.

1. Ya muy temprano, John Locke expresa este mito tecnológico: "Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor; y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por

La polarización del mundo entre capitalismo y socialismo después de la Segunda Guerra Mundial, mantuvo este concepto de desarrollo. Lo que estaba en pugna exclusivamente era la cuestión acerca de cuál sociedad sería capaz de universalizar este tipo de desarrollo por el mundo entero. Por eso el lema de la Unión Soviética llegó a ser: "Alcanzar y superar a EE. UU.". El implicaba la convicción de que el socialismo era capaz de desatar esas fuerzas productivas con mayor velocidad que cualquier capitalismo, extendiendo esta dinámica sin límites.

Cuando se da la crisis del desarrollismo latinoamericano durante el decenio de los sesenta, la discusión por la política de desarrollo sigue estas pautas. Frente a la incapacidad del capitalismo latinoamericano de alcanzar el desarrollo, surge la alternativa de la "vía no-capitalista" de desarrollo. El concepto de desarrollo no es cuestionado; lo que se discute son las maneras más adecuadas y eficientes para realizarlo.

La crítica de Marx al capitalismo roza el límite de este concepto de desarrollo, permaneciendo finalmente limitado a él. Al criticar la capacidad de desarrollo del capitalismo, Marx sostiene que éste lleva a un desarrollo tal de las fuerzas productivas, que termina por destruir las propias fuentes de las riquezas producidas.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* ².

De allí que busque una sociedad que, evitando esta destrucción, lleve al mismo desarrollo de la técnica.

No obstante, a partir de la crisis del desarrollismo latinoamericano se nota una crisis del desarrollo mucho más amplia que aparece pronto en los países socialistas, así como en los propios países desarrollados del centro. Es la crisis del supuesto optimismo vinculado al progreso técnico.

Los países socialistas habían ejecutado una política de desarrollo a partir de un subdesarrollo previo, la cual intentó realizar la integración económica de la totalidad de la población mediante la planificación central. En la Unión Soviética, esta integración por medio del pleno empleo llevó a la necesidad de ocupar más mano

primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo públicos la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquéllos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales". John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, 2 vols. New York, Dover, 1959, II, pág. 352.

2. Ver Marx, Karl: *El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966, págs. 423s.

de obra de la que, según un criterio capitalista, habría sido necesario. El resultado fue más bien la paralización del crecimiento económico, y la incapacidad de seguir el paso de la revolución tecnológica que ocurría en el Occidente. Esto muestra que la presión hacia la exclusión de grandes partes de la población se notaba también allí. Al no aceptar tal exclusión, se sofocó la dinámica económica. Dos trabajadores ocupados en un puesto de trabajo diseñado para uno, no producen más que uno, sino menos. Uno obstaculiza al otro. El producto de ambos es menor de lo que sería el producto de uno solo. Al no aceptar el socialismo la expulsión de partes de la población de la división social del trabajo, sofocó la dinámica económica. En el grado en el que la promesa de una dinámica económica más grande aún que la del capitalismo era la base de la legitimidad del socialismo, éste vivió su crisis de legitimidad. La propia población cuya expulsión había sido evitada por este socialismo, se levantó contra. En Alemania Oriental, los propios obreros celebraban en el primer año después de la caída del muro de Berlín el desempleo como algo saludable que indicaba un nuevo futuro prometedor. Más tarde, cuando al desempleo siguieron las tendencias al subdesarrollo —que hoy aparecen en todo el mundo ex-socialista y que lo están transformando en el cuarto continente subdesarrollado—, sobrevino una gran frustración sin capacidad siquiera de pensar ningún futuro nuevo.

No obstante se mantenía aún en pie el optimismo de la técnica, que veía ahora al mercado como el camino más indicado para una sociedad en la que el crecimiento económico, por su propia inercia, asegure la integración económica de la población.

El vehículo sobre el cual se montaba esta imagen del capitalismo "eficiente" era principalmente el capitalismo de Europa Occidental y, algo menos, el de EE. UU. y Japón. Se trata de sociedades de alta capacidad de crecimiento económico y de desarrollo técnico, en las que durante varias décadas el crecimiento económico había asegurado la integración económica efectiva de la mayor parte de la población. Parecían representar lo que el capitalismo es capaz de hacer. Habían ejercido una gran magia sobre los países socialistas de Europa Oriental, a la que la población no se había podido sustraer. Las sociedades de estos países derrocaron al socialismo para entrar en ese mundo, y ahora veían que ese mundo se alejaba.

Sin embargo, la profundidad de la crisis del desarrollo se mostró cuando ella penetró en las propias sociedades capitalistas del centro. Incluso estas sociedades de alta capacidad de crecimiento económico y desarrollo de la técnica, fueron incapaces de lograr un arrastre tal de la dinámica económica que la población entera fuera integrada como su consecuencia. A partir del decenio de los setenta sube el desempleo en estos países, hasta que aparecen

poblaciones expulsadas y excluidas también allí. El desempleo resulta ahora crónico, estructural, y ya no cíclico como lo fuese en el siglo XIX.

El resultado es que tanto la política económica keynesiana como la estrategia socialdemócrata pierden eficacia. Los grandes éxitos de estas políticas en Europa Occidental, se dieron en las décadas de los cincuenta y los sesenta. La estrategia socialdemócrata suponía un crecimiento económico alto, capaz de arrastrar consigo toda la población e integrarla económicamente. Sobre esta base pudo realizar su política de integración social, dándole a la democracia liberal de masas un consenso de la población que la legitimaba. Esta base económica se desvanece cuando el efecto de expulsión por los mercados llega a los centros. Los sistemas de seguridad social habían sido diseñados para una sociedad en la que el desempleo era un fenómeno marginal. Cuando ese desempleo sube, sin ninguna perspectiva de bajar de nuevo en un plazo previsible, el capitalismo choca con la seguridad social que le había asegurado su legitimidad por varios decenios.

Por esta razón, la crisis del desarrollismo latinoamericano, el derrumbe del socialismo y la crisis del capitalismo de reformas, coinciden tanto en el tiempo como en las razones de su surgimiento. Eso lleva a una crisis del desarrollo que pone en cuestión de manera efectiva, todo aquello que desde siglos se había esperado como su resultado: la armonía entre el desarrollo humano y la maximización del crecimiento económico basado en el desarrollo técnico. El resultado, en cambio, era una dinámica económica que expulsa grandes partes de la población mundial, las que quedan como población excluida sin ninguna perspectiva de una posible integración futura. Si bien esta población excluida existe en los centros de desarrollo en menor cantidad, lo cierto es que ella aparece ahora en todas partes del mundo sin excepción. El sistema se cierra, a pesar de no dejar a nadie vivir fuera de él.

Emerge entonces un mundo caracterizado por el desarrollo desigual, del cual no hay escape. Desde los años setenta, este desarrollo desigual vuelve a aparecer dentro de los países desarrollados. Los países de nuevo desarrollo tampoco logran la integración económica de la totalidad de la población mediante el arrastre del crecimiento económico, aunque consigan industrializarse con industrias competitivas a nivel del mercado mundial, como ocurre con países asiáticos como Corea del Sur o Taiwán. Cuando se los llama "tigres", se atestigua con esta palabra el grado de excepcionalidad que tiene su desarrollo. No obstante, el número de países industrializados no aumenta ni siquiera con estas industrializaciones relativamente exitosas. Los países exsocialistas viven el derrumbe de sus industrias, y hasta países de desarrollo clásico, como Inglaterra, se mueven en dirección al

subdesarrollo. El propio desarrollo, como industrialización con competitividad en el mercado mundial, se ha estancado. Se está transformando en un gran enclave industrial inserto en un mundo caracterizado en su mayor parte por la expulsión y exclusión de la población. Todo el mundo está dominado, sin embargo la dominación no necesita a los dominados sino que los considera como sobrantes y los trata como tales. Este enclave industrial es altamente dinámico en sí, pero no muestra capacidad de extensión más allá de sus límites.

Ahora bien, se trata de una crisis a la que no corresponde una crisis del capital y del mercado. Los negocios van bien, la tasa de ganancia está subiendo. El carácter de la crisis ha cambiado en relación a las crisis cíclicas del siglo XIX. En éstas, el aumento de las tasas de ganancia coincidía con el aumento del empleo, y la crisis de la tasa de ganancia y su baja correspondía a una baja del empleo. El desempleo, y con él la pauperización, eran cíclicos. En la actualidad no ocurre eso. El desempleo y la pauperización crecen, no obstante la dinámica del mundo de los negocios y de la tasa de ganancia crecen también. Desde el punto de vista del capital no existe ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Pero las tasas de ganancia se incrementan, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una isla o en un archipiélago, una especie de enclave que se desarrolla tanto mejor cuanto peor le va a los otros. La destrucción de los seres humanos y de la naturaleza coincide con altas ganancias. Hoy es mucho más visible el hecho de que en el grado en que las tasas de ganancia suben, el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, produce ganancias más altas que cuidarlos. Las tasas de ganancia y la sobrevivencia de la humanidad entran cada vez más en una visible contradicción. El camino de la maximización de las ganancias resulta ser un camino a la muerte de la humanidad.

1.2. Los límites del crecimiento

Paralelamente aparece una crisis que pocos habían previsto unas décadas atrás. Se trata de la crisis del ambiente, que ahora empieza a amenazar la propia sobrevivencia de la humanidad entera. La tecnología y su uso mercantil resultan destructores de una naturaleza, cuya sobrevivencia es condición de la sobrevivencia humana.

Independientemente del problema del desarrollo desigual, aparecen límites del crecimiento. Mientras desde la década de los

sesenta se había hablado en los países del Tercer Mundo de la necesidad de medidas para asegurar el desarrollo que fueran más allá de la vigencia de la sociedad capitalista, aparecen ahora análisis preocupantes de la crisis ambiental. En 1972 se publica los *Limites del crecimiento*, del Club de Roma. Durante los años setenta el presidente Carter promueve en EE. UU. una evaluación del ambiente mundial, que desemboca en el informe *Global 2000*, que confirma la preocupación del Club de Roma. Sin embargo, resulta que posibles medidas para detener la destrucción ambiental podrían tener consecuencias profundas para el sistema económico.

Más allá de los límites de la política de desarrollo y de su incapacidad de asegurar un desarrollo tendencialmente igual entre las diferentes regiones de la tierra, la crisis del ambiente revela el límite implícito de cualquier desarrollo por crecimiento económico ilimitado, sea éste un desarrollo desigual o igual. El concepto de desarrollo ilimitado presupone una naturaleza infinita y sin límites. No obstante se descubre de nuevo que la tierra es redonda, y más redonda que nunca. El concepto del crecimiento económico ilimitado resulta un concepto pre-copernicano de una tierra extendida de forma infinita, en la cual tras la destrucción de un lugar uno se mueve a otro para destruirlo también, sin llegar nunca a un límite.

Pero la tierra es redonda, y por ende esta acción fragmentaria la destruye. Cada introducción de una nueva tecnología es calculada sobre un sector fragmentario de la naturaleza y sobre un segmento de la división social del trabajo. Desde el punto de vista de la empresa que actúa en el mercado, las repercusiones que tiene una tecnología sobre el conjunto, sea de la división social del trabajo, sea sobre el conjunto de la naturaleza, no interesan. Además, para la empresa es imposible tomar en cuenta estos efectos indirectos de su acción. La competencia la borraría.

Esta acción fragmentaria se vincula necesariamente con la orientación por criterios mercantiles, aunque no sea sólo el producto de estos criterios. Toda acción humana, mercantil o no, tiende a un comportamiento de este tipo. Sin embargo un sistema de mercados hace este comportamiento fragmentario, compulsivo. El mercado arrastra hacia él. El mecanismo competitivo lo impone porque, por un lado, promete ganancias mayores que cualquier otro comportamiento, y por el otro, amenaza con la expulsión del mercado de la empresa que no se oriente por la ganancia.

Con todo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza forman conjuntos interdependientes. Lo que hace una acción tecnológica en una parte, repercute en muchas e, indirectamente, en todas las partes. Pero, asimismo, lo que ocurre en otras partes se hace notar por interdependencia en el lugar de partida. El conjunto interdependiente resulta ser una red de causaciones

mutuas. Muchos de estos efectos son previsibles, y existe un trabajo científico constante para conocer mejor estas interdependencias. No obstante, el criterio mercantil induce, y muchas veces obliga, a no evitar tales efectos sino más bien a aprovecharlos. Eso lleva a constantes intervenciones (se trata de intervenciones de parte del mercado, cuyos efectos distorsiona) en estos conjuntos interdependientes, que hacen desaparecer elementos necesarios para la reproducción de los conjuntos. Cuanto más eso ocurre, el conjunto interdependiente más se restringe también y puede llegar hasta el colapso.

Es más fácil ver esto en relación a la naturaleza como conjunto interdependiente. En el acercamiento fragmentario se llega a grados de destrucción que amenazan la sobrevivencia del conjunto como un medio ambiente para la vida humana. La destrucción de los bosques, el hoyo de ozono, el envenenamiento del agua potable, muestran tendencias de este tipo. Ningún criterio de escasez del mercado anuncia que se está llegando a un límite de lo posible. Sólo el colapso podría mostrarlo, pero lo demostraría únicamente porque ya se hubiese pasado un punto de no retorno. Hasta que no se llegue al colapso, el comportamiento fragmentario sigue siendo el más rentable —desde el punto de vista mercantil— dentro de todos los comportamientos posibles. Antes del colapso el mercado aún florece, aunque las condiciones de vida ya hayan sido destruidas. El verde del dólar cubre el verde de la naturaleza, hasta que la muerte de la naturaleza lo haga palidecer.

Las destrucciones que ocurren aceleran el proceso de destrucción. Al intentar sobrepasar los efectos negativos resultantes, la acción fragmentaria busca de manera febril sustitutos del elemento natural dañado, y al hacerlo, se ciega frente a los problemas para agravarlos más aún. De allí que la velocidad destructora aumente más rápido que la propia producción de riquezas. Aparece la ley tendencial autodestructora —de la cual Marx había hablado— como producto del propio automatismo del mercado.

El automatismo del mercado y la aplicación fragmentaria de la técnica forman una unidad inseparable, que resulta destructora frente a los conjuntos interdependientes. Esta destrucción es necesariamente acumulativa, con la amenaza de pasar un punto de no retorno a partir del cual ya no hay salida. Aunque no se sepa con exactitud en qué momento se llega a este punto, se sabe que debe existir. El mercado resulta ser en efecto un mecanismo autodestructor, un monstruo, como aparece en la película *The Yellow Submarine*, que se devora a sí mismo.

1.3. El utopismo neoliberal

Lo que enfrentamos no es sólo una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la propia civilización occidental.

El socialismo soviético ha sido un intento de solucionar la crisis del capitalismo en el marco de la conservación de la civilización occidental. De hecho, ha sido una fuerte palanca para la extensión de la civilización occidental en el mundo, cubriendo espacios económicos tan grandes como la Unión Soviética y China, un espacio donde vive un tercio de la población mundial. El socialismo soviético ha sido civilización occidental en países en los que el capitalismo no había sido capaz de promover la modernización industrial. El colapso del socialismo soviético revela el hecho de que la crisis del capitalismo no es apenas del capitalismo, sino de la propia sociedad occidental. Al inscribirse ese socialismo en la tradición de la civilización occidental y de su modernidad, no pudo percibir cuál era en el fondo la crisis del capitalismo. Por tanto, no pudo ser la alternativa al capitalismo que pretendía ser, y reprodujo en su interior la misma crisis del capitalismo cuya solución había pretendido.

El colapso del socialismo soviético demuestra que éste no era la alternativa necesaria para responder a la crisis del capitalismo. La victoria del capitalismo, en cambio, muestra que la crisis de éste es la crisis de la civilización occidental. Es una victoria de Pirro, una victoria aparente en la que el vencedor resulta ser el derrotado. Superar la crisis del capitalismo, nos lleva a la necesidad de ir más allá de la civilización occidental y de su modernidad misma.

Esto revela también el límite de la crítica del capitalismo hecha por Marx. Esta crítica es casi íntegramente cierta, pero tiene a la vez un error que la caracteriza también en su integridad. Se trata de la convicción de Marx de que la civilización occidental es capaz de superar al capitalismo para realizarse en su integridad en la nueva sociedad socialista. Cuando resulta que se trata en efecto de una crisis de civilización, y no apenas de relaciones sociales de producción, la crítica de Marx al capitalismo vuelve con toda su fuerza original. No obstante, se transforma en una crítica de la propia civilización occidental. No pierde su vigencia, sino que la vuelve a tener. Pero la alternativa que resulta de ella, tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que se ha desarrollado por miles de años y que se ha impuesto sin misericordia al mundo entero. Ella

resulta ahora hueca, amenazando la existencia de la propia humanidad. Resulta ser la Bestia que es necesario atar.

Hoy se tiene mucha conciencia de que nos encontramos frente a una disyuntiva de este tipo³. Igualmente las muchas filosofías de la "post-modernidad" atestiguan el hecho, aunque su tendencia sea sobre todo a la desesperación, lo que las lleva a una especie de mística del suicidio colectivo de la humanidad. En efecto, al negar la posibilidad de alternativas a la civilización occidental con su utopía de la armonía entre el progreso técnico y el progreso humano, el suicidio colectivo es lo único que queda.

La sociedad burguesa se cerró frente a esta disyuntiva. Celebró el derrumbe del socialismo soviético como su victoria final, incluso como el fin de la historia. Sin embargo, la propia legitimidad de esta sociedad burguesa está hoy en juego. Al cerrarse a la discusión de alternativas, ella se tiene que cerrar su propia capacidad de pensar su futuro y el futuro de la humanidad. Tiene que dejar de analizar las realidades para refugiarse en la afirmación ciega de principios puros.

Solamente esta situación puede explicar por qué en el grado en el cual la crisis aumentaba y la disyuntiva resultaba visible, la sociedad burguesa se definía por una teoría económica como el pensamiento neoliberal. Para poder continuar, la sociedad burguesa tiene que negar la realidad. Los grandes problemas del mundo actual —la exclusión de la mayoría de la población mundial y de la naturaleza, ambas por la ciega maximización del crecimiento económico— deben ser expulsados del pensamiento teórico para que no haya cuestionamiento del sistema. Lo que se expulsa en la tierra, es expulsado también en el cielo de esta teoría.

Luego, la teoría económica neoliberal no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta en la que los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas. Se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ella, sino sólo inclinaciones psicológicas hacia ella. Con eso la realidad se desvanece, de modo que el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora que calcula maximizaciones de las ganancias. El mundo rodante es un objeto de cálculo, hacia el cual siente inclinaciones sin necesitar de él.

3. Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica). Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

Este sujeto-billetera con mente de calculadora se imagina que existirá aunque este mundo no exista. Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de este mundo y que gime por volver a su estado puro. Es un *homo economicus*.

Se trata de manera visible de una secularización del alma medieval, que mantiene sus características esenciales. El alma eterna con inclinaciones hacia el mundo sensual con sus amenazas para su salud eterna, se ha transformado en una billetera calculante, amenazada por una realidad que podría exigir el respeto de sus necesidades. El alma medieval se escapaba de la realidad mirándola *sub specie aeternitatis*. El sujeto-billetera se escapa mirando al mundo *sub specie competencia perfectae*. La competencia perfecta es su cielo de almas puras, inmunes a la amenaza de las necesidades, y libres para elegir según sus inclinaciones psicológicas⁴.

De esta visión del mundo neoliberal surge su concepto de eficiencia. También ella está desprovista de cualquier connotación real. Según este concepto, una acción es eficiente si la ganancia que deja es maximada. Es en sí tautológico. El mercado es eficiente si es libre. La eficiencia del mercado se mide por el mercado. Los efectos sobre la realidad no son considerados. Por tanto, la acción humana es eficiente si el mercado es total. Los efectos destructores del mercado total sobre los seres humanos y la naturaleza, están excluidos del juicio. La consideración teórica de estos efectos es excluida en nombre de una metodología que denuncia cualquier llamado al respeto por las necesidades, sea de los seres humanos, sea de la naturaleza, como "juicio de valor" que la ciencia pretendidamente no debe hacer. La consiguiente fragmentación de la eficiencia se transforma en una medida formal del avance hacia la catástrofe de la humanidad, y cada paso adelante es celebrado como un paso hacia la eficiencia. Todos se hallan sentados sobre una rama de un árbol, serruchándola. El más eficiente caerá primero, y todos celebrarán su eficiencia.

De esto resulta una de las utopías más nefastas del siglo XX, tan rico en movimientos destructores en nombre de las utopías. Ella opera a partir de una dialéctica maldita, en la que se sostiene, por la magia del mercado, un resultado contrario a todos los actos

4. Sin embargo, este orden sigue siendo imperfecto en este mundo. Las necesidades amenazan a la libertad. Dice un autor muy cercano a este neoliberalismo: "Tiene que tomar en cuenta asimismo aquellos de sus necesidades e ideales que pueden ser considerados sólo en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atravesará a suponer que el poder estatal sea responsable por el bien vivir de sus súbditos. Pero hay que esperar de él que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, intentando aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro". Albert, Hans: *Traktat über rationale Praxis* (Tratado sobre la praxis racional). Tübingen, Mohr, 1978, pág. 158.

efectivamente realizados. Eso parte de una magia central según la cual cualquier acción fragmentaria en el mercado, produce de forma automática un efecto armónico sobre la realidad. Una mano invisible —una providencia del mercado— hace que el cálculo fragmentario de la maximización de las ganancias resulte en la armonía de la promoción del bien común. Cuanto más la acción en el mercado se oriente de manera fragmentaria por el interés propio, más seguro es que sus efectos no-intencionales promuevan el interés de todos. El mercado es una *societas perfecta* que logra su perfección por su totalización. La tesis proviene de Adam Smith, y ha acompañado el pensamiento económico burgués hasta hoy. No obstante, el pensamiento neoliberal le da un significado extremo nunca visto antes. Sabiendo que la teoría neoliberal hace abstracción de la realidad para deducir simples principios abstractos de aplicación dogmática, sostiene por medio de esta “dialéctica maldita” el efecto contrario: la realidad es mejor respetada si ni siquiera se la toma en cuenta. El cielo de la competencia perfecta aplasta ahora cualquier paso concreto en defensa de la realidad, que solamente se puede respetar dominando o relativizando las tendencias destructoras del mercado. El cielo de la competencia perfecta esconde al infierno que se produce en su nombre.

Esta utopía del cielo de la competencia perfecta es transformada en una promesa vacía de futuro, en nombre de la cual cada paso destructivo del sistema es celebrado como un paso inevitable hacia un futuro mejor. No hay inhumanidad que no se pueda cometer bajo la protección de este escudo utopista.

Todos los pasos de la globalización del mercado y del desmantelamiento de cualquier correctivo a sus imperfecciones, son presentados ahora como pasos hacia el futuro brillante por venir. Por eso surge una utopía que no inspira acciones para su concreción. Al contrario, justifica la supresión de cualquier paso concreto para acercarse a ella. De allí que sea una “dialéctica maldita” mediante la cual se promete un futuro, que se pretende realizar por la destrucción de todos los puentes posibles para un camino hacia el futuro.

Esta utopización aparece en varios niveles. El argumento neoliberal procede siempre *sub specie competenciae perfectae*, operando por medio de una simple deducción de principios. Cuando habla del desempleo, parte de esta competencia perfecta. Si hubiera competencia perfecta, habría pleno empleo. Busca por consiguiente las trabas al mercado que originan el desempleo, al impedir al mercado totalizarse hacia su perfección. Las razones las encuentra en el salario mínimo, la existencia de sindicatos obreros y en el Estado, que tolera estos “monopolios” del mercado. Luego, borrando esas limitaciones del mercado, habrá pleno empleo. Frente a la miseria y la pauperización, el argumento se repite. Si el

mercado fuera perfecto, no habría pauperización. Por ende, se deduce que existen trabas para la totalización del mercado hacia la perfección. El neoliberal las encuentra en los impuestos progresivos y, en general, en la política de redistribución de ingresos. Por lo tanto, para que no haya más pauperización hay que eliminar la política de redistribución de ingresos y fomentar los ingresos altos. No puede sorprender que el neoliberal encuentre las razones de la destrucción del ambiente precisamente en la política para protegerlo. Si no hubiese ninguna protección del medio, entregándolo sin límites a las fuerzas del mercado, no habría destrucción de la naturaleza. Durante la rebelión de Los Angeles en 1992, un funcionario del gobierno en Washington declaró en público que la causa de ella había que buscarla en las políticas de bienestar público del decenio de los setenta, llevadas a cabo por el gobierno demócrata. Del mismo modo se culpará por el crecimiento poblacional a los servicios públicos de salud.

De esta manera, la utopía neoliberal del bienestar es prometida como producto de la eliminación del salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del ambiente, los programas sociales y el servicio público de salud. Es la utopía de la sociedad perfecta del mercado total, que anuncia la destrucción como el camino realista de la construcción. Para la sociedad humana es como una bomba atómica. La anuncian como los fundamentalistas cristianos de EE. UU. anuncian la guerra atómica, es decir, como la antesala de la segunda venida de Cristo. Es la mística del extremismo: cuanto peor, mejor.

Como toda sociedad perfecta, también al mercado total los neoliberales lo ven luchando maniqueamente contra un reino del mal. Este lo ven en la utopía que promueve medidas como el salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del medio, los programas sociales y el servicio público de salud. Las fuerzas del mal son las que promueven todo eso. A partir de su destrucción, anuncia su utopía antiutópica de la sociedad perfecta del mercado total.

Por esta razón, el pensamiento neoliberal jamás habla de la competencia perfecta como su utopía. Sostiene que se trata de realismo pleno. Imputa la utopía a aquellos que se preocupan del respeto a la vida humana y a la naturaleza, y que quieren medidas concretas que lo garanticen. Por medio del reproche de utopía, el pensamiento neoliberal los demoniza. Luego, insiste de modo constante en que quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. Toda demanda de respeto por la vida es denunciada así como demoniaca, como luciférica⁵. De esta construcción del reino

5. No obstante, esta meta de vivir de manera digna es una alternativa posible solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa,

del mal surge entonces la brillante utopía neoliberal de la sociedad perfecta del mercado total. Es, como Reagan solía decir, “la ciudad que brilla sobre las colinas”, el milenio en nombre del cual se aplasta al mundo. Escondida detrás de su antiutopismo, surge aquella utopía que encubre los infiernos que se producen en la tierra.

Como resultado, la modernidad se devora a sí misma. Celebra los pasos de destrucción como la salida del peligro. Detrás de la postura neoliberal aparece —como su cara verdadera— la mística del suicidio colectivo de la humanidad. Lo post-moderno hoy es una gran fascinación por esta mística. Celebra, con el neoliberalismo, la fiesta que en la Edad Media se celebraba después del estallido de alguna peste. En esta fiesta todos bailaban hasta que la peste los hacía caer muertos.

1.4. La guerra de palabras

La dialéctica maldita desemboca en lo que Orwell llama el *newspeech* (el nuevo hablar), que transforma el significado de toda palabra en su contrario: la paz es guerra, la guerra es paz; el amor es odio, el odio es amor.

De esta forma, cualquier lenguaje humanista o crítico es destruido. Se realiza una constante subversión de los sentidos por parte del poder. Hoy, las palabras claves de los movimientos populares opositores de las décadas de los cincuenta y los sesenta han sido transformadas en palabras claves de aquellos que —a sangre y fuego— los destruyeron.

Estas palabras claves son: privilegios, reformas, cambio de estructuras, Nuevo Orden Mundial y transición hacia una sociedad

niego al ser humano la posibilidad de poder vivir con dignidad. De esta modo le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto sin ningún contenido—. Claro está: seres humanos que han sido hechos superfluos, y que como consecuencia ellos mismos se consideran superfluos, ya no tienen dignidad humana; millares de declaraciones no cambiarán èste hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada. Esto explica el notable nombre que se usa para los movimientos de liberación en el mundo occidental: “¡cáncer!”. No recuerdo un solo movimiento de liberación que, tanto en Washington como en Europa, no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la que el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue en referencia al Frente Sandinista de Nicaragua. Sin embargo, igual ocurrió en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, en el de Indonesia, en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Ella se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

renovada. El discurso crítico del decenio de los sesenta se estructuraba por medio de estos referentes centrales. Con la represión militar y policial de los movimientos populares vino la propia expropiación de su lenguaje. Hoy, el discurso antipopular y opresor se estructura alrededor de estas mismas palabras para no dejar rastro de lo que le ha antecedido.

En el discurso popular se hablaba de minorías con *privilegios* que marginaban a la población. Por democracia se entendía superar estos privilegios para llegar a una situación de acceso de todos a la salud, la educación, la vivienda y una distribución de la renta que permitiera a cada uno vivir una vida digna. Para eso se necesitaban *reformas*, que en conjunto producirían un *cambio de estructuras*. Las sociedades que iniciaban estos cambios se consideraban sociedades en un *período de transición*. No obstante, lograr las metas del cambio suponía cambios también a nivel del orden económico mundial. A partir de eso se hablaba del necesario *Nuevo Orden Mundial*.

La ola neoliberal que siguió al golpe militar chileno, empezó a atacar cada una de estas palabras claves para invertirlas y obtener un discurso análogo, pero de signo contrario. El discurso popular hablaba de *privilegios* en relación a una situación en la que solamente algunos, que podían pagarlos, tenían acceso a servicios básicos como salud, educación, etc. El discurso neoliberal habla ahora de privilegios en relación a una situación en la que se tiene acceso a tales servicios, aunque no se los pueda pagar. Aquella persona que recibe salud o educación sin poder pagarla, es ahora la privilegiada. El privilegiado, mirado desde la perspectiva neoliberal, es el pobre en cuanto tiene un mínimo que le brinda alguna acción solidaria. Por ende, el FMI, junto con los neoliberales, inicia una campaña contra los privilegios. Es la democracia que se impone ahora en América Latina desde EE. UU.: una democracia "sin privilegios", lo que significa una democracia en la cual los pueblos ya no tienen ningún poder.

Como resultado de las reformas de los años cincuenta y sesenta, se brindaron algunos servicios a las capas populares de bajo ingreso. Estos logros son ahora combatidos en nombre de la lucha contra los privilegios. La ola neoliberal exige retroceder y disolver lo más posible estos logros. Se trata sobre todo de la política de privatización de las actividades públicas. Estas actividades son el resultado de las reformas realizadas en aquellos años. Ahora se las revierte. Este proceso de anulación de las reformas, los neoliberales lo llaman *reforma*. Esto es, la palabra reforma recibe el significado de anulación y reversión de todas las reformas. En la dicción neoliberal, el pasaje del capitalismo reformista al capitalismo salvaje se llama reformas.

A partir de esta inversión de la palabra reforma, se concibe la respuesta al necesario cambio de estructuras que los movimientos

populares exigían. Este cambio los neoliberales lo enfocan en su sentido contrario y lo llaman *ajuste estructural*. Este designa la reversión de las reformas como una transformación total del sistema económico y social. Luego, se hablará asimismo de economías en transición. A finales del decenio de los setenta el Banco Mundial publicó un informe sobre Chile con el título: "Chile, una *economía en transición*". Esa fue exactamente la palabra con la que el gobierno de la Unidad Popular, en los años 1970-1973, designó su período de gobierno. Y cuando esta ola de reformulación del capitalismo hacia el capitalismo salvaje se siente en la cima del poder —eso ocurre cuando tiene el poder de destruir un país como Irak, con la aclamación del mundo entero— anuncia un *Nuevo Orden Mundial*. Los movimientos populares habían pedido un Nuevo Orden en los años sesenta, entendiéndolo por éste un orden de integración de todos los pueblos del mundo. Ahora el Nuevo Orden Mundial se anuncia con signos contrarios: el orden del sometimiento absoluto de los pueblos a un único poder.

El que no haya privilegios se transforma en la bandera de los privilegiados, quienes ahora destruyen cualquier resistencia.

De esta manera, la eliminación de los salarios mínimos y de la política de empleo, el cobro de la deuda externa, el debilitamiento de las organizaciones populares, la anulación de la protección del ambiente, son presentados ahora como la forma "realista" de ayudar a los pobres. En EE. UU. incluso aparecen libros que hablan de la "opción preferencial por los pobres" en nombre de estos programas neoliberales⁶. Ejercer la opción por los pobres en términos "realistas" parece ser entonces la verdadera intención de la política actual del FMI y del Banco Mundial. La paz es guerra, la guerra es paz. Intencionalmente se produce la confusión de las lenguas.

Se produce la noche en la cual todos los gatos son grises. Todos están en contra de los privilegios, todos quieren reformas y un cambio de estructuras. Todos también están a favor de la opción preferencial por los pobres. Pero de esta noche sale un rayo desde el poder. En nombre del realismo y de su *Realpolitik*, el poder declara a todos los que mantienen el significado concreto de estas palabras "utopistas", a quienes declara la guerra para salvar "realistamente" a los pobres. Ellos son declarados promotores de un cielo en la tierra, que sólo producirá el infierno en la tierra⁷.

6. Ver, por ejemplo, Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor* (Opción preferencial. Una estrategia cristiana y neoliberal por los pobres de América Latina). Gran Rapids (Michigan), 1992.

7. Cuando Popper nos dice: "La hubris que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden

Sosteniendo querer salvarlos, se declara la guerra en contra de los pobres. La dialéctica maldita termina en el nihilismo consumado.

2. ¿Más allá de la modernidad?

La modernidad desemboca en un carrusel autodestructivo. La política neoliberal no hace otra cosa que impulsar la velocidad vertiginosa con la que este carrusel se mueve. Se trata de un carrusel de la muerte.

Tiene dos motores que le imprimen su velocidad. Por un lado, un crecimiento económico propiciado por la gran industria moderna que, en el marco del cálculo fragmentario de un mercado total, lleva a la expulsión de grandes partes de la población a las que no les queda perspectiva de esperanza alguna. La expulsión y consiguiente exclusión de la población lleva a una expulsión, exclusión y destrucción de la naturaleza. El otro motor opera desde el polo de los excluidos. Dada su situación desesperada, y provocadas por ella, desarrollan estrategias desesperadas de sobrevivencia en la misma dirección en la que se conduce el crecimiento económico. Esta estrategia fragmentaria de sobrevivencia también amenaza a la naturaleza, que por el otro lado es destruida por las empresas en su afán de maximizar su crecimiento. El mismo crecimiento exagerado de la población mundial es hoy el resultado de estas estrategias desesperadas de sobrevivencia. Así, todo el conjunto social se subvierte y produce el presente estado de anomia generalizada. La droga y el crimen no son sino epifenómenos de este proceso de destrucción mutua. Por otra parte, las migraciones incontenibles desde el Tercer Mundo hacia el mundo desarrollado, promovidas por los excluidos de la tierra

realizar unos hombres con otros" (Popper, Karl: *Das Elend des Historicismus* (La miseria del historicismo). Tübingen, Vorwort, 1974, pág. VIII), él mismo constituye esta dialéctica maldita. Cuando toda utopía es considerada propulsora del infierno en la tierra, se constituye el infierno de la tierra. Es el infierno de Dante: ¡Ay!, quien entre allí, que deje toda esperanza. Este infierno es el utopismo de la sociedad perfecta. Para no apuntar al cielo con los ojos cerrados, marchan al infierno con los ojos abiertos.

Este infierno en la tierra, como el nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media muchas veces se pintaban cuadros del infierno, que no eran más que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infierno. En esta imaginación del infierno, los condenados eran torturados y maltratados. Los maltrataban los diablos. Pero a los diablos no los maltrataba nadie; andaban con una sonrisa pegada en la cara como una piedra. Estos diablos que hacían el infierno, creían estar en el cielo. Les iba bien, nadie los trataba mal, y ellos trataban mal a los demás.

y que subvierten los sistemas sociales existentes allá, demuestran que cada vez más vivimos en un solo mundo cuya sobrevivencia es el problema de todos.

Esta parece ser la vorágine en la cual ha desembocado la modernidad. Ella engloba el mundo entero con el destino de subvertir en un tiempo hoy previsible las condiciones de sobrevivencia de la humanidad, tal como las conocemos. Las armas modernas son más bien instrumentos para hacer más corto el viaje, pero no son el origen de la amenaza. La sociedad moderna, aunque no use estas armas, viaja al abismo. Se trata de una máquina institucional compuesta por seres humanos, que frente a cada uno de ellos tiene un carácter compulsivo. Al calcular cada uno su salvación, recurre a medios que mantienen —no-intencionalmente— la máquina andando⁸. Aparece entonces la racionalidad neoliberal delirante, que Kindleberger propaga con las palabras siguientes: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"⁹.

Se requiere una alternativa. La razón de la necesidad de una alternativa no es un simple deseo romántico ni una simple aplicación de una ética derivada de algún Sinaí. Emerge como una necesidad en el momento en el que nos decidimos a asegurar la vida futura de nuestros propios hijos. Presupone el rechazo a volvernos locos también.

No obstante, la sociedad moderna —en la actualidad toda sociedad moderna es burguesa— se lanza a destruir cualquier intento de buscar alternativas. Se despoja de la cabeza para ponerse mejor el casco: el casco de las dictaduras de la Seguridad Nacional, que hoy penetran en los mismos centros del mundo desarrollado subvirtiendo sus democracias. Se lanza a pique en el sagrado sepulcro de sus mercados totales. Todo lo transforma en una mascarada de su mística del suicidio colectivo de la humanidad.

8. Bush, en la cumbre de la Tierra en Rio de Janeiro (Conferencia de la ONU sobre Ambiente y Desarrollo), hace su propio cálculo en nombre de EE. UU.: "La protección ecológica y una economía en crecimiento son inseparables. Es contraproducente promover una a expensas de la otra... Durante los últimos 50 años, Estados Unidos ha sido el gran motor del crecimiento económico mundial y va a permanecer de esta manera'.

Argumentando que una economía estadounidense fuerte es vital para el mundo y esencial para un medio sano, el Presidente planteó: 'Las naciones que luchan por cumplir con la mayor parte de las necesidades elementales de sus pueblos pueden gastar poco para proteger el ambiente'. *La Nación* (San José), 12. VI. 1992. En este mismo sentido usa el mito del progreso técnico: "Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología", según Mohamed Larbi Bouguerra: "Au service des peuples ou d'un impérialisme écologique", en *Le Monde Diplomatique*, Mayo 1992, pág. 9.

9. Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, pág. 134. La frase citada aparece en el centro de la película *Exterminator II*.

Una alternativa no puede aparecer sino a partir de una afirmación de la vida frente a esta celebración de la muerte. Pero esa afirmación de la vida no puede ser tampoco una simple declaración romántica y una reducción de todo al amor a las flores. Ella impone una reformulación de la civilización occidental que implique su superación. Tiene que reconstituirla a partir de la vida de todos aquellos que han sido excluidos de la vida por esta misma civilización. La afirmación de la vida, si no quiere ser una simple fraseología, tiene que partir necesariamente de la afirmación de la vida de los excluidos que han sido expulsados por la modernidad de sus posibilidades de vivir: los seres humanos y la naturaleza ¹⁰. Es el único imperativo categórico cuya afirmación puede parar el holocausto que nos amenaza. Sin embargo, sólo lo podrá hacer si se traduce en una transformación de la sociedad, su cultura y sus instituciones, que haga posible una sociedad que sostenga la vida de todos ¹¹.

Se trata de una afirmación de valores. Pero estos valores no se pueden denunciar de la manera en la que en la tradición de Max Weber se ha denunciado a todos los juicios de valores. Son valores sin los cuales no se puede vivir. Son exigencias mostrables que resultan del hecho de que la humanidad quiere asegurar su propia sobrevivencia hoy, y en el futuro. Aparecen a partir del propio análisis científico, sin que haya ningún Sinaí externo desde el que sean pronunciados. Al hacerse la tierra cada vez más redonda e interdependiente, el asesinato resulta ser un suicidio. Si no queremos ser suicidas, tenemos que dejar de ser asesinos ¹². No obstante, no podemos dejar de serlo sin afirmar precisamente toda la vida a partir de la afirmación de la vida de los excluidos. El

10. Ver Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI, 1991.

11. Marx reformula el imperativo categórico en este sentido, aunque sin mencionar todavía a la naturaleza: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Ver Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pág. 230.

12. Lévinas discute este problema a partir de la traducción del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tenían aquí grandes dificultades con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? A diferencia de la traducción mencionada, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno está a favor de separar la última palabra del verso hebreo, *kamokha*, del comienzo del verso, entonces se puede leer todo también de manera muy diferente: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo lo eres'; 'este amor al prójimo es, lo que tú eres'". Lévinas, Emmanuel: *De dieu qui vient à l'idée* (Del Dios que viene a la idea). Paris, 1986, pág. 144.

expulsado, el excluido, la naturaleza devastada, el pobre, son el lugar desde donde se revela Dios. Si no se acepta esta revelación, no hay vida posible en el planeta. Esto no es la ética, sino la raíz de toda ética posible. Y esta raíz es demostrable de modo científico, no es uno de los tan despreciados juicios de valor de las teorías burguesas de la ciencia¹³.

Pero ello implica una postura moral: la víctima es inocente, el victimario es el culpable.

2.1. ¿Alternativas?

La economía neoliberal, con su principismo deductivo, hace de la competitividad en los mercados su máximo y único criterio. A partir de él condena a la muerte y se desentiende de la suerte de los expulsados y marginados, al igual que de la naturaleza. La competitividad condiciona el proceso de crecimiento, y éste se transforma en su expresión. Tener crecimiento, comprueba la competitividad. Asegurado el libre comercio, nadie puede comprar o vender sino a condición de la competitividad.

Sin embargo, cada vez menos la competitividad y el crecimiento correspondiente aseguran la inclusión de todos en el proceso económico. No tienen un arrastre que implique trabajo e ingresos mínimos asegurados para todos. Cuanto más aumenta la complejidad tecnológica, más son excluidas las economías atrasadas de la posibilidad de alcanzar este nivel. Y siempre más las condiciones del ambiente restringen la posibilidad de participar en la carrera del crecimiento.

De esta forma, la economía neoliberal subvierte la vida humana y la de la naturaleza. Olvida que un trabajo que *no* produce en competitividad, sigue siendo un trabajo; y que un producto producido en condiciones *no* competitivas, sigue siendo un valor de uso. El trigo producido *no*-competitivamente también alimenta, y un abrigo *no*-competitivo también calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, se requiere producir en condiciones *no*-competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí.

13. Lyotard rechaza de manera enfática cualquier posibilidad de tal opción por los excluidos: "El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad". Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 112s. Esta postmodernidad no es más que un camuflaje de la eternización de la modernidad.

Esto no es una vuelta al desarrollismo, porque éste, a pesar de todo, suponía un crecimiento económico capaz de arrastrar a toda la fuerza de trabajo para sustentar así su Estado de bienestar. Esta ilusión se perdió. Tanto por la imposibilidad de alcanzar el nivel tecnológico de los países industrializados, como en razón de la limitación de los recursos naturales, ya no es posible soñar con este tipo de solución ¹⁴.

No podemos indicar más que algunas líneas según las cuales hay que pensar una posible salida. Se necesita:

1. relativizar el rol de la competitividad;
2. crear espacios de desarrollo en los que el empleo y la distribución adecuada de los ingresos no se espere más de un efecto indirecto del crecimiento económico;
3. integrar el crecimiento económico con la naturaleza.

Los espacios económicos capaces de solucionar esta tarea imponen un nuevo tipo de integración económica que ni la Comunidad Europea, ni la integración económica desarrollista, y menos la actual integración por zonas de libre comercio, han experimentado. En todo caso, se trata de una tarea de sobrevivencia de la humanidad.

2.2. La utopía y el arte de lo posible

Hoy, cualquier alternativa es imposible. Eso es así porque hay poderes capaces de destruirlas, y decididos a hacerlo. Por tanto, si

14. Estas afirmaciones son muy afines con el informe del Club de Roma de 1991, titulado: *La revolución global* (The First Global Revolution). El informe insiste en que: "Es evidente que los problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si éstos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de distribución. Además, aquellos problemas donde se trata de energía, ambiente, investigación básica o el trato equivalente (*fairness*), no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. Estos problemas sólo pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal...

Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos...

...el concepto [de una economía sostenible a largo plazo] es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podrá resultar de una economía mundial que confía de forma exclusiva en las fuerzas del mercado, aunque éstas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad innovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo". Citado según la edición alemana, con traducción del autor. "Die globale Revolution". Bericht des Club of Rome, 1991, en *Spiegel Spezial* (Hamburg), 1991.

orientamos un proyecto de liberación según estos criterios de poder, no se puede hacer nada. En efecto, no hay alternativa. Existen ejemplos claros. La Unidad Popular en Chile, fue derrocada; el Frente Sandinista en Nicaragua, cayó como resultado de una guerra sangrienta desatada por el imperio y por un bloqueo económico indiscriminado. Cuba trata todavía de seguir existiendo, con todo desde hace más de treinta años vive un estado de sitio impuesto por el imperio, que nunca ha sido tan apremiante como lo es en la actualidad.

Cualquier proyecto de liberación se enfrenta hoy a esta imposibilidad. Si la política, como el arte de lo posible, fuera la adaptación a este tipo de imposibilidades, excluiría la búsqueda y realización de alternativas. Sería un simple saber oportunista, como en gran parte de América Latina efectivamente lo es. No obstante, la política es realismo, y el realismo es hacer posible lo imposible. Por eso es arte. Es dar cuenta de las posibilidades abiertas para hacer posible lo imposible, y para realizarlo. Para que la política sea realista no debe ser *Realpolitik*¹⁵, sino transformación de la realidad.

Lo anterior muestra que cualquier política está necesariamente enfrentada a la problemática de lo imposible. Como *Realpolitik* constata imposibilidades, para imponerlas o para adaptarse a ellas. Es *Realpolitik* del imperio dominante y de sus súbditos. Como realismo en política, transforma imposibilidades en posibilidades. En este sentido persigue un proyecto político, y su perspectiva es la liberación. Pero esta política choca asimismo con imposibilidades que ninguna acción humana puede transformar en posibilidades. Se enfrenta por consiguiente a lo utópico.

Bajo el punto de vista del realismo en política, lo utópico describe aquellas metas que no se podrían realizar siquiera con el acuerdo unánime de toda la humanidad. Se trata por ende de un imposible más allá de la acción humana como tal, que ninguna política puede hacer posible, sea ella como sea. Se trata de metas que trascienden la realidad humana como realidad quebrantada y contingente, como condición humana. Parte de la sabiduría en política es discernir a tiempo aquellas metas de imposibilidad trascendental, porque ninguna teoría empírica las puede deducir. Se trata de metas coherentes y hasta deseables, que sin embargo escapan a la acción, de manera que el intento de realizarlas destruye las posibilidades de alcanzarlas. Son metas de la plenitud humana que contienen los valores humanos en su estado puro y definitivo.

15. Desde Bismarck se habla de *Realpolitik*, y en especial Kissinger se sentía fascinado por ella. Es la imposición, por parte del poder dominante —a sangre y fuego—, de los límites a cualquier política de alternativas, de parte de los otros, para que se ajusten a las posibilidades que el poder deja abiertas.

La imposibilidad que la política transforma en algo posible es de otro tipo. No es utópica, sino que es algo que aún no existe pero que puede existir. Mientras lo utópico se define por metas que ni siquiera con un acuerdo unánime de toda la humanidad pueden ser hechas posibles, el proyecto político se refiere precisamente a aquellas metas que pueden ser posibles, si todos llegan al acuerdo de hacerlas posibles. Su imposibilidad se debe a la interposición de un poder dominante que no admite la realización de tales metas o proyectos, y que usa su poder para impedirlo. Esta posición del poder dominante, y el sometimiento a él, se llama *Realpolitik*.

La *Realpolitik* actúa en nombre de utopías, y las utiliza para bloquear cualquier alternativa que podría surgir frente al poder dominante. El utopismo del pensamiento neoliberal actual es de manera visible la referencia de legitimación de la *Realpolitik* del imperio. Cuando Reagan llama a EE. UU. "la ciudad que brilla en la cima de la colina", le confiere a este utopismo el brillo mítico-religioso del milenio logrado. Es una reivindicación del poder absoluto, que sostiene su legitimidad en forma utópica. La relación con la utopía es en este caso necesariamente la de la "dialéctica maldita". Usos análogos de la utopía los encontramos en el nazismo con su respectivo *Reich milenario* o *Tercer Reich*, lo mismo que en el uso de la utopía del comunismo por parte de Stalin. De modo irremediable aparece la misma "dialéctica maldita". La *Realpolitik* es utopismo. Por eso se enfrenta siempre a su respectivo "Reino del Mal", presentándose a sí misma como *societas perfecta*. Como sociedad perfecta, por supuesto sostiene que ningún cambio es ya necesario, dado que todo destino humano se halla incluido en la perpetuación de esta *societas perfecta*. Es el "fin de la historia", y siempre se ha presentado como tal. Tantos fines de la historia que ha habido, y siempre aparece uno nuevo. Pero ninguno lo es.

El realismo en política es la transformación de estas imposibilidades utopizadas en posibilidades. Es proyecto político, y por tanto, liberación de estas sociedades perfectas con sus utopismos respectivos. Por consiguiente es realista querer un mundo en el cual todos puedan vivir. Quienes destruyen este mundo son aquéllos que se niegan a un proyecto que haga posible que todos puedan vivir. Son aquéllos que pretenden hacer imposible este mundo en el cual todos puedan vivir.

Es cierto que también el realismo en política está expuesto constantemente al problema utópico. No se sabe, *a priori*, cuáles metas pueden resultar utópicas y cuáles no. No hay seguridad que pueda sustituir la necesaria sabiduría. No hay criterios técnicos. Donde se pretende sustituir la sabiduría política imprescindible, allí aparece la *Realpolitik* con su utopismo y su pretensión de algún fin de la historia.

Un realismo en política resulta justamente cuando se sabe discernir metas utópicas, de aquellas que son imposibles, que la política debe transformar en posibilidades. En este caso la utopía adquiere un significado diferente del que la *Realpolitik* le da. La *Realpolitik* la da por asegurada, tanto para el presente como para el futuro. Habla mucho de la contingencia del mundo y de que el ser humano es pecador, pero cree tener en sus *societas perfecta* la palanca que le permite estar por completo por encima de esa contingencia. Ningún realismo político podría jamás sostener algo así. Para un realismo político la utopía se transforma en fuente de inspiración, en referencia del juicio, en reflexión del sentido. Es algo que se hace presente mediante la acción política realista, sin pretender acercarse a su realización definitiva o calculadamente disponible. Es, como hoy se dice muchas veces usando una palabra de Kant, "idea regulativa" ¹⁶. Sólo así se puede asegurar que la utopía no vuelva a desembocar en una "dialéctica maldita", y que sea fuente de vida y de esperanza.

16. Ver sobre todo la ética del discurso de Apel y Habermas. Ver Apel, Karl-Ötto: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik" (¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Sobre la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía), en Voßkamp, Wilhelm (ed.): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (Investigaciones sobre la utopía. Estudios interdisciplinarios sobre la utopía en el tiempo moderno). Frankfurt, Suhrkamp, 1985, tres tomos, primer tomo.

Capítulo IV

¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay Alternativa para ella

Si preguntamos por alternativas para la —actual— economía de mercado, no podemos preguntar simplemente por alternativas al mercado como tal. Cualquier alternativa para la economía actual de mercado tiene que moverse dentro del marco de un sistema de mercados.

No se puede sustituir al mercado como tal por ninguna otra cosa. Igualmente, si preguntamos por alternativas para la economía planificada de los países del socialismo histórico, no deberíamos caer en la tentación de abolir la planificación económica como tal. Los intentos de tales soluciones totales por la abolición del problema mismo, sólo reproducen la crisis cuya solución se busca. El presidente Reagan decía en su campaña electoral de 1980: no tenemos problemas *con* el Estado; el problema *es* el Estado. No deberíamos contestar: no tenemos problemas con la economía de mercado; el mercado es el problema. En tal caso contestaríamos

con una simple inversión, y esta respuesta reproduce el problema cuya solución se pretende. Las sociedades socialistas históricas hicieron eso, y por ello entraron en crisis.

Cuando hoy preguntamos por alternativas, lo hacemos dentro de una economía de mercado que cada vez más ha transformado al mercado en la única instancia totalizante de las decisiones sociales. Las alternativas aparecen dentro de los mercados para oponerse a la lógica del mercado, que es la lógica del mercado total.

Si reaparece esta totalización, eso está vinculado de seguro con la actual globalización mundial del mercado. Para las empresas multinacionales que propagan la globalización, toda acción contestataria, y en especial la acción que se apoya en el Estado, constituye un obstáculo para la expansión del mercado. Es una distorsión del mercado que le quita eficiencia. Este es el motor de la tendencia hacia el mercado total, y hacia un Estado cuyo aparato de poder se concentra en la imposición del mercado total. El propio Estado tiende a transformarse en un Estado total, en cuanto tiene que imponer un mercado total.

Se trata de la economía del mercado total, que desde hace unos veinte años es ofrecida como alternativa al Estado social burgués intervencionista de las décadas de los cincuenta y los sesenta, y a los Estados o movimientos socialistas. En la actualidad se ha impuesto en muchos países del Tercer Mundo y en EE. UU., y crecientemente es empujado en Europa Occidental. La misma expresión mercado total fue acuñada por Henri Lepage, uno de los representantes más destacados del neoliberalismo en Francia¹.

En nombre de este mercado total se sostiene que no existe ninguna alternativa. El mercado total es presentado como la alternativa para el Estado social intervencionista, sin embargo afirma a la vez ser la única alternativa para la cual no existe ninguna otra. El pretende ser el "fin de la historia", la solución total de la historia; la sociedad que no conoce sino cambios cuantitativos, pero que ya no tiene historia². Sabemos lo que esto significa. Así hablan aquellos que han ganado una victoria absoluta, y que presentan su propio poder absoluto como el interés de todos los seres humanos³.

1. En Lepage, la palabra se refiere a las tendencias anarco-capitalistas que aparecen en el neoliberalismo actual, y en las cuales se incluye el propio Lepage. *Demain le capitalisme*. Paris, Librairie Général Française, 1978 (Lepage, Henri: *Mañana, el capitalismo*. Madrid, Alianza, 1979).

2. Fukuyama, Francis: "The End of History?", en *The National Interest-Summer*, october 1989. A eso contesta la "Historia sin fin", como novela y como película.

3. Los primeros que celebraron este tipo de "fin de la historia" fueron los partidarios de Stalin, cuando en 1934 realizaron su "congreso de la victoria". Nuestro mundo

En un sentido técnico, sabemos muy bien dónde habría que buscar las alternativas. Un Nuevo Orden Mundial de los mercados, un Nuevo Orden Mundial de las finanzas, aunque también un Nuevo Orden Mundial del ambiente, son necesidades obvias. No obstante, en cuanto se niega la legitimidad de cualquier alternativa en nombre de una totalización agresiva del mercado, tiene poco sentido hablar técnicamente de alternativas. Una alternativa es factible sólo si uno la busca. En cuanto nuestra sociedad niega la legitimidad de cualesquiera alternativas, y usa todo su poder para hacerlas imposibles, las alternativas son en realidad imposibles, por más que sean factibles en un sentido técnico. Pero no son imposibles como tales, sino que se las hace imposibles. Lo que resulta es una sociedad que destruye de forma violenta todo esfuerzo por realizar soluciones alternativas.

1. La sociedad para la cual no hay alternativa

¿Cuál es la sociedad que se legitima sosteniendo que no hay alternativa para ella?

En su libro *El hombre sin alternativa* (1959), Kolakowski habla de la sociedad staliniana como una sociedad que se legitima sosteniendo que no existe alternativa para ella. Kolakowski hablaba de la "condena a una sola alternativa"⁴.

Una sociedad que afirma que para ella no hay alternativa, solamente puede tener como su criterio de decisión la eficacia formal. Kolakowski reprocha eso al stalinismo, y cita uno de sus

burgués celebró su respectivo congreso de la victoria en 1989. El lenguaje de Reagan ya anunciaba este congreso de la victoria, cuando hablaba de EE. UU. como la "ciudad que brilla sobre las colinas", es decir, como el nuevo reino milenar. Esta ciudad fue descrita así en la Edad Media: "En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles... Porque en las tiendas se disfruta el triunfo de la victoria, pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: *Están llenos de gozo todos los que habitan en ti. Y en otra parte: su alegría será eterna. Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de compasión*". "Liber de deligendo Deo" (Libro sobre el amor a Dios), en *Obras completas de San Bernardo*. Madrid, BAC, 1983, No. 40, tomo I, pág. 359.

4. Dice sobre esta sociedad: "Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por ende, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro —por medio de frases generales hechas, referentes al realismo político y a la única alternativa a la cual, supuestamente, está condenado el mundo". Kolakowski, Leslek: *Der Mensch ohne Alternative* (El hombre sin alternativa). München, Piper, 1960, pág. 85, nota.

lemas de propaganda: "Combatan la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas". Según lo que aseveraban los stalinistas, para la economía socialista no había, y no podía haber, alternativa, porque era la economía que aseguraba las tasas más altas de crecimiento económico. Por tanto, la economía staliniana transformó la tasa de crecimiento económico en su criterio central de eficiencia formal, el cual fue considerado como el tribunal máximo que decidía sobre todos los valores humanos y éticos. En consecuencia, también había que luchar en contra de la tuberculosis, por cuanto ella frenaba la maximización de la tasa de crecimiento.

De esta forma se pueden derivar los valores éticos. Únicamente lo que es eficiente tiene valor, o lo tiene en potencia. Lo que no es eficiente, no es admisible en cuanto valor ético. Entonces, toda la ética se reduce a la enseñanza de la eficiencia formal que llega a ser el criterio ético supremo. Si se sigue un criterio de este tipo, es evidente que esta ética es la instancia suprema de legitimación de las relaciones sociales de producción. De esto se deduce que no puede haber alternativa para aquellas relaciones de producción que son consideradas como las más eficientes, y que están implicadas en el supremo criterio ético. Entre la ética y las relaciones de producción nunca puede aparecer la más mínima tensión. Se han identificado.

En nombre de las relaciones capitalistas de producción se procede de la misma forma. Por un lado, se sostiene que para ellas no hay alternativa. Por el otro, que son las más eficientes, que producen las tasas de crecimiento mayores. Por lo tanto, los valores que ellas determinan son los correctos, los más acertados y humanos. Su eficiencia formal se transforma en la ética dominante de hecho (*public choice*). Por ser la tasa de crecimiento de un mercado orientado por la maximización de ganancias mayor que todas las otras, la economía de mercado capitalista tiene razón, y, por consiguiente, no hay alternativa para ella.

El conflicto de los sistemas sociales que surge consecuentemente, decide entonces —y ha decidido— cuál sistema social puede vencer al otro. De eso se concluye: el sistema que ganó es aquél que afirma, con razón, que no hay alternativa para él, y que su eficiencia determina la ética que hay que seguir.

Cuando Kolakowski escribía sobre *El hombre sin alternativas*, el mundo occidental le seguía con entusiasmo. Pero, en realidad, éste no estaba de ninguna manera en contra de la "condena a una sola alternativa". Tampoco Kolakowski, por lo menos desde que vive en Inglaterra, ha recordado sus tesis. Lo que todos buscaban era el sistema social que, con razón, ejerza este chantaje de una sola alternativa. Querían decir que el sistema social de la economía de mercado es el único sistema para el cual no hay alternativa, y

que la economía stalinista no lo era. Por ende, sólo este sistema burgués puede hacer de manera legítima el chantaje con una única alternativa. Es el sistema que gana. ¿Quién tiene razón? ¡Quién gana! La tasa de crecimiento basada en el mercado, que sigue a la maximización de las ganancias, es la mayor. Luego, la economía de mercado es la única economía para la cual no existe alternativa.

El problema que se presentó con la economía staliniana, se presenta ahora con la economía capitalista de mercado. Del "Historia Mundial, Juicio Final" se pasó al "Mercado Mundial, Juicio Final". El mercado mundial como juicio final, juzgó sobre el socialismo. Juzga también sobre quién en su lugar será el primero, cuál es la escala de poder; juzga si hay que pagar las deudas o no; cuáles de nuestros valores no tienen valor y cuáles sí lo tienen; cuáles de los valores hay que aceptar y cuáles no. La tuberculosis o el cólera, son problemas si distorsionan el mercado mundial. Si no lo distorsionan, no son ningún problema. El canciller alemán Helmut Schmitt, era un verdadero predicador de este mercado mundial como juicio final. Establecía la diferencia entre las virtudes y los vicios por medio de este mercado como juicio final. Lo que estaba de acuerdo con el mercado, lo llamaba virtudes del mercado. Lo que distorsionaba al mercado, lo llamaba vicios del mercado. Para él, no había otras virtudes o vicios. Este mismo mercado ha sido también el juez sobre la guerra contra Irak, y sobre la justicia de esta guerra. El mercado mundial es la justicia. Quien se impone en el mercado mundial, está sentado a la derecha del juez del mundo; quien pierde, está a su izquierda, condenado a muerte. El nuevo orden mundial con su imperio de la ley, del cual hablaba el presidente Bush, no es más que eso: Mercado Mundial, Juicio Final.

De esta forma, el criterio formal de la eficiencia del mercado se transforma en el criterio supremo de los valores; y por consiguiente, también de todos los derechos humanos. El criterio mismo no es un valor, sino que dirige el mundo de los valores. En eso desemboca la llamada neutralidad de los valores de la ciencia burguesa. Se trata de una de las muchas palabras que llegan a ser transparentes, solamente si uno aclara el carácter orwelliano del lenguaje de nuestra sociedad.

Al juzgar a partir del criterio de la eficiencia, no puede haber alternativas. Cualquier alternativa sería ineficiente; en consecuencia, es condenada por este criterio central sobre los valores. Sería ineficiente, porque obstaculizaría el desarrollo de las fuerzas productivas.

2. Eficiencia formal y negación de las utopías

Por ende, de cualquier alternativa se dirá que es utópica. Sin embargo, dentro de la visión de las utopías a partir de la eficiencia formal eso significa que quieren hacer el cielo en la tierra, y que sólo producen el infierno. La utopía es vista como diabólica, de ahí que se demande un exorcismo para controlar a los demonios, tal como Popper lo hace de modo explícito. La respuesta es la misma que frente a Irak: el general Schwarzkopf y la Tormenta del Desierto.

Lo que durante la guerra contra Irak se hizo con los movimientos de paz, se hace con todas las exigencias de alternativas. Un secretario general de la democracia cristiana alemana, dijo hace años que la culpa de Auschwitz la tenían los pacifistas. Este mismo reproche se retomó durante la guerra contra Irak, cuando se sostuvo que los movimientos de paz estaban buscando una segunda solución final (*Endlösung*) para el pueblo judío. Pero no se trata apenas del movimiento de paz, que quería una alternativa para la guerra de Irak. Del mismo modo se trata a cualquier movimiento que pide alternativas. Desde el punto de vista del criterio de la eficiencia formal, no hay alternativa para nada que sea empujado en nombre de este criterio.

De esta forma se contraponen el criterio de la eficiencia formal, por un lado, y los derechos humanos, por el otro. Estos mismos derechos son destruidos pues ya no se los respeta en cuanto tales, sino que reciben su validez en el grado en que aportan o no a la eficiencia. Si el criterio de la eficiencia formal domina sobre todos los valores, la relación con éstos se torna puramente nihilista. Valores que valen en el caso de que coincidan con las exigencias de la eficiencia, y que dejan de tener valor cuando no coinciden, no tienen ningún valor.

¿Hasta qué grado se puede criticar todavía un criterio de eficiencia de este tipo? Si los valores son subvertidos y anulados en nombre de la eficiencia, entonces deja de haber valores y, por consiguiente, no se puede pedir alternativas en nombre de valor alguno. Todos los valores se hallan tautologizados. Si la justicia consiste en el respeto a los resultados del mercado, no se puede criticar esos resultados en nombre de la justicia. Son tautológicamente justos. Sin embargo, la eficiencia significa, desde este punto de vista, que la justicia es lo que resulta del mercado: por lo tanto, lo que resulta de aquellas relaciones sociales de producción para las cuales se pretende que no hay alternativa. No sólo la justicia sino todos los valores son reducidos de manera tautológica a lo que es el resultado del mercado. ¡Mercado Mundial, Juicio Final!

En este sentido dice Hayek: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta"⁵. Las reglas a las que se refiere Hayek son las leyes del mercado. Por tanto sostiene que el mercado es justo, en cuanto sus leyes son respetadas. Si lo son, los resultados son correctos y justos. Luego, él excluye una crítica del mercado en nombre de sus resultados. Esta crítica es excluida incluso en el caso en que esos resultados destruyeran la propia sobrevivencia de la humanidad: Así pues, la ideología del mercado se transforma en la ideología del heroísmo del suicidio colectivo.

El principio legal según el cual la ley es legítima como tal y no admite ninguna moral que pueda relativizarla en nombre de sus resultados, es un principio totalitario. Igual que lo expresa Hayek, lo dice la doctrina staliniana: lo moral es lo que promueve el desarrollo de la sociedad socialista de acuerdo con sus propias leyes. Por eso el stalinismo no conoce ninguna diferencia entre "históricamente progresivo", lo que significa correspondiente a las leyes de la historia, y lo "moralmente bueno". En Hayek, en el lugar de estas leyes de la historia, aparecen las leyes del mercado. No obstante, la relación con la ley es la misma. Ella no admite una moral que la pueda interpelar en nombre de sus resultados.

"El partido, el partido, siempre tiene la razón", cantaban los partidarios comunistas. Ahora se canta: "El mercado, el mercado, siempre tiene la razón". Y siempre el que pierde es el ser humano, quien no conserva ninguno de sus derechos. En la actualidad se está realizando un genocidio sin comparación en la historia, en nombre del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Pero prosigue el canto: "El mercado, el mercado, siempre tiene la razón". No se puede hacer nada porque frente a la ley —la ley según la cual hay que pagar las deudas—, no se admite ninguna moral. Esto remite a la cuestión de la conciencia del Occidente: ¿Es moralmente lícito *no* cometer un genocidio? ¿No está por encima la ley? El Occidente tiene una buena conciencia cuando comete sus genocidios, igual que tiene un buen estómago para digerir los alimentos que le mandan los pueblos hambrientos en pago de sus deudas.

Hitler hablaba en los mismos términos. Decía que "el Estado total no debe conocer diferencia alguna entre la ley y la ética"⁶. Hayek también expresa ahora que el mercado total no debe conocer una diferencia de este tipo.

El hecho de que no se acepte interpelar a la ley, ni siquiera por razones de sobrevivencia de la humanidad o por razones morales,

5. Ver Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56.

6 Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, pág. 485.

lleva a la anulación de los derechos humanos. Consecuentemente realizado, este principio conduce al suicidio colectivo de la humanidad.

¡Mercado Mundial, Juicio Final! Como siempre en la tradición occidental, de este juicio final se sigue la necesidad de una última batalla contra los que osan criticar al mercado en nombre de sus resultados. Si el movimiento socialista cantaba en La Internacional la última batalla por el derecho humano, ahora se anuncia la última batalla contra este derecho:

La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados ⁷.

En esta visión hay únicamente un derecho. Es el derecho de tener una economía de mercado, y por tanto, una sociedad burguesa. Los resultados que esta sociedad produce no son objeto de ningún otro derecho. Al ser justo el mercado, son justos sus resultados. Un derecho que critique y cuestione estos resultados se considera, *a priori*, una injusticia. En el lenguaje nihilista eso significa que es "utópico".

En consecuencia, para poder llevar a cabo esta última batalla se transforma toda resistencia en contra de la ley absolutizada del mercado en un monstruo diabólico que nos lleva al infierno. Así lo dice Popper, hombro a hombro con Hayek:

La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros ⁸.

La última batalla que Hayek promete, no es sólo una batalla contra los derechos humanos y el socialismo, sino también contra el propio demonio disfrazado de Lucifer. Se trata de una batalla exorcista que, según Popper, llevará al "control de los demonios".

7. Hayek, *op.cit.*, pág. 74.

La misma guerra del Irak fue presentada como una última guerra: "Si nosotros debemos entrar en la guerra, ésta no será apenas una guerra por el petróleo. Tampoco será sólo una guerra por la democracia. Será una guerra por la paz —no sólo por la paz en nuestro tiempo, sino por la paz para nuestros niños y nietos en los tiempos venideros... Por eso nuestro compromiso en el Golfo es una empresa altamente moral". Nixon, Richard: "Bush has it right: Amerca's commitment in the Gulf is moral", en *International Herald Tribune*, 7. I. 1991. Ver Julien, Claude: "Une guerre si propre...", en *Le Monde Diplomatique* (Febrero, 1991), pág. 1.

8. Popper, Karl: *Das Elend des Historizismus* (La miseria del historicismo). Tübingen, 1974, prefacio de la edición alemana, pág. VIII.

En efecto, la relación simétrica entre la ideología staliniana y la neoliberal es en realidad sorprendente. Si se pone en el lugar de las "relaciones socialistas de producción", de las que hablaba Stalin, nuestras "relaciones capitalistas de producción", no hay que cambiar sino palabras para desembocar en el neoliberalismo actual. Sobre todo, no hay que pensar nada nuevo. Un político polaco, ministro de economía, ha dicho: "La economía debe tener solamente un señor, el mercado"⁹. Antes se decía en Polonia: "La economía debe tener solamente un señor, el plan". En los dos casos se trata de una tesis para cabezas de concreto, y se pasa de la una a la otra sin siquiera esforzarse. A la postre, con nuestras dictaduras de Seguridad Nacional se quitarán la cabeza para ponerse el casco. Antes, cuando el plan era el único señor, la economía era tal que no había ninguna alternativa. Ahora, que el único señor es el mercado, de nuevo existe una economía para la cual no existe alternativa. Lo que ha cambiado son las relaciones sociales de producción en función de las cuales se manifiesta que no hay ninguna alternativa. Sin embargo, persiste el mismo chantaje con una sola alternativa. No se siente ninguna necesidad de cambio.

La teoría leninista de la democracia, en su interpretación staliniana, fue replanteada de manera parecida. Sus principios fundamentales eran:

1. El carácter "objetivo", no formal, de la democracia. Un país es democrático si tiene relaciones de producción democráticas. En el caso del stalinismo, las relaciones sociales democráticas eran las "relaciones socialistas de producción". Lo que pensara la gente sobre esas relaciones de producción no importaba, y las elecciones eran secundarias.
2. Al ser la democracia independiente de las expresiones de la voluntad de la población, y sólo determinada por el carácter objetivo de las relaciones de producción, era necesario controlar y limitar aquellas expresiones. Este control era asunto de la vanguardia del socialismo, la cual vigilaba para que la democracia no se perdiera. Y la democracia se perdería en el caso de abandonar el camino de la única alternativa, para la que no existía alternativa. Luego, la vanguardia no debía depender de ninguna expresión de la voluntad de la población a la que aseguraba la democracia.

Se trata de la primera elaboración coherente que existió de la teoría de la democracia controlada. En la actualidad la comparte

⁹ *Der Spiegel*, 12/1989, pág. 175.

todo el mundo. El primero que la introdujo en el pensamiento occidental-burgués sobre la democracia fue Huntington, quien la orientó en especial hacia el Tercer Mundo¹⁰.

Para ello, sólo se necesitaba definir el sujeto de la democracia objetiva. Para Huntington ese sujeto ya no lo eran las "relaciones socialistas de producción", sino las relaciones capitalistas: el mercado. Todo lo demás seguía igual, con simples cambios de palabras. En el lugar del "centralismo democrático", puso la "democracia controlada". Evidentemente, en la sociedad burguesa los controladores de la "democracia controlada" tampoco pueden resultar de elecciones democráticas, sino que deben estar por encima de ellas. Han de juzgar, descalificar y falsificar, siempre que sus resultados no sean "democráticos". En América Latina, hoy, estos controladores son los aparatos militares junto con el gobierno de EE. UU.

Una réplica de la concepción staliniana de la democracia aplicada a América Latina que linda con lo cómico, se encuentra en el documento Santa Fe II¹¹. Según este documento, para el carácter democrático de las sociedades latinoamericanas es por completo secundario si sus gobiernos son elegidos o no. Algunas dictaduras pueden muy bien ser más democráticas que ciertos gobiernos elegidos. Si la sociedad es democrática o no, es un resultado objetivo. Una sociedad es democrática, siempre y cuando se pronuncie en contra del intervencionismo del Estado y en favor del mercado. Los controladores son los militares y las instituciones multinacionales de finanzas, que están incuestionadamente por encima de cualquier opinión popular democrática. El problema central de los autores del documento es el de la "hegemonía", el cual discuten citando a Antonio Gramsci. Esta hegemonía les parece de importancia clave desde el punto de vista del control sobre los medios de comunicación.

No se nota ninguna diferencia en el concepto de democracia. En los dos casos —el de la democracia staliniana y el de la demo-

10. Crozier, W.-Huntington S.-Watanuki J.: *The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York, 1975.

11. Lo hacen con plena conciencia: "The Soviets clearly make a distinction between being in government and being in power. This distinction means addressing what is the essence of the regime, that is whether the government form is congruent with the permanent government structure... The U.S. needs to be realistic" (Primera Parte, Sección I). ("Los soviéticos hacen claramente la distinción entre tener el gobierno y tener el poder. En su significado esta distinción se refiere a lo que es la esencia del régimen, es decir, si la forma de gobierno coincide con la estructura permanente del gobierno... Los EE. UU. tienen que ser realistas"). Santa Fe II: *A Strategy for Latin America in the Nineties*. By the Committee of Santa Fe: L. Francis Bouchev, Roger Fontaine, David C. Jordan, General Gordon Summer, Jr. Ver Gallardo, Helio: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*. San José, DEL, 1991, pág. 51.

cracia controlada— se excluyen alternativas en cuanto al dominio de las relaciones de producción. La democracia ya no tiene que ver ni con las mayorías, ni con la posibilidad de elegir alternativas. La democracia es, a lo sumo, una forma de determinar la persona encargada de ejecutar la única alternativa para la cual no existe ninguna otra. Lo que distingue estas doctrinas sobre la democracia es simplemente la cuestión de cuáles son las relaciones de producción —plan total o mercado total— que constituyen la alternativa para la que no existe ninguna otra.

3. El heroísmo del suicidio colectivo

La sociedad que no admite alternativas es aquella que, fuera del ámbito estrictamente privado, no admite valores que podrían poner en cuestión el resultado de su sistema de coordinación de la división social del trabajo. Cuanto más excluye otras alternativas, más destruye los valores que tendría que respetar para asegurar su propia sobrevivencia.

Eso, no obstante, es por lo menos parcialmente consciente. Lo atestigua el hecho de que hoy, en el mundo occidental burgués, retorna la celebración del heroísmo del suicidio colectivo. No se puede vivir en una sociedad sin alternativas, a no ser que se acepte como un heroísmo la catástrofe que se anuncia. Por ello, se extiende de nuevo una cultura del suicidio colectivo.

Aquí también hay un problema en el pensamiento de Marx. Este creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría de modo inevitable a la conversión, y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero es evidente que éste no es el caso. La humanidad puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Existe en la actualidad una tendencia clara de este tipo. De allí que Nietzsche vuelva a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, adónde vamos. A la utopía de la cual se afirma que porque quiere el cielo en la tierra produce el infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del infierno en la tierra, opone su seguridad. Para no ser sorprendido con los ojos cerrados por la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Nuestra sociedad lo toma en serio, no admite ninguna alternativa.

El resultado no es siempre un simple heroísmo, sino muchas veces también un pesimismo postmoderno que goza el suicidio colectivo. Dennis Meadow, el coordinador del informe del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento*, responde así a la pregunta de si no querría hacer hoy un trabajo de importancia parecida:

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 ha saltado de la ventana ¹².

4. ¿Es el mercado total una alternativa?

¿Existe una alternativa para el viaje al abismo? La alternativa es: frenar o interrumpir la carrera. Pero, ¿es la continuación del viaje al abismo una alternativa para la disminución de la velocidad o la interrupción del viaje? De seguro no lo es. El mercado total ofrece la continuación del viaje al abismo como la única alternativa para todas las propuestas de frenar o interrumpirlo.

La alternativa al mercado total no puede ser la abolición del mercado. El problema es el mercado total, en cuyo nombre se procede a la totalización de la eficiencia fragmentaria, lo que es mistificado ideológicamente por alguna "mano invisible". Ocurre entonces un proceso de destrucción acumulativa. Al no admitir ninguna alternativa, se mistifica este proceso de destrucción como el único camino posible.

Si una sociedad sostiene de sí misma que no existe alternativa para ella, entonces, de hecho, no nos aclara si en realidad hay alternativas o no. Esta sociedad sólo nos dice algo sobre sí misma. Nos dice que ella es una sociedad que no admite ninguna alternativa. Una sociedad que dice de sí misma que no existe alternativa para ella, plantea a todo el mundo la cuestión del poder. Esto siempre ocurrió, y sigue ocurriendo, en nombre de alguna ley metafísica de la historia que puede ser tanto la ley del derrumbe necesario del capitalismo, como también al revés: la de la victoria necesaria de las leyes del mercado. Cuando se plantea la cuestión del poder, aquél que la plantea siempre sostiene que la historia está de su lado, y que su victoria es el fin de la historia.

¿Existen alternativas? El ser humano no sería humano si no hubiera alternativas. Siempre hay alternativas. La alternativa al cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es no cobrarla, existiendo muchas alternativas intermedias. La realización de estas alternativas, ciertamente, implica problemas técnicos complicados. No obstante, todos son solucionables. La alternativa a la guerra contra Irak era no hacerla. También en este caso había soluciones intermedias y problemas técnicos relacionados. La alternativa al mercado mundial como mercado total, es un Nuevo Orden Mundial de los mercados, las finanzas y el ambiente. También eso

12. *Der Spiegel*, No. 29/1989, pág. 118.

implica problemas técnicos complicados. Sin embargo, las alternativas son posibles.

¿Existen entonces alternativas? Desde el punto de vista de la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella, en efecto no las hay si esa sociedad tiene el poder para impedir las. La pregunta por las alternativas se ha transformado en una cuestión de poder. ¿Hay una alternativa al cobro de la deuda externa del Tercer Mundo? La sociedad que afirma que no existe alternativa para ella, dará, si tiene el poder suficiente, la prueba de que no existe. Esta prueba no es teórica, sino que es una prueba de su poder.

Por un lado, se da esta prueba en el plano de la argumentación por denuncia. Por el hecho de que cualquier realización de alguna alternativa conlleva problemas técnicos complicados, en nombre de ellos se puede denunciar a las alternativas como ingenuas. Eso presupone que la mayor parte de los "técnicos" declare, en nombre de la técnica, el sinsentido de la alternativa. Ahora bien, ya que la gran mayoría de los técnicos trabaja en instituciones que declaran que para esta sociedad no hay alternativas, para ellos representa un riesgo profesional admitir su posibilidad técnica. Así pues, los bancos, los ministerios, las instituciones internacionales y cualquier empresa, determinan la opinión de sus técnicos. Si existe además un suficiente control sobre los medios de comunicación, se logra con facilidad, en nombre de su no factibilidad técnica, una condena casi unánime de las alternativas. Se las presenta como ingenuas e ilusorias. Este juicio mayoritario desemboca en un juicio tautológico unánime, que declara a quienes consideran viables algunas alternativas, como personas sin comprensión científica y técnica. El resultado tautológico es: las personas con conocimiento técnico concuerdan en que no hay alternativas, porque si alguien tiene conocimiento científico o técnico, está de acuerdo en que no hay alternativas. Quien considera factible una alternativa demuestra, por considerarla factible, que no tiene conocimientos científicos y técnicos suficientes.

Sin embargo, no sólo por la argumentación denunciatoria se destruye cualquier alternativa. Eso se hace asimismo en la propia realidad. Mercado Mundial, Juicio Final. Donde el mercado mundial es el juicio final, ese mercado decide, por ejemplo, la imposibilidad de no pagar la deuda externa. El mercado mundial puede producir una situación tal que las consecuencias que se originen para cualquier país que intente no pagarla, sean aún más nefastas que las que ocurren en el caso de pagarla. De esta manera, el propio mercado mundial, y la realidad, comprueban que no existe alternativa. El castigo de forma tan espantosa a cualquier país que se oponga a ese pago, que al final ningún país —hoy ni siquiera Cuba— se atreve a declararse en contra. Se brinda la prueba de

que la propia realidad dictamina los valores de un modo tal, que ninguna alternativa resulta viable. Se demuestra que cualquier alternativa resulta más catastrófica que el pago de la deuda y la aceptación del ajuste estructural.

Sabemos que, de hecho, no es el mercado mundial el que actúa así, sino los poderes económicos que influyen sobre las condiciones del mercado de tal forma que las consecuencias producidas por éste tengan esa orientación. Esta es ciertamente una cuestión de poder. Si se tiene el poder, se puede asegurar una condena sobre cualquier alternativa, condena que más tarde es cumplida por la realidad del propio mercado mundial¹³.

Cuando el secretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), Camdessus, visitó Costa Rica en 1990, un periodista lo entrevistó acerca de los costos que significaba para el país el pago de la deuda y el ajuste estructural. El contestó:

La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión.

Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas, nuestra posición es la del diálogo.

Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos ¹⁴.

Mercado Mundial, Juicio Final. Lo que Camdessus nos dice es que se destruirá la economía de cualquier país que busque alternativas al pago de la deuda externa. Esta destrucción la considera la prueba de que no existe ninguna alternativa. Sin embargo, no admite ninguna responsabilidad humana, aunque el FMI sea el instrumento para llevar a cabo esta destrucción: él se limita a

13. El proyecto de una nueva agencia de noticias internacional con el propósito de garantizar un mejor servicio de noticias desde el punto de vista del Tercer Mundo, la cual debería trabajar complementando a las agencias de noticias dominantes de los países del norte, presentado a inicios de los años ochenta por la UNESCO, representaba la perspectiva de un sistema de información alternativo para el mundo. Para mostrar que esta alternativa no era "realista", EE. UU. se salió de la UNESCO, mientras que Inglaterra cortó sus aportes financieros, llevándola ambos al borde del colapso financiero. Sin los aportes financieros de esos países, la UNESCO no podría existir. El resultado mostró que la alternativa era "utópica". EE. UU. e Inglaterra argumentaron que la nueva agencia pondría en peligro la libertad de información. Es sabido para quién podría haber sido peligrosa. Habría estado en peligro el dominio planetario sobre los medios de comunicación, el cual se evidenció durante la guerra contra Irak.

14. *La Nación* (San José), 5. III. 1990.

ejecutar lo que la realidad exige. Ni siquiera castiga. La realidad es la que castiga y determina mediante el castigo los valores que es necesario cumplir.

¿Tenía Nicaragua alguna alternativa después de que los sandinistas derrotaron a Anastasio Somoza y subieron al poder? Dado que de forma dogmática se considera que no existen alternativas a la sociedad burguesa del mercado total, era de prever que los sandinistas no podían presentar ninguna. El bloqueo económico y la guerra de EE. UU. por medio de la contra, lo probaron: la economía nicaragüense fue arruinada. No había alternativa, la prueba fue concluyente.

Una sociedad que afirma de sí misma que no existe alternativa para ella, si tiene el poder suficiente para probarlo es infalible de una manera tautológica. Al plantear la cuestión del poder y destruir las alternativas posibles, ofrece la prueba de que no hay alternativas. De este modo puede comprobar que es el fin de la historia, y que la historia está de su lado¹⁵. Si no se consigue ir más allá de esta sociedad, en realidad termina la historia. Si el capitalismo es en realidad el fin de la historia, como nos asegura Fukuyama, es también una cuestión de poder¹⁶. Depende de si tiene el poder para probarlo.

¿Hay alternativas? Desde el punto de vista de una sociedad que sostiene de sí misma que no hay alternativa para ella, y que tiene el poder para destruir todas las alternativas, ésta es una simple cuestión metafísica. ¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se las puede realizar porque aquél que afirma que no existen alternativas tiene el poder de destruirlas?

Desde el siglo XIX, el socialismo revolucionario concluyó que era necesario plantear la cuestión del poder para poder realizar alguna alternativa. No obstante, desembocó también en una sociedad que sostenía de sí misma que no había alternativa para ella y que, por lo tanto, tenía que destruir las alternativas que

15. Hannah Arendt habla en este contexto de propaganda totalitaria: "La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías". Arendt, Hannah: *Op. cit.*, pág. 435. "Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración". *Idem*.

16. Fukuyama, Francis: *op. cit.*

surgieran. El resultado fue que en el conflicto del sistema capitalista y el socialista, ambos constituyeron sociedades que aseveraban que no había alternativa para ellas. Se trató de un conflicto en el que las dos partes se asemejaron como la imagen en el espejo. Ambos se desarrollaron en dirección a una totalización a partir de su institución central, marcada por las relaciones de producción. En consecuencia, en el conflicto de sistemas se confrontaron el mercado total y la planificación total.

Sin embargo, quedó demostrado que en un conflicto de este tipo el capitalismo del mercado total tenía el poder para destruir como alternativa al socialismo del plan total. Hoy, éste prácticamente ha terminado. La razón no es casual. Quedó demostrado que sólo el capitalismo total puede producir los medios totales. Como resultado, sus poderes centrales han logrado el poder total sobre el mundo y con el mercado han constituido la primera institución total con dominio mundial. Esto se ve en el hecho de que ya no existe más el asilo político. Tampoco hay medios de comunicación capaces de criticar al sistema. Ni la radio de onda corta sirve ya para captar noticias de afuera, pues ya no existe ningún afuera. La libertad de opinión en los medios de comunicación ha perdido su sentido, por cuanto éstos suponen que vivimos en una sociedad para la cual no hay alternativa. El control de las opiniones es ahora planetario, lo que experimentamos por primera vez con la información sobre la guerra contra Irak. En el mundo entero no hubo información alternativa; todos los medios repitieron lo mismo. Todos se transformaron en *Radio Eriwan*. La libertad de opinión se ha retirado a las publicaciones del tipo *samisdat* de los grupos de solidaridad y otros grupos marginales. El sistema se ha transformado en un sistema total¹⁷.

¿Hay alternativas? Esa no es una pregunta por modelos de escritorio. Tampoco es una pregunta por salidas "realistas". Hay modelos de escritorio y salidas realistas. No obstante, cuando nos enfrentamos a un sistema que tiene el poder mundial y que destruye todas las alternativas porque afirma, y por lo tanto tiene que comprobar constantemente, que no existe alternativa para él, entonces no hay alternativa realista. Aunque una alternativa sea realista, no lo es. No existe, aun cuando se pueda decir que sería una alternativa en el caso de que el sistema la aceptara. Como éste no acepta ninguna alternativa, no se puede comprobar el realismo de ninguna de ellas.

17. No extraña, entonces, que la palabra total se haya transformado de nuevo en una palabra de moda. Todo se celebra en términos totales. PanAm ofrece en sus vuelos "comodidad total". Aparecen libros —traducidos del inglés— con títulos como *La mujer total*, *El hombre total*, *La familia total*. Se ofrecen "computadores totales", etc., y hasta el Papa quiere sacerdotes con "fe total".

Luego, ¿es el capitalismo del mercado total la única alternativa? En tal caso, se trataría del fin de la historia, y no quedaría más libertad que la de determinar quien es el más apto para ejecutar esta única alternativa existente. Con ello se terminaría también la democracia liberal clásica. Ya no se enfrentarían alternativas para competir por los electores, sino que la pregunta sería exclusivamente cuál de los competidores podrá realizar mejor lo que ya está determinado como única alternativa. Cualquier persona que ose aún ofrecer alternativas, es considerada una estúpida o una traidora. En este caso, asimismo, ya no existiría ninguna moral y la libertad humana se reduciría, por ejemplo, a la libertad de elegir el color de la corbata, siendo todavía prohibido elegir el color rojo. La opinión pública celebraría siempre lo mismo: la única alternativa para la cual no hay ninguna otra. Solamente eso existiría; jamás algo diferente.

5. El espacio de las alternativas potenciales

Al tener el poder mundial, este sistema únicamente puede fracasar por razones que se hallan dentro de él. Eso también significa que sólo puede fracasar porque lo hagamos fracasar, por ser nosotros una parte de él. Pero no puede fracasar porque se le plantee la cuestión del poder, dado que ya ha conquistado en su favor todo el poder posible. Es poder total, y por ende, corrupto en su totalidad. Es una torre de Babel que esta vez alcanza el cielo como nunca antes. No puede fracasar sino por la confusión de las lenguas, y eso significa por sí mismo.

Sin embargo, ¿por qué debería fracasar? Fracasa como consecuencia de su propio automatismo, de su mano invisible que tiende a la destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza. Cuanto más se rechaza alternativas posibles, tanto más rápido acontece el proceso de destrucción. El sistema se transforma en un dinosaurio que todo lo devora, hasta que al final ya no tiene nada para devorar. Por supuesto, de alguna manera eso llega a ser consciente. Aparece así el heroísmo del suicidio colectivo, que transforma este proceso de destrucción en una celebración de la muerte y en la locura de seguirlo como el sentido más alto de la vida. Pero el salvajismo de un mundo que expulsa a los sobrantes para transformar al planeta en un arca de Noé para el resto, es igualmente acumulativo y desemboca en el mismo suicidio colectivo, que se realiza ahora en nombre de la lucha contra el derrumbe y la nueva destrucción acumulativa que sigue.

Este proceso de destrucción tiene su raíz en el hecho de que cualquier tecnología que se aplique dentro de los criterios de

selección del mercado es fragmentaria y, en consecuencia, subvierte los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Cuanto más se totaliza al mercado como única alternativa para la cual no existe ninguna otra, tanto más se da paso libre a este proceso de destrucción. Esto por cuanto una técnica liberada de toda limitación, lleva a la destrucción de los fundamentos de la vida humana.

No obstante, hay que detener el proceso de destrucción que está en curso. Hay que suspender el criterio de la eficiencia fragmentaria, cuando ésta lleva a la destrucción de los fundamentos de la vida humana. Constantemente se hace necesario intervenir de una forma que desde el punto de vista de la eficiencia fragmentaria no es eficiente. Aunque desde el punto de vista de nuestras oportunidades de vida, eso es precisamente lo "eficiente".

¿Es el mercado total una alternativa para una economía en la que el mercado es limitado de esta forma? ¿Es el mercado total, del cual se sostiene que es la única alternativa frente a todos los órdenes pensables, una alternativa? Es una alternativa solamente para los suicidas, quienes miran el mundo desde el punto de vista del heroísmo del suicidio colectivo.

Por ello podemos hablar de un espacio de alternativas potenciales, que tiene que excluir aquellas aparentes soluciones que no podemos considerar como alternativas. Esto es, las soluciones cuyas consecuencias llevan al suicidio colectivo de la humanidad. Por esta razón, se requiere excluir justamente las pretendidas alternativas de las que se trata en la lucha de los sistemas. En efecto, las alternativas que se presentan como sociedades para las que no hay alternativa —el socialismo staliniano y el capitalismo del mercado total—, no son alternativas potenciales. Su afirmación de que para ellas no existe alternativa, revela que no son alternativas posibles. Cualquier sociedad que sostenga que no hay alternativa para ella, demuestra que no es ninguna alternativa. De ella podemos decir *a priori*, que sólo se puede legitimar por el suicidio colectivo. El socialismo histórico se derrumbó porque no estuvo dispuesto a sacar las consecuencias del suicidio colectivo. De igual manera, el capitalismo del mercado total se derrumbará si no tiene esa disposición. El no es ninguna alternativa, pesar a que de forma agresiva se presenta como la alternativa única.

De aquí se deriva el espacio de las alternativas potenciales. Abarca todas las alternativas imaginables y argumentables que se mueven entre esos dos extremos que no pueden ser alternativas. Se trata de alternativas potenciales en el sentido de alternativas discutibles, cuya factibilidad efectiva será el resultado de una argumentación empírica. Aunque sean alternativas potenciales pueda que resulten no factibles, y ser sustituidas por otras. Sobre ellas no hay un criterio apriorístico. Tal criterio puede existir

apenas para los extremos de la totalización, sea por el plan, sea por el mercado.

Por consiguiente, el criterio que decide sobre estas alternativas no puede ser un principio abstracto. No obstante, por encima de estas alternativas potenciales hay un criterio sintético que tiene que mediar la selección. Nos referimos al criterio concreto de las posibilidades de vida de todos los seres humanos, el cual implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir. No es posible sustituir este criterio por principios abstractos como serían la tasa de crecimiento o la tasa de ganancia. Pero es un criterio universalista. Es el criterio del universalismo del ser humano concreto, enfrentado a los universalismos abstractos, sea del mercado, sea del plan central.

Sin embargo, estas alternativas potenciales no serán promovidas por el poder. Además, hoy no puede haber duda de que en su nombre tampoco se debe tomar el poder, lo que siempre desemboca en la sustitución de un sistema por su contrario. El extremismo actual del mercado total surgió precisamente por este mecanismo, por el cual antes había surgido el extremismo de la planificación total. No tiene ningún sentido seguir oscilando entre esos extremos. Ello no conducirá más que a la repetición de la historia.

Por otro lado, por la lógica de la sociedad actual del mercado total, estas alternativas potenciales son constantemente destruidas y no tienen el poder de imponerse. Por el hecho de que son destruidas y destruibles, llegan a tener el carácter de algo irreal, utópico, metafísico. La realidad y sus exigencias se transforman en lo irreal, y la locura parece ser lo razonable. Esto por cuanto la sociedad que no admite alternativas, se defiende en nombre de la locura: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también". Kindleberger llega a este resultado¹⁸. Se destruye la posibilidad misma de discutir de modo racional. Lo que plantea Kindleberger, no es más que una de las variantes del heroísmo del suicidio colectivo.

6. La resistencia como condición de la racionalidad

Si esa es la situación, ¿qué se puede hacer?

Primero, rechazar volverse loco en una sociedad que declara la locura como lo racional. Es necesario rechazar esta racionalidad

18. Ver Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, pág. 134.

de la muerte. Esa es la condición de todas las alternativas posibles. Quien se deja llevar por esa atracción de la locura, no puede sino celebrar la muerte en nombre de la única alternativa para la que no existe ninguna otra.

Lo próximo es la resistencia. Ella presupone que la legalidad no es legitimidad. Es lo contrario a Max Weber, quien proclama su: legitimidad por la legalidad. Ninguna medida, aunque sea legalizada en nombre de empresas o del Estado, es legítima simplemente porque está permitida en el marco de las normas legales. Para serlo, tiene que ser compatible con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Esta compatibilidad jamás se puede expresar por criterios de legalidad. Al contrario, la misma legalidad, cuando afirma constituir la legitimidad, tiende a destruir esas condiciones de sobrevivencia. Luego, sin la resistencia en nombre de esas condiciones de sobrevivencia, ningún sistema social puede ser racional. Todo pensamiento burgués conlleva la ilusión de que existen leyes —las leyes del mercado— cuyo simple cumplimiento asegura la racionalidad. Por esta razón desemboca una y otra vez en la “racionalidad de lo racionalizado”, que el mismo Weber había visualizado.

Dado que una sociedad moderna tiene que basarse necesariamente en la legalidad, ella sólo puede ser racional si se ejerce resistencia en nombre de las condiciones de sobrevivencia humana. Para ser racional, una decisión formal-racional tiene que ser mediada y canalizada por las condiciones de sobrevivencia humana. Solamente la resistencia y la mediación entre el criterio formal-racional y el criterio de la sobrevivencia humana, pueden asegurar eso. En cambio, si al entrar en conflicto con las condiciones de la sobrevivencia humana, la decisión formal-racional no encuentra resistencia, destruye.

La teoría económica neoclásica, por el contrario, sostiene que el precio libre determinado por la competencia es el precio racional. Esta teoría ya implica la ideología del mercado total, a pesar de que es el neoliberalismo el que la hace explícita y operativa en lo político. Según este punto de vista, los precios son tanto más racionales cuanto más automáticamente opere el mecanismo de precios. La racionalidad parece ser un producto de la inercia institucional de las instituciones del mercado. Cuanto menos se interviene en éste, tanto mayor es la racionalidad.

De este modo, se asume la racionalidad fragmentaria en forma extrema. Se barre con todas las exigencias de la racionalidad reproductiva, de la cual ni siquiera se reconoce su carácter científico. Hasta Max Weber se comporta como si en el caso de la racionalidad reproductiva, se tratara de juicios de valor sobre los que la ciencia no puede hablar. Los resultados de una acción fragmentaria de este tipo parecen ser completamente irrelevantes.

Si se destruyen las condiciones de sobrevivencia humana, incluso eso es considerado como un resultado racional de la racionalidad. Por ello esta teoría económica desemboca en la apología de la locura.

Cuando se toma en cuenta la racionalidad reproductiva, se hace visible que el precio de la competencia pura es un precio irracional. Por este motivo, en el caso de su totalización resulta incompatible con la racionalidad económica. Si, en efecto, actuáramos de forma automática según estos precios, tendríamos que rasurar el planeta y después morir. Esta consecuencia revela la insensatez del concepto de racionalidad de la teoría económica neoclásica.

Esta tendencia a la irracionalidad de las decisiones del mercado radica en los mismos precios de competencia; no es un resultado del carácter imperfecto de la competencia. El precio de competencia no contiene los criterios que pueden garantizar la racionalidad reproductiva. De ahí que su lógica —por su mano invisible— lleve a la destrucción de las condiciones de vida de la humanidad.

Este concepto insensato de la racionalidad —la locura como el comportamiento racional—, fue introducido por Popper en el conjunto de las ciencias sociales del mundo libre. El declara la racionalidad fragmentaria —que con razón llama *piece-meal-technology*— como la única forma realista de aplicación de la tecnología. A ella le contraponen la que llama tecnología “utópica”. De esta manera, el camino hacia la destrucción de las condiciones de la vida humana parece ser el único camino “realista”¹⁹.

El resultado necesario es la idea de que la sociedad burguesa es la única sociedad para la cual no hay ninguna alternativa. No obstante, una sociedad para la que no existe ninguna alternativa es, por eso mismo, una sociedad cerrada y el fin de la historia. Con muchas voces canta siempre la misma melodía. Es el fin del pluralismo. El hecho de que Popper denomine precisamente a esta sociedad cerrada como “abierta”, es parte de la confusión de lenguas que aparece con la construcción de esta torre. El anti-topismo desemboca así en el totalitarismo.

La teoría económica neoliberal no conoce ningún análisis de la racionalidad reproductiva. Esta, sin embargo, es de una importancia decisiva. Frente a todos los fenómenos parciales de destrucción, la teoría neoliberal contesta con una apología constante que, por deducción de principios, llega al resultado de que el automatismo del mercado es el medio más adecuado para solucionar todos los problemas²⁰. David Friedman da el nombre

19. Ver Popper, Karl: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973.

20. Se puede estudiar los saltos necesarios de esta argumentación en Lepage, Henri: *Op. cit.*

apropiado a este tipo de pensamiento: máquina de libertad²¹. Aquí se cree que el mercado, como simple automatismo, produce libertad, del mismo modo que una fábrica produce salchichas. Se trata del totalitarismo del mercado. La máquina de libertad se transforma en una máquina de horror. Ello por cuanto la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con las instituciones, en la cual el sujeto somete a éstas a sus condiciones de vida. Pero las máquinas de libertad —también el stalinismo era una de estas máquinas— prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto a las instituciones y sus leyes, y se identifican con ellas. No admiten ninguna subjetividad del ser humano²². Lo transforman en una parte del engranaje de la máquina de libertad. Lo que no funciona como parte de esta máquina, se puede desechar. Este es en la actualidad el destino del Tercer Mundo.

Por esta razón, la racionalidad de la sociedad no puede ser sino el resultado de un conflicto constante entre la legalidad y una legitimidad que nace de la consideración de estas condiciones de vida. Sin resistencia, sin la consiguiente corrección del precio de mercado y de las decisiones del mercado desde el punto de vista de las condiciones de vida humana, no puede haber racionalidad económica.

Esta resistencia tiene que provocar las alternativas. Tiene que hacerlas inevitables para que lleguen a tener un lugar en el sistema establecido que está basado en la legalidad. Tiene que intervenir constantemente en la lógica inerte de este sistema, para someterla a una lógica diferente. No obstante, esta fuerza que ejerce la resistencia sólo puede tener éxito en el caso de que intente ganar la opinión de tantos seres humanos como sea posible. Por eso no debe ser una resistencia ciega. Tiene que ganar a los seres humanos para que reconozcan la lógica del suicidio colectivo, se resistan a ella y deriven las consecuencias necesarias. Únicamente de esta forma las alternativas podrán imponerse. Si, en cambio, la humanidad se emborracha con el heroísmo del suicidio colectivo, ella tiene el poder para realizarlo y nadie lo podrá impedir. El querer vivir es una tarea, y no el resultado de una reacción instintiva. Esta última es sólo un punto de partida.

21. Ver Friedman, David: *The Machinery of Freedom*.

22. En América Latina tenemos desde años una propaganda en los medios de comunicación que expresa: "La empresa privada produce libertad". En muchos negocios se encuentra un letrero que dice: "Aquí se produce libertad".

Capítulo V

El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para alternativas

Cuando en 1976 volví por primera vez después del golpe militar a Chile —donde había vivido desde diez años antes del golpe—, se realizó en el Hotel Sheraton un seminario que llevó por título: “La nueva economía política”. Fue organizado por los *Chicago boys*, quienes estaban entonces en el poder. Un invitado especial lo fue Gordon Tullock, economista estadounidense de la escuela del *public choice*. Los de la vieja economía política estaban o perseguidos —e inclusive muertos— o en el exilio.

En este seminario los neoliberales dejaron bien claro que su programa era mucho más que un programa económico: se trataba

de una transformación global de la sociedad en todas sus dimensiones. Tullock destacó como posición suya el "imperialismo de los economistas"¹, es decir, la reestructuración total de la sociedad según los principios de las teorías neoliberales. La economía, el Estado, la democracia, la educación, la salud y la misma cultura en su integridad, caían ahora bajo la rapiña neoliberal. En este mismo tiempo se divulgó de nuevo el libro de Anthony Downs², *La teoría económica de la democracia*. Una de sus conclusiones era que el elector inteligente es aquél que apenas si gasta un peso en información, por cuanto la utilidad marginal de su voto es casi nula. Por lo tanto, el elector tonto es el inteligente.

El argumento neoliberal lo podemos resumir en tres pasos principales:

1. El análisis neoliberal no niega un hecho que hoy es comúnmente aceptado por todas las corrientes teóricas e ideológicas existentes en el mundo: que está en curso la destrucción de las fuentes de producción de toda la riqueza (este fenómeno empírico todos lo notan).

El hecho empírico de que la producción y el crecimiento del producto producido van acompañados por un proceso de destrucción de las fuentes de producción de la riqueza, es reconocido pues por los analistas neoliberales. Sin embargo apenas si lo analizan, y menos aún mencionan la amenaza que consiste en que este proceso parece tener un carácter acumulativo.

Este hecho se hace visible de modo particular en dos grandes crisis de la economía mundial:

a. *La crisis del ser humano*, amenazado por la exclusión de gran parte de la población mundial de la división social del trabajo. Esta exclusión, que parece estar creciendo, lleva a las poblaciones excluidas a recurrir a estrategias precarias y desesperadas de sobrevivencia, que amenazan a la misma sociedad. Esta exclusión se hace presente en todas partes, pero con más intensidad en el Tercer Mundo. No obstante, la exclusión de la población en el Tercer Mundo repercute gravemente en el Primer Mundo. Una de estos efectos es la migración de la población a los países del centro, lo que ha llevado al levantamiento de un nuevo

1. Tullock, Gordon: "Economic Imperialism", en Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.): *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972.

2. Downs, Anthony: *An Economic Theory of Democracy*. New York, 1957 (*Teoría económica de la democracia*. Madrid, Aguilar, 1973).

muro alrededor de esos países para convertirlos en fortalezas: la Fortaleza Europa y la Fortaleza Estados Unidos (EE. UU.). El muro de Berlín, que cayó en 1989, no dejaba salir. Este nuevo muro, no deja entrar. Aparece en Europa entre Gibraltar y Tánger, y entre los países de la Comunidad Europea y el mundo ex-socialista. En EE. UU. aparece entre ese país y México, y entre la Florida y Haití y República Dominicana.

b. *La destrucción acumulativa de la naturaleza y del ambiente.* La tala de los bosques; el envenenamiento del aire, del agua y de la tierra; las basuras venenosas; el hoyo de ozono; etc., atestiguan esta crisis. De manera creciente aparece vinculada con el problema de la exclusión de la población, ya que las estrategias desesperadas de sobrevivencia son un factor importante —y posiblemente el factor que será más difícil de controlar— de la destrucción de la naturaleza. El problema humano y el problema con la naturaleza son inseparables.

2. La teoría —y la ideología— neoliberal contrapone a estas crisis, cuya existencia reconoce, la tesis de la existencia de una “mano invisible” del mercado que dirige la sociedad capitalista por fuerzas de auto-regulación, hacia la armonía del interés de todos. Por ende, exige fe en el mercado y humildad frente a sus procedimientos.

El análisis neoliberal ve al mercado como *societas perfecta*. Lo que Marx analiza como efecto de la ausencia de la totalidad concreta, o sea, las leyes que surgen no-intencionalmente por la espalda de los productores, son vistas por los neoliberales como efectos de las distorsiones que el mercado está sufriendo. La totalidad concreta de la división social del trabajo y de la naturaleza, es sustituida por la totalidad abstracta del mercado total y su equilibrio general. Por la fuerza mágica de una “mano invisible”, el mercado crea una armonía general.

3. Según el análisis neoliberal, la causa de la destrucción es la intervención en el mercado, esto es, los intentos de oponerse al proceso destructor (organizaciones populares, Estado intervencionista, etc.). La actitud crítica frente al mercado es considerada como soberbia/orgullo. Se trata de un golpe de fuerza del pensamiento neoliberal, el cual considera a los esfuerzos concretos para impedir la destrucción, la razón de su existencia. En la visión neoliberal, las fallas del mercado se corrigen con más mercado. El mercado es perfecto, el ser humano es imperfecto. El mercado encierra una promesa de salvación en el grado en que es sacralizado como tal. Por consiguiente, no se debe reaccionar ni a las distorsiones de la división social del trabajo ni de la naturaleza, sino tener fe en el mercado. La fe salva.

Las teorías neoliberales se basan en el pensamiento liberal anterior, en especial en la teoría del equilibrio general elaborada por Walras/Pareto. Repiten una y otra vez la fórmula de Adam Smith de la "mano invisible" del mercado, y la interpretan en la línea de las "fuerzas auto-reguladoras del mercado" constituidas en un automatismo. Sin embargo, esta coincidencia oscurece con mucha facilidad el hecho de que entre el pensamiento liberal y el neoliberal existe un corte profundo.

En verdad, también los pensadores liberales creen en estas fuerzas auto-reguladoras de la "mano invisible". Solamente que las relativizan. Por eso están convencidos de que se necesita complementarlas por medio de intervenciones en el mercado. Los pensadores liberales raras veces totalizan el mercado, sino que lo ven como el centro de la sociedad, alrededor del cual se requieren actividades correctivas que mantengan al mercado dentro de ciertos límites. En su visión, el mercado no es una *societas perfecta*. Eso explica por qué los pensadores del capitalismo intervencionista y de reformas de la "sociedad de bienestar" de los años cincuenta y sesenta, son liberales. Inclusive Keynes, que es quien más insiste en la necesidad de poner una mano visible al lado de la invisible, se mantiene dentro de los límites generales del pensamiento económico liberal.

Los neoliberales, en cambio, totalizan el mercado y lo ven como *societas perfecta* sin restricciones. Reducen toda política a una aplicación de técnicas del mercado y renuncian a la búsqueda de compromisos. Dejan de negociar para imponer. Su lema central se puede resumir así: a fallas del mercado, más mercado. Las fallas nunca son del mercado mismo, sino que resultan de distorsiones que el mercado sufre. En consecuencia, las crisis de la exclusión y de la naturaleza no son el producto de ninguna deficiencia del mercado, sino del hecho de que éste no ha sido aún suficientemente globalizado y totalizado. A esto se añade: a fallas de la tecnología, más tecnología. A fallas de la guerra, más armamentos. La "Guerra de las Galaxias", por ejemplo, se basó en este utopismo infinito, orientado por la invulnerabilidad de un Aquiles sin talón de Aquiles, asegurado por un armamentismo ilimitado.

Ocurre una inversión. Los problemas concretos de la exclusión de la población y de la destrucción de la naturaleza son vistos como resultados de las distorsiones que sufre el mercado. Desde el punto de vista neoliberal, ellos atestiguan únicamente el hecho de que el mercado no ha sido respetado lo suficiente. Luego, la razón del desempleo es la política de pleno empleo; la razón de la miseria es la existencia de los sindicatos y del salario mínimo; la razón de la destrucción de la naturaleza es la insuficiencia de su privatización. Esta inversión del mundo, en la que una institución

que se pretende perfecta sustituye por completo la realidad concreta para devorarla, explica la mística neoliberal de la negación de cualquier alternativa, sea esta buscada dentro de los límites del capitalismo en general, o no³.

Esta totalización del mercado subyace a la misma política de los centros financieros mundiales, que ven solucionado el problema del mundo en el grado en que se perfeccione lo que ellos llaman la "globalización de los mercados".

Lo que resulta es, aceptando el concepto de totalitarismo de Hannah Arendt, una ideología totalitaria que lleva a puras políticas de *tabula rasa*, que en el lenguaje neoliberal se llaman "políticas de choque". Esa ideología se guía por un principio que Ronald Reagan usó con frecuencia en sus campañas electorales: "No hay problema con el Estado, el Estado es el problema". Friedrich Hayek lo vincula incluso con la mística de la "última batalla":

La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados⁴.

1. La anti-utopía secularizada y la apocalíptica⁵

El mercado total, en su representación del automatismo del mercado, es utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. No obstante se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. El reconocerla, se lo considera realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Acto seguido, enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que las imaginaciones de libertad o solidaridad que cuestionan el

3. Esto nos dice Hayek: "...no será suficiente frenar a aquéllos que desean destruir a la democracia para lograr el socialismo, o incluso a aquéllos totalmente comprometidos con un programa socialista. El más fuerte apoyo a la tendencia hacia el socialismo viene hoy de aquéllos que sostienen que ellos no quieren capitalismo ni socialismo sino que un 'camino intermedio', o un 'tercer mundo'". Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 73.

4. *Ibid.*, pág. 74. Resulta una ideología que es obviamente complementaria de la ideología de la ortodoxia socialista en la Unión Soviética. Lo único que hace es sustituir las "relaciones socialistas de producción" por el mercado total. Todo lo demás sigue en pie. Sobre esta complementariedad ver el capítulo anterior.

5. Ver Hinkelammert, Franz: *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987, págs. 196-199.

mercado, parecen ser utopías. Luego, la ideología del mercado total se hace pasar como anti-utópica. En verdad lo es sólo en referencia a las utopías u horizontes utópicos que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, en especial con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es anti-utópica en relación con ellas. De allí que la anti-utopía y el anti-mesianismo sean sus rasgos fundamentales, en cuanto se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos.

Sin embargo, de ésta su anti-utopía la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por lo tanto una utopía, cuya realización promete como resultado de la destrucción de las utopías. La destrucción de los movimientos e imágenes utópicos aparece ahora como el camino de la realización de esta utopía. De su anti-utopismo frenético, esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, la realiza. El hecho de que presente al mercado total como *societas perfecta* y como competencia perfecta, hace visible este horizonte utópico de la anti-utopía. Las denominaciones que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado revelan asimismo que el pretendido realismo del mercado, no es más que un utopismo ilusorio. Reagan se refirió a esta sociedad agresiva del mercado total como la "ciudad que brilla en las colinas", lo que en el lenguaje esotérico de EE. UU. significa nada menos que una nueva Jerusalén o un reino milenario. Igualmente, Reagan presentó a la sociedad estadounidense como "luz eterna", como "catedral de la libertad" y como "guía iluminadora por siempre para la humanidad". De esta forma, la *societas perfecta* del automatismo de mercado recibe su brillo utópico, que luce tanto más, cuanto más tenebrosa se pinta la conspiración mundial del Reino del Mal. Para que esta utopía brille con mayor luz, sólo se necesita destruir a los utopistas que constituyen el Reino del Mal. Se trata de una utopía anti-utópica agresiva, cuya realización se anuncia como resultado de la destrucción de todos los utopistas del mundo.

El camino hacia esta utopía no consiste en asegurar la paz y un desarrollo humano solidario. Al contrario, quienes quieren eso son considerados precisamente utopistas. Para que la humanidad se encuentre a sí misma hay que asegurar la lucha y destruir la solidaridad. Querer la paz y el desarrollo solidario de la humanidad es un signo del Reino del Mal. La vida es lucha, y la libertad consiste en tener la libertad para luchar. La lucha es el principio de vida de la sociedad. Por consiguiente, quien está en contra de la lucha, está en contra del principio de vida de la humanidad. Luego, se necesita llevar adelante una lucha que garantice este principio de vida de la sociedad, que es justamente esa lucha. La utopía amenaza la existencia de ésta y, por ende, se requiere hacer la guerra total contra la utopía. Al ganar esta guerra se crea un

mundo nuevo que puede ser celebrado ahora de manera utópica. Que la lucha se imponga de forma definitiva como el principio de vida de la humanidad, aparece ahora como el nuevo mundo utópico.

La ideología del mercado total no es más que la forma neoliberal del desarrollo de esta ideología de lucha. Se trata de la ideología de una lucha que se lleva a cabo en el mercado, y que es el principio de vida de éste y de la totalidad de la sociedad. Es necesario proteger esta lucha contra los movimientos populares y los intervencionistas del Estado, para que el mercado pueda dar sus frutos. El lema designado para extender y asegurar esta lucha del mercado es: más mercado. La lucha contra la utopía, también aquí es una lucha que se realiza para poder luchar con libertad. Junto con la utopía, por consiguiente, aparece como adversario cualquier humanismo. Su destrucción se celebra una vez más como recuperación de lo humano, que no es sino el respeto por esta lucha.

Destruir la utopía para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo para que se recupere lo humano, ese es el camino para ofrecer una utopía en la anti-utopía.

No obstante, esta utopía anti-utópica no celebra únicamente lo que existe. Fundamenta un proceso de mercado total que tiene una dimensión infinita hacia el futuro, y al cual se le imputa una perspectiva. Esta sociedad de mercado no es apenas una "ciudad que brilla en la colinas". Se encuentra a la vez en un proceso para llegar a serlo. Mediante un proceso infinito de totalización del mercado llega a tener una perspectiva infinita. No es sólo la presencia de un principio utópico, sino también futuro utópico.

Por un lado, esta utopía se fabrica por una expropiación y manipulación de la utopía socialista tradicional, que se junta ahora con relaciones de producción capitalista. Pese a que ello implica algunas reformulaciones, se asumen, en esta manipulación de la utopía, imágenes centrales de esperanza surgidas en la tradición socialista. Esto se puede demostrar con el ejemplo de un discurso que Reagan dirigió a la juventud alemana en Hambach (Frankfurter Rundschau, 7. V. 1985). Reagan empezó con el anuncio de un futuro brillante erigido contra la tiranía:

Ustedes pueden seguir sus sueños hasta las estrellas... y nosotros, que vivimos en esta gran catedral de la libertad, no debemos olvidar nunca: vamos a ver delante de nosotros un futuro brillante; vamos a ver surgir las cúpulas de la libertad y —también eso podemos prever, el final de la tiranía, si creemos en nuestras fuerzas mayores—, nuestra valentía, nuestro valor, nuestra capacidad infinita de amor.

Vino luego la descripción del futuro brillante, que culminó en frases que, casi textualmente, podrían ser de Bebel o de Trotski:

Vamos a transformar lo extraordinario en cotidiano —así obra la libertad—. Y los misterios de nuestro futuro no pertenecen sólo a nosotros aquí en Europa y América, sino a todos los hombres en todos los lugares para todos los tiempos... El futuro está esperando su espíritu creativo. De sus filas puede crecer para el futuro de Alemania un nuevo Bach, un nuevo Beethoven, un nuevo Goethe y un nuevo Otto Hahn.

“Transformar lo extraordinario en cotidiano” es una vieja fórmula utópica. August Bebel había dicho al final del siglo XIX:

Las generaciones futuras... realizarán sin mayor esfuerzo tareas en las cuales en el pasado cabezas extraordinarias han pensado mucho e intentado encontrar soluciones, sin haberlas podido encontrar.

También Trotsky soñó con transformar lo extraordinario en cotidiano:

El promedio humano se va a alzar hasta el nivel de un Aristóteles, Goethe, Marx. Por encima de esta cima se van a erigir nuevas cúpulas.

Reagan une esta utopía, que él llama “la verdadera revolución de la paz en libertad”, con utopías de progreso técnico y con la utopía de una paz considerada el resultado de un armamentismo desatado y sin límites. Todo eso lo presenta como la ley de la historia:

La historia no está del lado de aquéllos que manipulan el significado de palabras como revolución, libertad y paz. En cambio, la historia está del lado de aquéllos que luchan en todo el mundo por una verdadera revolución de la paz en libertad.

Siempre la historia decide de qué lado se halla la libertad: del lado de quien gana. Ese justamente es el fin de la historia, tan querido tanto por los stalinistas como por los neoliberales.

En su libro *El triunfo de la política* (1986), David Stockman atestigua la cercanía entre el neoconservadurismo, el fundamentalismo cristiano de EE. UU. y el neoliberalismo. El llama monstruo y bestia a todo lo que no sea totalización del mercado. Como muchos neoliberales, se hace pasar por un convertido de la izquierda que encontró su realismo en el neoliberalismo y su utopismo respectivo. De un profesor liberal suyo de su juventud, dice que

...en tres meses destruyó todo lo que yo había creído, desde el buen Dios hasta la bandera de las estrellas [según publicación de capítulos del libro en *Spiegel* No. 16 (1986), pág. 201].

Considera la política como intervencionismo nefasto: “los políticos están arruinando el capitalismo americano” (*Ibid.*, pág. 210). Como el intervencionismo crea dependencias, Stockman, una vez nombrado director de presupuesto en el gobierno de Reagan, quiso cortar el cordón umbilical de la dependencia:

Mi plan confiaba en un dolor breve y agudo, en favor de una recuperación de la salud a largo plazo (*Ibid.*, pág. 219).

Esto significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto” (*Ibid.*, pág. 219);

un “matador de dragones” (*Ibid.*, pág. 222).

Cuenta cómo cayó en manos de los utopistas. Fue “secuestrado hacia dos gigantescas babeles pecaminosas por una horda de amigos de la paz izquierdista”. Una era un seminario con pensamientos liberales: “desarme atómico, integración de razas y otras utopías”. A la otra se refiere cuando narra

...con qué temor me encontraba en el *hall* del edificio de la ONU, aquel bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estancia en este mercado de maldad... (*Spiegel* No. 17, pág. 177).

Lo que no señala, teniéndolo obviamente presente: era la sede del Anti-Cristo. Su trasfondo fundamentalista se hace evidente.

Se salvó leyendo a Niebuhr: “Niebuhr era un crítico sin piedad del utopismo” (*Ibid.*, pág. 177). Stockman se transformó entonces en un matador de dragones. Sobre la “propensión hacia la economía estatal” habla como de un “monstruo”, y dice: “...lo combatí con una espada de la herrería del economista del mercado F. A. Hayek”.

No obstante, en su lucha contra la utopía retornó a la utopía, aunque ahora en la forma anti-utópica del neoliberalismo, a la cual Stockman se refiere como “doctrina nueva de la oferta”:

En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los males heredados más viejos, del racismo y de la pauperización,

podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero, sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico, pesimista (*Ibid.*, pág. 185).

Las reformas fundamentales que parten de las causas políticas a las que Stockman se refiere, son acciones en contra de cualquier intervencionismo e influencia política en el mercado. El notable idealismo social de Stockman ayuda al desempleado quitándole su subsidio de desempleo, y celebra esta medida como un paso en el camino realista hacia la eliminación de la pobreza y del desempleo.

Todo eso tiene un trasfondo religioso que coincide con nitidez con el fundamentalismo cristiano. Stockman habla totalmente en serio del "evangelio de la oferta" (*Ibid.*, pág. 192) ⁶.

2. La sacralización de las relaciones de producción: el carácter conservador de la utopía

El resultado es una total sacralización de las relaciones sociales de producción. Eso explica el gran parecido entre la ideología staliniana y la neoliberal. Ambas sacralizan sus relaciones de producción correspondientes de forma análoga.

Como cualquier alternativa a esta sacralización tiene que partir de la afirmación de la solidaridad humana frente a las crisis concretas de la división social del trabajo y de la naturaleza, la ideología de la *societas perfecta* conduce a la diabolización de la solidaridad. Esta opera también por inversión: todos solidariamente renuncian a la solidaridad. Todos unidos combaten a los que se quieren unir. Como en la *pro-slavery-rebellion*, los amos de los esclavos actúan de manera solidaria en favor de la esclavitud y en contra de la solidaridad humana. Aparece aquí una rebelión en contra de toda solidaridad humana, que llama a la acción común de todos.

Resulta, entonces, la promesa de la salvación/Buena Nueva del liberalismo económico:

1. La abundancia (la satisfacción de los deseos).
2. La promesa de un crecimiento sin fin.

6. Se trata de una biografía que explicita bien el surgimiento de la utopía antiutópica. Sobre la ideología del neoliberalismo, ver Franz J. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, págs. 53-94.

3. La unidad de la humanidad por medio del mercado.
4. La aceptación de la destrucción del ser humano y de la naturaleza confiando en las fuerzas salvíficas del mercado que, mediante el crecimiento sin fin, garantizan el camino para superarla.

Esta promesa utópica del mercado total no se expresa únicamente en los discursos políticos. Ellos no son más que la punta del *iceberg* de esta gran utopía. Su campo de propagación y predominio por excelencia es la propaganda comercial. En ella todo el mundo se encuentra día y noche bajo el bombardeo de una utopía anti-humana, de la que casi no hay escape. Esta promesa de un mundo de salvación está presente en todas partes.

Por esta razón, la propaganda comercial no tiene como su impacto central la información a los consumidores. Gran parte de ella no contiene información alguna. La información que brinda es el vehículo de la creación de mitos utópicos, y la mercancía es transformada en portadora de estos mitos. Son mitos sueltos que en conjunto, sin embargo, constituyen un gran mito utópico total que tiene un alto grado de coherencia. Esta gran utopía total no necesita ser expresada como tal nunca, pese a hallarse presente como totalidad en todas sus partes. Estos mitos de la propaganda comercial pueden ser tratados, en el sentido de Levy-Straus, como mitemas. Los mitemas conforman un mito total, pero explícitamente no lo revelan en ninguna parte. Sólo son comprensibles a partir de la construcción reflexiva del mito total. No obstante, sin esta construcción consciente son portadores de ese mito total, aunque apenas sean asumidos de modo subconsciente como tales ⁷.

Podemos mostrar esto con algunos ejemplos. Cuando una bebida se anuncia como "Coca Cola, la chispa de la vida" o "Fanta pone música en tu boca", la bebida es transformada en un mito. Es su vehículo, que sin este mito, no tendría ningún sabor especial. El mito es parte integrante de su sabor, aunque no lo sustituya. El Instituto Costarricense de Electricidad nos seduce:

La electricidad es magia... Descubrimos nuevamente la magia de la electricidad, al ver cómo cobra valor a través de los ojos de un niño... generación tras generación ⁸.

El "Champú Kasmir es tan suave para la ropita del bebé como las caricias de mamá". "Los tampones Tampax te dan libertad"⁹.

7. Levy-Strauss: *El pensamiento salvaje*. México, 1964.

8. *La Nación* (San José), 31. X. 1993.

9. Revista *Buenhogar*.

Este mito del producto recibe también su bendición religiosa, por ejemplo en una propaganda que trasmite la radio católica de Costa Rica: "Nuestro pan de cada día, Panadería Schmitt y compañía", o "En la Importadora Monge, yo tengo fe". En estos casos, el carácter blasfemo de la mitificación salta a la vista, por más que se esconda tras una aparente piedad. La Coca Cola hace propaganda como los predicadores de la Iglesia Electrónica: "¡HOY Coca-Cola va a cambiar tus emociones para siempre! ¡No te lo pierdas... Lo lamentarías siempre! Canales de televisión..."¹⁰. *Per saecula caeculorum; aeternitas aeternitatis*. "...COQUETA te ofrece más que cualquier otra revista juvenil porque COQUETA siempre está pensando en ti"¹¹. *Big brother is watching you*.

Esta mitificación de las mercancías se inscribe en la mitificación del desarrollo técnico en el sentido de un progreso. La agencia Datsun anuncia sus automóviles como: "Vehículo del progreso" (*La Nación*, 14. XI. 1993). La Universidad Panamericana promete: "Ponemos a tu alcance un mañana lleno de progreso"¹².

El progreso se dirige hacia un mundo mejor. Hyundai se ofrece como el garante: "Más... Es la opción ideal para conseguir algo mejor... Lo mejor es posible"¹³. Un conjunto residencial se hace presente: "Construya hoy su futuro..."¹⁴. "Convierta en realidad un sueño de Navidad", dice un almacén¹⁵. Y un banco nos llama la atención: "Invierta en valores sólidos"¹⁶. Y la tienda "El Globo" nos atiende en el "Nuevo Mundo"¹⁷. Dibujos infantiles reciben en Japón el premio: "Oro del Sol Naciente"¹⁸. La felicidad está al alcance de la mano:

La felicidad no se compra. Se cambia... Con financiamiento hasta 36 meses, garantía de satisfacción total y el servicio que le ofrece una empresa con el prestigio de XEROX. Eso es felicidad y no se compra, se cambia¹⁹.

Una agencia de viajes nos afirma: "La diversión nunca termina"²⁰. Todas las lágrimas serán secadas: "En el planeta

10. *La Nación*, 21. XI. 1993.

11. Revista *Vanidades*.

12. *La Nación*, 15. XI. 1993.

13. *La Nación*, 14. XI. 1993.

14. *Idem*.

15. *La Nación*, 15. XI. 1993.

16. *La Nación*, 14. XI. 1993.

17. *La Nación*, 5. XI. 1993.

18. *Idem*.

19. *La Nación*, 2. XI. 1993.

20. *La Nación*, 3. X. 1993.

Reebok... no hay perdedores"²¹. Todo es total. Panamá nos amenaza con la: "Comodidad total". Y "Atención Total. Eso es lo que recibe su automóvil en nuestro Taller"²². El progreso nos hace vivir como dioses:

1969: el Apolo II llega a la Luna. 1993: un tren Apolo llega a Cartago. ¡El Intertren lo hace posible! Unase a los miles de viajeros que desde el 19 de octubre disfrutaron el placer de viajar como los dioses! Intertren ²³.

La Hitachi nos ofrece los trenes rápidos del mañana:

HITACHI a toda máquina... No es el hecho de ir más rápido, sino de servir con mayor eficiencia a las personas; por eso, HITACHI se dirige a toda máquina hacia el futuro con el fin de hacer presente los beneficios para todos ²⁴.

Este anuncio es especialmente interesante. Vincula el progreso y los sueños que realizará, con la unidad de la humanidad y con el bienestar de todos. La Hitachi ofrece trenes rápidos. Lo hace en Centroamérica, donde por siglos no habrá demanda potencial de tales trenes. No los ofrece en serio, la oferta es nada más que el pretexto de una mitificación. Se trata del mito de la empresa Hitachi. Y lo fomenta en nombre de esos trenes que no piensa poder vender en el país —Costa Rica— donde el anuncio se publica. El mito, sin embargo, lo crea basándose en el mito del progreso: cada vez más rápido y con mayor eficiencia. Sacraliza este progreso insistiendo en que su fin propio es: hacer presente los beneficios para todos. Y eso, a "toda máquina". La Hitachi trabaja para el bien de toda la humanidad y por eso es, como empresa, portadora de este bien. La empresa se transforma en un mito.

La unidad de la humanidad se encuentra a la vuelta de la esquina. Un banco hipotecario alemán se hace presente:

Nosotros construimos sobre Usted como nuestro fundamento, Usted construye sobre nosotros como su fundamento ("Wir bauen auf Sie, Sie bauen auf uns").

El mercado parece ser la realización perfecta de la solidaridad humana. Comprando se ejerce la *caritas*:

21. *La Nación*, 14. XI. 1993.

22. *La Nación*, 3. X. 1993.

23. *La Nación*, 31. X. 1993.

24. *La Nación*, 2. XI. 1993.

¡Emergencia! Salvar la vida de más del 90% de los niños en estado crítico por insuficiencia de equipo. Compre productos Colgate o Pamolive y ayude con 5 colones al Servicio de Emergencia del Hospital Nacional de Niños... los productos Colgate o Palmolive donarán cinco colones por cada empaque de Crema Dental o de Cepillos Colgate o de Jabón Palmolive, que sea depositado en los buzones situados en hospitales, farmacias, supermercados y escuelas²⁵.

Siempre más, lo es sobre todo para el anuncio de la tarjeta Visa: "Cada vez somos más... bajo una misma identidad. El cambio es inminente para el progreso"²⁶. Y una agencia de viajes: "Somos muchos. ¡Verdad!"²⁷. Lancôme invita a las mujeres:

Vamos a captar tu mejor expresión Lancôme. "Mes de la expresión Lancôme"... Durante un mes captaremos tus mejores expresiones y te convertiremos en una mujer Lancôme²⁸.

Y quien realiza todo eso es el hombre de poder. Un *notebook* electrónico promete: "¡Concentración de Poder!" (*La Nación*, 31. X. 1993). Asimismo, las tarjetas de crédito concentran el "poder de tu firma".

No hay problema ambiental que cuente frente a esta utopía del mercado. La empresa química alemana BASF celebró en 1992 su centenario de existencia con el lema: "Cien años al servicio del medio ambiente". Y George Bush, después de la Cumbre de Rio de Janeiro, dijo:

La protección ecológica y una economía en crecimiento son inseparables. Es contraproductivo promover una a expensas de la otra.

Y añadió:

Las naciones que luchan por cumplir con la mayor parte de las necesidades elementales de sus pueblos pueden gastar poco para proteger el ambiente...²⁹.

El mito del crecimiento infinito lo borra todo: "Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones

25. *La Nación*, 20. XI. 1993.

26. *La Nación*, 31. X. 1993.

27. *La Nación*, 14. XI. 1993.

28. *La Nación*, 19. XI. 1993.

29. *La Nación*, 12. VI. 1992.

gracias a su tecnología" ³⁰. El progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina.

Esta utopía del mercado total nos rodea todo el tiempo por todas partes. El sistema gasta enormes sumas en su divulgación (en EE. UU., la propaganda comercial gasta el 5% del Producto Nacional Bruto). Sin embargo, no existe ninguna instancia que la invente ni ninguna central que se preocupe de su divulgación. Surge con el mercado mismo y es compartida por sus participantes, principalmente aquellos que ejercen su poder en los mercados. Se trata de un mito y de una utopía creados por la "mano invisible" del mercado. Nadie se le escapa, nadie puede alcanzar sus orígenes. No obstante, en todas partes se impone.

Pero, a la vez, es un tabú del mercado. Nadie explicita este mito, si bien todos lo conocen. Explicitar este mito en su totalidad, ya es su crítica. Es tan primitivo y tan obviamente falso, que su mera explicitación revela la mentira colectiva que está implicada en él. Por eso se esconde, pues sólo así puede mantener su eficiencia.

Aunque esta utopía total nunca es descrita y elaborada reflexivamente en la totalidad de su forma vigente, hay un lugar teórico donde la teoría económica burguesa lo resume. Se trata de la teoría de la "mano invisible", de la tendencia al equilibrio del mercado y del equilibrio general del mercado, tal como fue fundada por Walras/Pareto. Ella, sin embargo, tiene una forma en apariencia neutra y por completo aséptica. Está escrita en un lenguaje que parece "realista" y pragmático. Fórmulas matemáticas artificiales esconden el trasfondo de esta teoría. Cuando Morgenstern, en 1936, hizo una elaboración demoledora del contenido metafísico-utópico de estos modelos matemáticos, su crítica se la llevó el viento. Ella sigue hoy tan vigente como en aquel tiempo, y sigue igualmente ignorada.

La utopía del mercado total es visiblemente la inversión de todas las utopías de liberación de todos los tiempos. Promete todo lo que la esperanza de los pueblos oprimidos ha elaborado como su horizonte de resistencia. Lo expropia y lo hace suyo. La esperanza de la liberación es transformada por la utopía del mercado en la esperanza a partir de la renuncia a cualquier liberación. Se trata de un futuro infinito prometido como resultado del sometimiento infinito a los poderes del sistema. Por eso la utopía del mercado total es también una de las formas del Anti-Cristo de la esperanza cristiana. Es un sermón blasfemo desde sus raíces. El "evangelio" del mercado, del que hablaba Stockman, resulta ser un Anti-Evangelio:

30. Según Mohamed Larbi Bouguerra: "Au service des peuples ou d'un impérialisme écologique", en *Le Monde Diplomatique* (Mayo, 1992), pág. 9.

En esta época Radio Shack contagia a todo el mundo... Nuestro virus nos ha traído un nuevo y simpático padecimiento, la Epidemia Navideña ³¹.

Es la utopía de una sociedad que esconde el infierno que está produciendo en la tierra por el brillo ilusorio de sus cielos utópicos. Han cautivado la utopía para usarla como arma contra los pueblos. La utopía del mercado es el producto de las burocracias y de las grandes administraciones de nuestra sociedad. Cuanto más grande la burocracia empresarial, más utópica es. Son justamente las burocracias de las empresas multinacionales y de las grandes corporaciones las que muestran más fervor utópico, aunque también nos muestran las grandes burocracias militares.

Existe un parecido evidente entre esta utopía del mercado y la utopía que dominó el socialismo soviético durante muchas décadas. La utopía del progreso al comunismo en la Unión Soviética era asimismo una utopía de grandes aparatos burocráticos. Ambas son utopías del progreso, de aspiración universal, que prometen la unidad del género humano alrededor de una institucionalidad homogénea. Igualmente, ambas son en absoluto necesarias para la legitimidad de su sistema social correspondiente. La sociedad moderna y secularizada no se puede sacrificar sino es por medio de la utopía. Al ser socavada esta utopía, se socava la sociedad y entra en un cambio irresistible. Los sistemas sociales modernos son utopías institucionalizadas y objetivadas. Por este motivo, el socavamiento del sistema es a la vez un socavamiento de su utopía implicada. Se desvanece la creencia de que la utopía respectiva es "realista".

Hoy la utopía del mercado se encuentra en este proceso de socavamiento. La reacción es una efervescencia mayor de su utopismo frenético, un aumento de su dogmatismo y del principismo de su proceder. Ha entrado en un proceso de socavamiento progresivo que revela su vaciedad. El colapso del socialismo histórico no es la victoria del capitalismo, sino un signo del colapso de todas la utopías del progreso automático hacia la plenitud. Por eso, lo que empezó a ser visible con el colapso soviético sigue operando. Amenaza la desesperación, y con ella la utopía de la mística de la muerte. Pero vuelve a surgir la utopía en cuanto esperanza de liberación. Por ningún lado se vislumbra el "fin de la utopía". Lo que se vislumbra son nuevos espacios utópicos que podrían liberar el camino para un enfrentamiento con las utopías conservadoras del poder y para la búsqueda tan necesaria de alternativas, sin las cuales la humanidad no tendrá futuro. Las

31. *La Nación*, 17. XI. 1993.

utopías conservadoras del poder cierran los caminos al futuro en nombre de un futuro ilusorio y cautivado. Se trata de redescubrir la utopía como espacio de libertad y de liberación frente a los poderes establecidos.

No obstante, la analogía entre el neoliberalismo y su utopía y la utopía soviética del socialismo real, tiene también su límite. Ambos son objetivaciones de utopías del progreso automático hacia la plenitud humana, sólo que el neoliberalismo no es más que eso. El socialismo, en cambio, aun en su forma soviética, es algo más. Contiene un elemento de humanismo efectivo que el liberalismo asumió en sus tiempos de reformismo burgués, pero que el neoliberalismo ha purgado por completo. Ya no existe un humanismo burgués, porque el mercado total lo devoró. Posiblemente, el colapso del socialismo tuvo algo que ver con su incapacidad para asumir posiciones anti-humanistas tan totales, como las que el neoliberalismo sí ha podido asumir. Tendría que haberse vuelto capitalista para poder ser tan anti-humanista.

De allí que la derrota del socialismo no sea tan absoluta como en la actualidad parece. Las soluciones que la humanidad necesita hoy, el mercado total no las puede brindar. Muchos elementos positivos desarrollados por el socialismo histórico tendrán que retornar. La destrucción total del socialismo que se está intentando, es un obstáculo adicional para la solución de estos problemas en el futuro.

3. La mística de la muerte y el heroísmo del suicidio colectivo

La otra cara de este mensaje salvífico es una ideología mucho más nefasta aún. Tiene sus raíces tanto en el neoconservadurismo actual como en el fundamentalismo cristiano de EE. UU. Nos referimos a la ideología del heroísmo del suicidio colectivo, que es la única manera de sacralizar las relaciones sociales de producción en el caso de que hubiese que aceptar que la totalización del mercado se encuentra en la raíz del proceso acumulativo de destrucción de la vida en este planeta.

En este caso, la afirmación ciega del mercado total implica de hecho el suicidio colectivo de la humanidad, y el heroísmo correspondiente es el camino para aceptarlo. La sacrificialidad del sistema desborda todos los límites.

Creo que la utopía neoliberal es como el canto de un niño que pasa por un bosque oscuro. Para contrarrestar su miedo canta lo más fuerte posible, y canta precisamente canciones alegres. Sin embargo, el trasfondo de ese canto alegre es el miedo de lo que

puede pasar. El neoliberalismo canta ese canto, mientras el neoconservadurismo y el fundamentalismo transforman el miedo en un culto a la muerte. Luego, son la verdadera raíz del neoliberalismo, por más que tengan muchas diferencias entre sí. El miedo es lo que tienen en común, y ese miedo constituye el trasfondo del movimiento conservador de masas que ha vuelto a surgir.

Esta mística de la muerte pasa por la imaginación de la aniquilación de una parte de la humanidad para salvar al resto. La victoria posible con la que se sueña consiste en ser el último que perezca. Se mantienen débiles sueños de salida (por ejemplo, el proyecto Biósfera II). El progreso técnico, entonces, es mistificado en el sentido de que la tecnología podría encontrar una salida, que hoy todavía no es visible para aquél que sobreviva más. Aquí entran también las imaginaciones que sostienen que el barco del Primer Mundo ya está lleno, y que por lo tanto otros deben quedar fuera.

Es de notar cómo la sociedad capitalista actual desarrolla de forma paralela al optimismo artificial de la salvación por el mercado, esta mística de la muerte. Lo que la vincula con el fascismo de los años veinte y treinta, que floreció dentro de una cultura de la muerte parecida a la actual. Ello explica la vuelta al primer plano de los autores de la cultura fascista, como Nietzsche, Carl Schmitt, Heidegger. Se descubre además que existe una cultura muy análoga en escritores como Jorge Luis Borges, Mario Vargas Llosa y Octavio Paz³².

No hay quizá un libro más violento en esta línea que la *Historia de Mayta*, de Vargas Llosa. Mayta es un personaje de la izquierda peruana, que el autor describe como una persona incompetente, con tendencia al terrorismo y a la homosexualidad. Todo el libro prepara la última página, en la que Mayta y los suyos son caracterizados como basura humana. No queda ni un resto de humanismo. En la basura viven, y basura son. Por consiguiente, cualquier protesta popular es vista como una rebelión de la basura.

La guerra del fin del mundo, del mismo autor, tiene la misma tendencia, sólo que más solapada. Una de sus situaciones centrales es descrita de la siguiente forma:

Rufino se arrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. "Cosas de hombres" piensa Jurema. Piensa: "La culpa caerá sobre

32. Me refiero en particular a Octavio Paz: *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959. En sus obras posteriores, Paz es mucho más diferenciado.

mí". Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. Agonizan abrazados, mirándose. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo³³.

Desde Jünger, pasando por el Paz del *Laberinto de la soledad*, hasta Vargas Llosa, toda la literatura fascista culmina en estas situaciones de lucha a muerte, que es celebrada como el gran abrazo: el amor es la muerte, la muerte es amor: ¡viva la muerte!

Este heroísmo del suicidio colectivo tiene su versión fundamentalista cristiana:

...este período [de la tribulación] se caracteriza por la gran destrucción que el hombre hará de sí mismo. La humanidad estará al borde de la aniquilación cuando Cristo aparezca de repente, para poner fin a la guerra de las guerras: "Armagedón"³⁴.

De unas pretendidas profecías de Zacarías (Zacarías 14:12), dice:

¡Un cuadro aterrador! ¿No es verdad? ¿Se le habrá ocurrido al lector que eso es exactamente lo que le ocurre a cualquier persona en una explosión nuclear? Parece que tan terrible evento se realizará el día del retorno de Cristo³⁵.

Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como una guerra atómica], 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 espiritual³⁶.

33. Vargas Llosa, Mario: *La guerra del fin del mundo*. Barcelona, Plaza & Janés, 1981, págs. 293s.

34. Ver Lindsey, Hal: *La agonía del gran planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 50. (original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970). En la década de los setenta, fueron vendidos en EE. UU. quince millones de ejemplares de este libro, que fue uno de los *bestseller* de la década.

35. *Ibid.*, pág. 231.

36. *Ibid.*, pág. 222.

Lindsey promete la “liberación” como resultado de la muerte. Sin embargo, este tipo de promesa contiene toda la ideología de la mística de la muerte.

Como en su anti-utopismo no quieren la anticipación del cielo en la tierra —que pretendidamente produce el infierno en la tierra—, anticipan una sociedad sin ninguna utopía ni esperanza. Las ideologías de la mística de la muerte no comparten tampoco el utopismo neoliberal con sus promesas. En su anti-utopismo niegan inclusive esta extrema manipulación del mensaje salvífico. No obstante, tampoco escapan de la dimensión utópica de la vida humana. Hasta Ludolfo Paramio desemboca en el grito: ¡Viva la muerte de la utopía! La utopía es ahora, la de una sociedad en la que ya nadie tenga utopías y esperanzas. Dante escribió sobre la entrada al infierno: ¡Ay, quienes entran aquí, pierdan toda esperanza! La mística de la muerte anticipa el infierno en la tierra, para no anticipar el cielo. Pero también el infierno en la tierra es una utopía. Del mismo modo que la anticipación del cielo en la tierra no lo realiza, la anticipación del infierno crea asimismo un horizonte utópico que no se alcanza nunca en toda su perfección³⁷.

A partir de esto se entiende la estrecha vinculación actual del neoliberalismo con el neoconservadurismo y el fundamentalismo cristiano en EE. UU. Esta ideología aparece hoy en una forma decantada, secularizada y burocratizada. Así ocurre en un libro de Toffler:

El nuevo imperativo económico está claro: los proveedores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados —los muertos caídos del efecto de aceleración—.

Esta es la economía “rápida” de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal, es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro.

Pero ese es el destino que enfrentan muchos de los países I.D.C. o “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 en la posición de compradores.

37. Este infierno en la tierra como el nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media se pintaron muchos cuadros del infierno, que no eran otra cosa que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infierno. En esta imaginación del infierno, los condenados eran torturados y maltratados. Los maltrataban los diablos. Pero a los diablos no los maltrataba nadie, sino que andaban con una sonrisa pegada en la cara como una piedra. Estos diablos que hacían el infierno, creían que estaban en el cielo. Les iba bien, nadie los trataba mal, y ellos en cambio trataban mal a los otros. Van al infierno con los ojos abiertos.

Eso implica que las economías lentas, o aceleran sus respuestas neurales, o pierden sus contratos e inversiones, o quedan completamente fuera de la carrera ³⁸.

Y concluye: "Un 'gran muro' separa a los rápidos y los lentos, y este muro está creciendo más cada día que pasa"³⁹.

¿Acaso lo que aquí Toffler proyecta y anuncia, no es la utopía del infierno en la tierra?

En América Latina y el Caribe esta cultura de la muerte no tiene una presencia tan clave como en los países del Primer Mundo. Prevalece más bien el optimismo decretado de la *societas perfecta*. Esto se explica porque el Tercer Mundo será la primera víctima de un estallido en esta dirección. Si la visión de Toffler se realiza, América Latina y el Caribe será una de las víctimas. Por eso no aplaude tanto como los países del Primer Mundo. Prefiere mentirse a sí misma en nombre de las ilusiones utópicas neoliberales, aunque el resultado sea el mismo.

4. Buscando soluciones

1. La humanidad enfrenta amenazas a su existencia. Estas amenazas aparecen por todos lados: bomba atómica, crecimiento de la población, exclusión de una parte siempre mayor de la población del desarrollo económico, deterioro del ambiente, autocontradicción del progreso. El principal medio de movilidad, el automóvil, se transforma en el principal obstáculo para la movilidad (ver Ivan Illich: *The detooling society*). El desarrollo de la medicina produce nuevas enfermedades, frente a las cuales esa medicina es ineficaz: por

38. Citado de Toffler, Alvin: *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*. New York, Bantam Books, 1991. Part Six, chapter 30: The Fast and the Slow, págs. 389-405. "The new economic imperative is clear: Overseas suppliers from developing countries will either advance their own technologies to meet the world speed standards, or they will be brutally cut off from their markets —casualties of the acceleration effect.

This is the 'fast' economy of tomorrow. It is this accelerative, dynamic new wealth-machine that is the source of economic advances. As such it is the source of great power as well. To be de-coupled from it is to be excluded from the future.

Yet that is the fate facing many of today's 'LDCs' or 'less developed countries'.

As the world's main system for producing wealth revs up, countries that wish to sell will have to operate at the pace of those in a position to buy. This means that slow economies will have to speed up their neural responses, lose contracts and investments, or drop out of the race entirely".

39. "A 'great wall' separates the fast from the slow, and that wall is rising higher with each passing day".

ejemplo el SIDA, que según parece resultó de un accidente en un laboratorio de tecnología genética). El mismo mercado, al totalizarse, subvierte los valores éticos que son los supuestos de su propio funcionamiento.

El desarrollo tecnológico ilimitado se vuelve contra sí mismo en sus resultados. La sociedad moderna pierde su capacidad de regulación. Los costos del desarrollo técnico-económico empiezan a superar los logros a plazos cada vez más cortos. Lo que se gana por un lado, se pierde por el otro. El mundo como totalidad amarra a la acción fragmentaria, que deja de progresar. Al final de cuentas, los costos de mantener este desarrollo técnico-económico superan la propia posibilidad del producto producido. Al ocurrir eso, el proceso se hace insostenible. El desarrollo no resulta ilimitado, sino que tiene un tope.

Aparece la necesidad de un pluralismo nuevo, que sea pluralismo de culturas, de estilos de vivir, de formas de producción. Al llegar el crecimiento a un tope, la homogeneización por el mercado ya no es tolerable. Eso se presenta muchas veces bajo el título de la necesaria superación del "consumismo". Sin embargo, se trata de algo más que eso.

2. El asesinato es un suicidio: no se puede salvar a una parte de la humanidad sacrificando a la otra. Eso reforzaría las tendencias a la destrucción de la humanidad. La tierra es cada vez más redonda. Siempre el asesinato ha sido visto como una relación doble. La víctima es el asesinado, no obstante el asesinato transforma también al victimario: lo transforma en asesino. Lo deshumaniza. El que no haya asesinato salva a las víctimas. Pero en una segunda instancia, salva igualmente al victimario de la autodestrucción implicada en su transformación en asesino.

Con la nueva dimensión del mundo y sus amenazas totales, el asesino se suicida. La guerra atómica desatada destruye al asesino, aunque no caigan bombas atómicas sobre su territorio. Por ser la tierra más redonda, la devastación del otro implica la devastación del asesino también. La basura venenosa que se deposita hoy en el Tercer Mundo y en los mares, se volverá contra el que la depositó. La transformación de Europa en una fortaleza y su construcción de un nuevo muro para impedir las migraciones, transforma las estructuras sociales internas europeas. Cambia el carácter de su democracia, su conciencia, sus leyes, y su percepción de los derechos humanos y la igualdad de los seres humanos. Lo mismo ocurre con EE. UU. La destrucción del Tercer Mundo lleva a la transformación del Primer Mundo, el cual se tiene que convertir en un mundo dispuesto a asesinar al resto del mundo. Al hacerlo, los países del Primer Mundo se asumen a sí mismos como asesinos,

devastados por dentro por su ser asesino. El actual anti-extranjerismo en Europa atestigua esta devastación.

Esta relación es más y más evidente empíricamente. Los victoriosos resultan ser los derrotados. Los bárbaros resultan ser los que más se jactan de su alta cultura y de su relación positiva con los derechos humanos.

3. Las medidas para detener las tendencias destructivas pasan por la acción mancomunada (solidaridad) frente a la totalidad amenazada. Se necesita una conciencia que dé cuenta del hecho de que la división social del trabajo y la naturaleza forman una totalidad que destruirá a todos, si nuestros conflictos no son integrados de manera consciente en la necesidad de su conservación como totalidad. Los conflictos sociales no se pueden limitar para respetar la propia sobrevivencia de ambas partes en conflicto, si no pasan por la mediación de la totalidad social-natural. En caso contrario no habrá ganadores, sino únicamente destrucción mutua.

4. La cuestión del socialismo es la cuestión del cambio de las relaciones de producción. El problema del socialismo es interrumpir la cadena que vincula crecimiento económico, desempleo y destrucción de la naturaleza. Necesariamente hay que solucionar eso, siendo éste el problema que pone en jaque las relaciones de producción capitalistas. Por esta razón el problema del socialismo es el cambio de las relaciones de producción, y lo sigue siendo.

El sistema generalizado y totalizado del mercado vincula de forma compulsiva el empleo de la fuerza de trabajo con la acumulación de capital y el crecimiento técnico-económico ("El ahorro de hoy es la inversión de mañana y el puesto de trabajo de pasado mañana"). Necesita el crecimiento como motor—"locomotora"—del empleo. Al llegar el crecimiento a un tope, aparece la exclusión de grandes porciones de la población y la destrucción acelerada de la naturaleza. La locomotora deja de funcionar. Esta situación no es superable por una nueva aceleración del crecimiento.

Esta el motivo por el cual la necesidad de un cambio de las relaciones de producción sigue estando en la orden del día, lo que constituye la cuestión del socialismo. Se requieren relaciones de producción —combinadas— capaces de desvincular el empleo y el crecimiento técnico-económico, lo que es también una condición para la sostenibilidad del ambiente⁴⁰.

40. Las únicas sociedades modernas que lograron esta desvinculación fueron las sociedades socialistas. Sin embargo, perdieron mucho de su logro por dedicarse de nuevo al mito del crecimiento infinito. Este las llevó a un desprecio por el ambiente,

5. ¿El fin de la utopía?

Cuando hoy se habla del fin de la utopía, se entiende por utopía algo que Lasky resume adecuadamente cuando afirma que "la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor"⁴¹.

La definición carece por completo de objetividad, y provoca una condena *a priori* del fenómeno. Por eso habla de "repugnancia" de la vida presente y de las "seducciones" del futuro. La definición de Lasky nos quiere manipular. Si le quitamos esta condena *a priori*, podemos decir que Lasky y sus seguidores consideran "la esencia" de la utopía, "la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor". Ese sería el contenido objetivo, sin condena *a priori*, de lo que consideran la utopía.

¿Es acertada esta definición para entender los grandes movimientos utópicos del siglo XX? Se trataría de la utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo. En este sentido son utópicas. No obstante, ninguna permite la más mínima crítica de lo presente. Por el contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes.

Se instalan a la fuerza, dan vuelta al mundo existente y crean condiciones cuya celebración sin ninguna crítica es considerada como la garantía del pasaje a un mundo mejor, un mundo perfecto. El autor neo-conservador Kaltenbrunner habla de esta relación con la realidad en un sentido que podríamos resumir en "crear un mundo cuya conservación vale la pena"⁴². Esta descripción cubre los tres grandes movimientos utópicos de este

igual al que rige en la sociedad burguesa mundial, mientras que en el plano del crecimiento no podían competir con la capacidad dinámica de los países capitalistas desarrollados. Hoy, en cambio, se trata de conseguir la sostenibilidad de la vida humana. Y no se ve cómo se la pueda lograr sin recurrir a muchos instrumentos desarrollados precisamente por los países socialistas.

41. Lasky, Melvin J.: *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments*. Hamburg, 1989, pág. 59.

42. "...la meta consiste en crear condiciones en las que la conservación recién es posible y sensata. Condiciones que no excluyen asimismo el cambio creativo, sino que más bien lo presuponen...". Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hrsg.): *Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*. (El desafío de los conservadores. Renuncia a ilusiones). München, Herder, 1974, pág. 13.

siglo. Ellos aparecen en situaciones en las cuales ejercen una determinada crítica. Luchan por el poder para lograr imponerse. Y una vez en el poder, crean "un mundo cuya conservación vale la pena". De la crítica anterior pasan a la completa afirmación del mundo transformado por ellos, sin admitir ninguna crítica. A partir de allí elaboran su utopía como utopía conservadora desde el poder. Prometen su "mundo mejor" como consecuencia de la afirmación ciega del mundo que han instalado.

El concepto de utopía de Lasky, no cubre este momento utópico central a partir del cual la utopía es presentada como el medio de sacralización del presente. La utopía es transformada en la ideología secularizada de una sociedad entera. De "la esencia de la utopía" como "la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor", se pasa a la utopía como afirmación y celebración ciega de las condiciones presentes, siendo esta afirmación la garantía de un mundo mejor. De la utopía crítica se pasa a la utopía conservadora. Y toda utopía conservadora considera a la utopía crítica como el origen de algún "reino del mal".

El pasaje de la utopía crítica a la utopía conservadora resulta siempre del intento de "crear un mundo cuya conservación vale la pena". Es el momento de la política de *tabula rasa*, llámese la revolución o, en el lenguaje neoliberal, "política de choque". La utopía conservadora del neoliberalismo nace de esta política de *tabula rasa*. En los años setenta y ochenta esta política se concentró en el Tercer Mundo, y creó las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional ⁴³. En la actualidad arrasa con los países ex-socialistas de Europa Oriental. Una vez realizado su mundo transformado, el neoliberalismo ha creado "un mundo cuya conservación vale la pena". Declara entonces el "fin de la historia" y la ilegitimidad absoluta de cualquier crítica de las condiciones presentes de vida. Por eso, en nombre de la utopía conservadora esta sociedad declara ser una sociedad para la cual no hay alternativas. La crítica busca alternativas; la negación de la crítica, en cambio, se deriva de la tesis de que la sociedad afirmada es la única alternativa, para la cual no existe ninguna otra. La crítica es transformada en algo absurdo, en un asunto de tontos o de traicioneros.

De allí que las sociedades que se legitiman mediante utopías conservadoras, sean expresamente anti-utópicas. La utopía conservadora siempre se hace presente en nombre del realismo. En consecuencia, niega de manera enfática su carácter utópico. Por esa razón la utopía conservadora vea a la utopía de modo tan

43. El filósofo de la corte de estas dictaduras —en forma destacada en Uruguay, Chile y Brasil— muchas veces ha sido Sir Karl Popper, filósofo de la sociedad abierta.

despectivo. Dado que ella se considera realista, ve la utopía sólo en aquellos que la critican. Se siente puro realismo, sin ninguna utopía, aunque se considere a sí misma el milenio realizado en esta tierra, como ocurrió sobre todo en el caso del nazismo, y ahora con el neoliberalismo. Asimismo, en el comunismo soviético vemos restos de este milenarismo en la manipulación que hace de la creencia rusa de que Moscú era la tercera Roma. Todo esto no cambia en nada la convicción conservadora de ser realismo, pragmatismo, carente de cualquier utopía.

De esta forma, la utopía conservadora se lanza contra la utopía como tal. Esta reflexión es la que hace tan interesante la definición que Lasky da de la utopía. Es la definición que toda utopía conservadora usaba, y usa, en contra de sus críticos. De esta definición no habla apenas Lasky, sino toda utopía conservadora. En el caso de Lasky, se trata de la utopía neoliberal en sus varias facetas. Cuanto más la sociedad se utopiza y se presenta como única alternativa para la cual no hay ninguna otra, y por tanto se hace pasar como fin de la historia, tanto más ataca como utopistas a quienes mantienen la cabeza fría y siguen siendo críticos. Incluso los diaboliza de la manera que Popper introdujo en el Mundo Libre: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en ella.

Los utopistas de Stalin eran los trotskistas. Los utopistas de los nazis eran los judíos, una expresión sintética para referirse, por medio de los judíos, a los *bolsheviks* (judíos) y a *Wallstreet* (judía) con sus utopías respectivas. Los utopistas del actual Mundo Libre, tan dogmatizado por la utopía neoliberal, son todos aquellos que insisten en la posibilidad de alternativas para el camino al abismo por el que la política del mercado total nos está llevando.

Todos estos diversos "Reinos del Mal" del stalinismo, del nazismo y del neoliberalismo, son definidos de forma monótona recurriendo a la definición que utiliza la utopía conservadora, y que Lasky da de la utopía: "la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor".

No obstante, todas las utopías conservadoras, al denunciar su respectivo Reino del Mal, prometen un mundo mejor. Sólo que a diferencia del mundo mejor de las utopías de liberación, ellas prometen un mundo mejor "realista", cuyo acceso se gana por la renuncia a cualquier crítica a la única alternativa para la cual no existe ninguna otra. La utopía conservadora es el unipartidismo en el mundo de las alternativas.

Luego, Lasky no aporta en lo más mínimo al candente problema de una crítica de la razón utópica. Su tesis es parte del pensamiento que necesita esta crítica. El tipo de utopista sobre el que se necesita hablar es precisamente el mismo Lasky, y después de él de Margaret Thatcher, de Ronald Reagan, de Augusto

Pinochet. Ellos son utopistas de la utopía conservadora del neoliberalismo ⁴⁴.

Una crítica de la razón utópica no puede ser anti-utópica. La utopía es *conditio* humana, una dimensión inevitable del pensamiento de las propias ciencias empíricas. La anti-utopía no es más que la construcción de un Reino del Mal por parte de la utopía conservadora. Es su medio para crear una imagen maniquea del mundo, según la cual el Dios de la utopía conservadora enfrenta al Lucifer de la utopía crítica en una "última batalla" para imponer el bien ⁴⁵.

Toda utopía conservadora nace de lo que ya citamos de Kaltenbrunner: "crear un mundo cuya conservación vale la pena". Esto describe el fundamento de las utopías conservadoras: la promesa de un mundo mejor "cuya conservación vale la pena". Toda utopía conservadora llega al poder por la política de la *tabula rasa*. E instalado su mundo mejor, promete mundos todavía mejores para el futuro, los cuales llegarán en el grado en que se renuncie a cualquier crítica a este mundo mejor ya realizado. Por consiguiente, este mundo mejor, surgido de la *tabula rasa*, es un embrión que contiene todo el futuro espléndido de la humanidad, a condición de que se lo cuide bien y sin experimentos ni críticas.

De ahí que la definición de la utopía que da Lasky y la del conservatismo que brinda Kaltenbrunner, forman una unidad. Ellos formulan la otra cara de la utopía conservadora que recorre todo el siglo XX. La utopía conservadora es simplemente el futuro definitivo contenido en el mundo creado, "cuya conservación vale la pena". El pretendido realismo de este conservatismo se siente "fin de la historia", y por ende el depósito de todo futuro humano con todas sus aspiraciones imaginables.

Por eso las formulaciones de Lasky y de Kaltenbrunner tienen historia y no son de ninguna manera novedades. Sin embargo, la afirmación de Kaltenbrunner revela un problema de toda crítica. Al pretender "crear un mundo cuya conservación vale la pena", ya está prefigurada su futura transformación en utopía conservadora en el caso que alcance el poder para determinar la sociedad. El pensamiento liberal tiene un concepto de este tipo desde sus raíces. Tanto Marx como Nietzsche intentan evitar este

44. No hay que olvidar que la cárcel central de la dictadura de Seguridad Nacional en Uruguay, que fue el peor lugar de tortura para los presos políticos, se llama La Libertad. El Mundo Libre profesa hoy una libertad, que es incluso el nombre de una cárcel.

45. Hayek es uno de estos ideólogos de las últimas batallas: "La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados". *Op. cit.*, pág. 74.

proceso. No obstante, su pensamiento, al ser transformado y adaptado a sus necesidades por movimientos políticos, es transformado igualmente en función de "crear un mundo cuya conservación vale la pena".

¿Cómo evitar que la crítica de la sociedad caiga en esta trampa? Solamente si se promete crear un mundo cuya conservación sea imposible. El mundo mejor que se puede buscar es uno que solucione los problemas a los que se enfrenta la crítica, para promover una sociedad capaz de enfrentarlos. Pero la crítica no puede prever cuáles serán los problemas a los que esta nueva sociedad se enfrentará y, por consiguiente, cuáles serán los cambios necesarios en el futuro para solucionar los problemas que suugirán de la solución de los problemas actuales. La crítica siempre se ubica frente a un futuro abierto, aunque con toda razón busque un mundo mejor. Sólo que esta búsqueda no es un camino ascendente de aproximación asintótica infinita, que se aproxima de modo asintótico a una meta final, sino que es un constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta relación de la crítica con la sociedad que él pretendía cambiar: "la producción de las relaciones de producción mismas" ("Produktion der Verkehrsform selbst").

6. La utopía y lo imposible: dimensiones teológicas de la reflexión sobre la utopía

La utopía neoliberal, como hemos visto, es una utopía conservadora. Es una utopía de sacralización de la sociedad existente. La utopización de la sociedad existente es precisamente el método para sacralizarla en nombre de pensamientos considerados secularizados. Esto mismo vale para la sociedad del socialismo histórico. Ella usaba la imagen del comunismo con fines conservadores de sacralización de la sociedad existente.

Inclusive la mística de la muerte, con su utopía del infierno en la tierra, es una utopía conservadora de estabilización de una sociedad que percibe que está produciendo la destrucción de la propia tierra. Ahora bien, pese a que estos pensamientos utópicos conservadores son de manera explícita anti-utópicos y se pretenden realistas, se refieren a horizontes perfectamente imposibles, más allá de toda *conditio* humana. Y por ninguna parte se vislumbra un pensamiento político sin utopía. La declaración del "fin de la utopía" no es más que el encubrimiento de utopías que no se quiere confesar como tales.

Esto nos lleva a una primera conclusión: las utopías son condición humana. Ningún pensamiento humano se podrá poner jamás fuera del horizonte utópico. Aun cuando intencionalmente se pretende un pensamiento de un "realismo sin utopía", de manera no-intencional ese pensamiento reproduce sus propios horizontes utópicos. Luego, la discusión sobre si hay que tener utopía o no, no tiene objeto. Lo que hay que discutir, en cambio, es la necesidad de una relación realista con la utopía y sus horizontes. La negación de la utopía nunca es realista.

Eso nos lleva a una segunda conclusión: al ser la utopía condición humana, ella es la conceptualización de una sociedad más allá de esa condición. La condición humana como límite de la posibilidad humana conlleva como su otra cara la imaginación de una sociedad más allá de aquella condición. Por esta razón, la utopía es condición humana. Y la negación de la utopía es una rebelión en contra de esa condición, igual que lo es la pretensión de realizarla.

La conceptualización de una utopía más allá de la condición humana no contradice ninguna ley de las ciencias empíricas. Estas ciencias contienen la dimensión utópica. Por eso, la pretensión de realizar la utopía como un más allá de la condición humana no choca con ninguna ley científica. Las ciencias no sirven para criticar a las utopías. Por el contrario, las utopías modernas, sin excepción, aparecen en nombre de las ciencias empíricas.

La muerte sintetiza lo que es la condición humana. Por lo tanto, la utopía, aunque no lo acepte conscientemente, plantea una sociedad más allá de la muerte. Esto vale inclusive para la mística de la muerte, cuando, siguiendo a Nietzsche, plantea el eterno retorno de la muerte. Se trata de la utopía de una muerte que nunca muere.

La muerte, no obstante, no es el resultado de ninguna ley de las ciencias empíricas. No hay ley natural que origine la muerte. Mediante los progresos técnicos infinitos, las ciencias empíricas construyen constantemente caminos para ir más allá de la muerte. Cuando el millonario manda que lo congelen cuando muera, para ser descongelado el día que el progreso técnico haya avanzado lo suficiente como para revivirlo, sanar su enfermedad y devolverlo a la vida más joven de lo que murió —hasta el envejecimiento es una enfermedad en la visión de la medicina moderna—, está persiguiendo una utopía más allá de la muerte que ninguna ciencia jamás podría refutar. Sin embargo, se trata de un absurdo completo. El millonario congelado es la viva prueba de que la utopía no está en contradicción con ninguna ley natural. Esta es la razón de que las ciencias naturales no puedan servir como base para la crítica de las utopías. Pero demuestra asimismo que no tiene ningún sentido plantear una "utopía concreta" en términos de una utopía realizable.

Al tener la condición humana como raíz a la muerte, resulta un límite a la posibilidad humana que únicamente se puede derivar por negación de lo imposible, junto con su afirmación como fuente de todas las esperanzas.

Las utopías secularizadas no respetan este límite de factibilidad. Luego, una vez tomado el poder en su nombre, se transforman en utopías conservadoras. No obstante, estas utopías conservadoras fueron utopías críticas en el tiempo de su surgimiento. La utopía liberal surge en el siglo XVIII como crítica de la sociedad feudal todavía existente. La utopía marxista, por su parte, surge en el siglo XIX dentro de la sociedad capitalista como crítica de ella. Pero una vez con el poder para definir la sociedad y sus relaciones de producción como centro de ella, se transforman en utopías conservadoras que sacralizan por utopización la sociedad existente.

Creo que la razón de esto hay que buscarla en el hecho de que estos pensamientos utópicos desembocan en la consideración de su utopía como una imagen del futuro, que después de la revolución podría ser realizada por medio de la acción humana como consecuencia de un progreso técnico-económico infinito. Una vez realizada la nueva sociedad, el aferramiento a su estabilización parece ser la única garantía de la consecución de las metas utópicas originales. La utopía se transforma en sacralización conservadora justamente porque es considerada factible, aunque sólo sea posible "en principio".

Esto nos lleva a una tercera conclusión: la anticipación utópica no puede ser una aproximación en el tiempo del tipo de la aproximación asintótica en las matemáticas. Ella tiene que hacer presente en la vida actual una esperanza utópica cuya realización es excluida por la propia condición humana. Dentro de esta condición humana tiene que vislumbrar la esperanza de lo imposible, encarnándola en un mundo que sigue estando condicionado por la muerte.

Sin embargo, al no ser posible derivar la condición humana de las leyes de las ciencias empíricas, nunca se sabe *a priori* si una meta actual se encuentra más allá de los límites de lo posible y, por ende, de la condición humana. Aunque se conozca la muerte como raíz de esa condición, no se conoce necesariamente dónde se encuentra en cada paso de la acción humana el límite impuesto por esta condición humana. Es en el actuar que se descubre la condición humana, se hace camino al andar.

Esta es la razón de por qué en nombre de la técnica no se puede conocer los límites de la acción humana. Se requiere sabiduría, audacia y cuidado en la interpretación de los signos de los tiempos que hacen traslucir a la condición humana, para poder usar las ciencias y la tecnología sin que ellas se transformen en

monstruos que finalmente devoran a la vida humana y a la naturaleza entera.

A eso podemos añadir una cuarta conclusión: la Nueva Tierra, como es formulada en los últimos capítulos del libro del Apocalipsis, es igualmente una conceptualización de la sociedad humana más allá de la condición humana. No obstante, en cierto sentido es más "realista" que las utopías secularizadas del siglo XIX. Ella se presenta de forma explícita como tal y no pretende ser una meta a realizar mediante la acción humana. Pero también considera este concepto algo "realista", si bien espera su realización por una acción de Dios que llevará al ser humano más allá de la muerte.

Frente a las crisis de las utopías seculares, esta percepción puede ser una de las fuentes de un nuevo realismo. La propia tradición cristiana nunca encontró esta salida. Sin embargo, creo que hoy la tiene que encontrar si quiere hacer un aporte a nuestra crisis actual.

Al ser la conceptualización de la Nueva Tierra un pensamiento más allá de la muerte, y por consiguiente de la condición humana, para la acción humana es un imposible. Cuando pretende su realismo, sólo lo puede hacer dependiente de Dios, lo que precisamente no es una referencia empírica. Por lo tanto, desde el punto de vista de la acción humana es una utopía no-factible por razones de la condición humana misma. Tampoco puede haber, entonces, un acercamiento asintótico en el tiempo a ella.

De allí que el problema de la anticipación de la utopía mediante su encarnación dentro de los límites de la condición humana, es también un aspecto clave de todo cristianismo en la actualidad. La esperanza en contra de toda esperanza tiene que ser encarnada en cada momento de la vida humana y de la sociedad.

A partir de esto se requiere asimismo una crítica de la propia teología de la liberación en varias de sus expresiones. Muchas veces ella también interpretó la anticipación del "Reino" como un acercamiento asintótico en el tiempo. Se vuelve entonces a la afirmación de una modernidad que hoy se halla en crisis, y que necesita ser transformada hacia una sociedad que asegure la vida de cada uno de los seres humanos y de la naturaleza, sin sacrificarla a ninguna perspectiva de progreso en el tiempo⁴⁶.

46. Ver Mo Sung, Jung: *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994.

Tercera Parte

La ciencia moderna y la irracionalidad de lo racionalizado

Capítulo I

¿Es el antropocentrismo occidental el culpable de la debacle ecológica actual?

Hoy, nuestra sociedad se hace presente en nombre de un capitalismo del mercado total, que es defendido como globalización de los mercados y homogeneización del mundo. Su valor central es la competitividad, y el sujeto central, alrededor del cual gira nuestra sociedad, es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos derivados de los precios del mercado. Por tanto, la globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza sus utilidades, calculándolas de forma cuantitativa. Por consiguiente, la competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. Al resultado de este comportamiento se lo llama eficiencia.

Bajo el título: "SELA destaca avance regional. Latinoamérica lista para globalización", apareció en junio de 1994 la siguiente noticia ¹:

1. *La Nación* (San José), 1. VI. 1994.

El secretario permanente del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), Salvador Arriola, aseguró que América Latina está preparada para afrontar los grandes retos del futuro e incluirse con éxito en la globalización económica.

Antes del XX Consejo del SELA que se celebrará del 1^o al 3 de junio en la cancillería mexicana y donde asisten 27 países, advirtió que la región debe hacer frente al reto que significa la competitividad para integrarse al comercio mundial...

Reiteró la importancia que ha cobrado la competitividad para lograr una efectiva inserción en la globalización económica, por lo cual el lema de esta reunión será 'Solidaridad para la competitividad'.

El SELA tiene un foro de política industrial para discutir cuáles son las diferentes experiencias que se viven en la región, 'a fin de que América Latina no pierda el rumbo en el camino de la competitividad', dijo el Secretario de este organismo".

Esta no es más que la proclamación de la eficiencia formal como valor supremo.

1. ¿Es eficiente la 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 borrar del mapa con tanta facilidad. Resulta de la pregunta: ¿se puede vivir con eso? Es la pregunta por los resultados, negada de manera tan enfática por las ideologías de la eficiencia. ¿Se puede vivir con los resultados de un mercado totalizado?

Quiero citar la no-persona central de nuestra sociedad:

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso

dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* ².

Se trata de una crítica a partir de los resultados de la totalización del mercado. Pero la crítica no se efectúa en nombre de valores éticos, sino en nombre de la sobrevivencia de la humanidad. Según esta crítica, la eficiencia formal del mercado desenfundado lleva a la destrucción de las fuentes de la riqueza que esta misma eficiencia produce: el ser humano y la naturaleza. La eficiencia se transforma en una competencia de individuos que cortan la rama sobre la cual se hallan sentados, se incitan mutuamente, y al final celebran como el más eficiente a aquél que termina primero, y cae.

Creo que poca gente dudará hoy de que este análisis de Marx, en efecto es acertado. Hasta el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial temen que sea así ³. Tampoco existe mucha duda de que se trata de un proceso acumulativo que tiende a la catástrofe. El miedo a eso se puede percibir diariamente en cualquier medio de comunicación.

2. Marx, Karl: *El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946, págs. 423s (énfasis nuestros).

3. "Porque somos seres humanos de mercado, propagadores del mercado, debemos comprender de la mejor manera su eficacia (que ya no debemos demostrar) y también su insuficiencia congénita, porque dejado a sí mismo no tiene nada que hacer con el único absoluto que reconocemos: la *persona*; existe en esto, si no se toman precauciones, los gérmenes de su autodestrucción...

Ningún actor serio del mercado se escapa de esta lógica central. La libertad de los precios está en el corazón del sistema de mercado y es esencial respetarla. Esta puesta de precios es de aplicación universal. El poeta lo vio bien: "tout s'achete et tout se vend... gloire, amour et chair et sang" (todo se vende y todo se compra... gloria, amor y carne y sangre). Esta lógica de la puesta de precios se aplica a una palpitable realidad de las vidas humanas. Entonces, si el mercado es dejado totalmente a sus mecanismos existe el gran peligro —no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo— de que los más débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser una sentencia de muerte. 'Treinta denarios, trato concluido'. Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden rápidamente encontrar el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc.". Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double Appartenance", en *Documents EPISCOPAT* (Bulletin de secrétariat de la conférence des évêques de France) No. 12 (juillet-août, 1992).

Un sistema de mercados que no está expuesto a resistencias correctivas, se comporta de modo fragmentario frente a los conjuntos interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Se trata de una "tecnología fragmentarizada" (*piece-meal-technology*), como lo afirma Popper. Como tal, interviene sin ningún criterio de orientación en relaciones interdependientes. Cuanto más se celebra esta tecnología fragmentaria como la única tecnología realista, con más rapidez se destruye los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Una acción orientada predominantemente por los criterios del mercado, no puede prever ni evitar este resultado.

El sistema de mercado resulta ser un sistema compulsivo. Si se lo deja operar según las indicaciones de su "mano invisible", obliga a la catástrofe. Las oportunidades del mercado y su aprovechamiento son compulsivas, pero tienen que ser calculadas 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 riqueza. En el sistema compulsivo de mercado no existe sino la alternativa: ahorcado o fusilado. Dado que en el mercado total la competencia es lo único intocable, esta competencia promueve el proceso de destrucción.

Si, por ejemplo, la industria química envenena las aguas del Rin, se le demandará desistir de esta destrucción. Ella, sin embargo, lo rechazará aduciendo el hecho de la competencia. Respetar la naturaleza tiene un costo, por ende eleva los costos. Pero, eso significa menos oportunidades de competencia en relación a la industria química de Estados Unidos (EE. UU.) y de Japón. Y la industria química es demasiado importante como para poder renunciar a ella.

En EE. UU. se protesta igualmente contra el envenamiento de los lagos del norte por la industria química. No obstante, esta industria llamará la atención sobre el hecho de que el respeto a la naturaleza aumenta los costos y, por consiguiente, obstaculiza la competencia con la industria química alemana. Tampoco EE. UU. puede renunciar a su industria química. En Japón se da una situación parecida. También allí el respeto por la naturaleza disminuiría la capacidad competitiva de la industria, y el país tiene que poder resistir la competencia de los otros.

Muchas veces estos argumentos en favor de la destrucción compulsiva de la naturaleza son falsos, y se los utiliza para engañar al público. Pero muchas veces no. Esta competencia compulsiva existe, y marca las relaciones del mercado. Transforma las condiciones de sobrevivencia de la humanidad en algo que nadie puede darse el lujo de respetar. Muy a menudo, en efecto, la industria que no participara en este proceso de destrucción, tendría que

salir del mercado por el hecho de perder su competitividad. La consecuencia es que todas las industrias participan, y recurren a todo su poder para proseguir con ese proceso de destrucción. Independientemente de cuáles son los valores subjetivos de los actores frente al ser humano y a la naturaleza, el sistema compulsivo de mercado tiende a la destrucción.

Esto lleva a la esquizofrenia de los valores. Se reduce los valores positivos frente al ser humano y la naturaleza a valores vigentes en los ámbitos privados, para conservar la buena conciencia en el ámbito de la esfera del sistema compulsivo del mercado total.

Dado que la competencia es considerada el motor exclusivo de la eficiencia, se trata entonces de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo.

En la tradición del pensamiento teórico burgués se prescinde de estos argumentos recurriendo a la llamada "mano invisible" del mercado. Se sostiene la existencia de un mecanismo auto-regulado que asegura, por medio de un automatismo, que toda acción humana fragmentaria se inserte automáticamente en una totalidad equilibrada por el mercado⁴.

No obstante, esta mano invisible tiende al equilibrio únicamente en mercados parciales, y no en relación con los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. En relación a éstos produce un proceso mortal hacia la catástrofe, y no un equilibrio. El mercado como sistema compulsivo se impone como mercado total, y crea tendencias compulsivas que llevan a la continuación del proceso de destrucción. Pareciera existir algo así como una conjura, de modo que la destrucción

4. El mismo Max Weber defiende esta tesis con las palabras siguientes: "Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, *produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normaliva*, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica". "Conceptos sociológicos fundamentales", §4, en Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 24 (segundo énfasis nuestro).

También aquí el mercado mundial es el juicio final. Produce una situación que la moral tradicional quería alcanzar por el llamado al cumplimiento de normas, el cual fracasó. Pero, si eso es cierto, ¿dónde está la neutralidad de valores de la ciencia? Si el mercado —la "orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos"— crea una situación tal, entonces los valores y su discusión son accesibles a la ciencia: los valores de la ética tradicional describen la tendencia del mercado. Así pues, valor es aquello a lo que el mercado tiende de modo automático. Por lo tanto, la ciencia puede derivar valores, y lo hace constantemente. Lo que la ciencia no puede mostrar sería, en este caso, si el ser humano también "debería" realizar estos valores accesibles a la ciencia, que ahora corresponden a la "realidad". En todos sus escritos metodológicos, Weber sostiene algo muy diferente, es decir, que la ciencia no puede derivar valores.

ocurriría según un gran plan. Pero no se trata de una conjura, sino justamente de una "mano invisible" que produce un resultado "como-si" existiera un único plan de destrucción.

2. Eficiencia, calculabilidad y ética

¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Es evidente que hay que tener dudas sobre la eficiencia de la producción de riqueza, si ella destruye de forma acumulativa las fuentes de esa riqueza. La eficiencia se hace ineficiente; ocurre la "irracionalidad de lo racionalizado" de la que hablaba Max Weber. Una producción es eficiente, sólo si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

Cuando se habla de eficiencia en este sentido, se usa ciertamente un concepto de eficiencia diferente del usado en nuestra sociedad, cuando se rechaza a las alternativas en nombre de la eficiencia. El *concepto de eficiencia fragmentaria* de nuestra sociedad, no se preocupa de las fuentes de la riqueza. Es cuando se introduce un *concepto de eficiencia reproductiva*, que surge un conflicto. Lo que es eficiente en términos del primer concepto puede ser ineficiente en términos del segundo, y viceversa.

La producción de riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de ésta —el ser humano y la naturaleza—, sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto 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 la riqueza. De ahí que sea cada vez más de una importancia decisiva desarrollar este concepto de la eficiencia reproductiva, y canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado. No se trata apenas de nuevos valores: una valoración ética nueva del ser humano y de la naturaleza. En cuanto que el mercado, como mercado total, no tiene otro 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 sustituir jamás la decisión. Esta decisión no es técnica. Con todos los cálculos ocurre que no se puede saber desde antes los efectos de lo no calculado, o lo no calculable, sobre los riesgos resultantes. Cualquier olvido aparentemente insignificante, puede implicar el fracaso del todo: causa pequeña, efecto grande.

Para que se pueda asegurar la eficiencia reproductiva, no se la debe reducir al puro cálculo. De otra manera, no se la puede afirmar. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no pueden ser calculables o el resultado de algún cálculo. Sólo si se trasciende la calculabilidad, se puede garantizar la eficiencia reproductiva. No se la puede asegurar, sino renunciando en cierto grado al mismo cálculo.

Se requiere poner límites a la eficiencia fragmentariamente calculada, los cuales no pueden ser producto de un cálculo. De otra forma no se puede asegurar la eficiencia reproductiva. Ahora bien, los límites de este tipo son valores que garantizan la eficiencia reproductiva al limitar el espacio en el que la decisión puede ser tomada de modo legítimo, sobre la base de cálculos fragmentarios. Pero estos valores no pueden provenir de ningún cálculo. Se derivan 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 los disuelve. Donde ya no le quedan valores por disolver, se desvanece él mismo. Es como un vampiro que vive de la sangre de los vivos. Cuando ya no vive nadie, él tampoco puede vivir.

Por ende, existe una relación entre valores y eficiencia. No obstante, si se somete a los valores al cálculo de la eficiencia fragmentaria, ésta los disuelve y, finalmente, tampoco hay ya más eficiencia fragmentaria. En nombre de la eficiencia, no pueden surgir valores de convivencia. 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.

Tenemos que preguntarnos, por tanto, por el sujeto que subyace a la propia idea de poder reducir el mundo entero a los cálculos fragmentarios de una cuantificación ilimitada. Se trata del sujeto de las propias ciencias empíricas.

Hay que analizar el problema del elemento cualitativo en los análisis cuantitativos. Las ciencias empíricas en general —y no sólo la ciencia económica— ven todavía hoy el elemento cualitativo de los valores humanos como algo que no compete a la ciencia. Se lo mira con desdén. Empeñadas en reducir todo lo cualitativo a lo cuantitativo, desembocan en un simple utopismo que intenta realizar lo cualitativo de los valores humanos por una carrera infinita —de mala infinitud— en lo cuantitativo. Incluso la “mano invisible” de Adam Smith y las ilusiones de los teóricos de la teoría económica neoclásica sobre la tendencia al equilibrio del automatismo del mercado, no son más que utopismos de este tipo⁵.

5. Ver Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1991 (2a. ed.).

El físico Rutherford hizo famosa la siguiente expresión, que refleja la ceguera utopista de las ciencias empíricas modernas: "Qualitative is nothing but poor quantitative" (Lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo)⁶.

A través de toda la ciencia empírica corre un fantasma. Es el fantasma de la omnisciencia, que es el presupuesto necesario para hacer posible la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. Este fantasma omnisciente tiene dos caras. Una cara es la del ser omnisciente que actúa en el mundo que la ciencia empírica se imagina. Empieza a correr en la física con el diablito de Laplace, para seguir en las ciencias económicas con el participante en el mercado de la teoría de la competencia perfecta, que actúa con conocimiento económico perfecto. Prosigue corriendo por las teorías de la planificación económica perfecta, en las cuales existe algún planificador perfecto que tiene la misma omnisciencia que cada participante del mercado en las teorías económicas neoclásicas. Esta es la cara del fantasma que la ciencia empírica utiliza para hacer desaparecer lo cualitativo en favor de lo cuantitativo.

La otra es un diablito al revés del diablito de Laplace, que empieza a correr por las ciencias empíricas desde Adam Smith. Se llama "mano invisible" o "providencia". Logra, por un automatismo de las estructuras de la realidad, que los actores, sin tener un conocimiento perfecto, produzcan resultados como si lo tuvieran. El conocimiento perfecto no desaparece, sino que es desplazado desde los actores, de los cuales se sostiene que no lo tienen, hacia alguna estructura cuya magia opera como si lo tuviera. Prigogine hace entrar estas ilusiones en las ciencias naturales al sostener que el caos produce el orden, lo que es nada más que la mano invisible de Adam Smith, ahora transferida desde las estructuras del mercado a todas las estructuras de la naturaleza⁷. Esta misma tesis la encontramos ya antes en el Marqués de Sade⁸. Al ser sustituido el actor con conocimiento perfecto de las teorías económicas neoclásicas por las teorías neoliberales (Hayek, sobre todo), retorna el fantasma de la mano invisible a la teoría económica⁹. La ciencia natural, que con

6. Ver la discusión de este problema en Ibáñez, Jesús: *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Santiago de Chile, Amerinda, 1991, pág. 71.

7. Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983.

8. "En el siglo XVIII, la idea de que el desorden implica necesariamente un orden adquiere una fuerza conquistadora. Sade reconoce así la obra de 'la mano sabia de la naturaleza'; ella 'hace nacer el orden del desorden y, sin desorden, no llegará a nada; tal es el equilibrio profundo'". Citado según Balandier, Georges: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa, 1989, pág. 173.

9. Hayek afirma justamente que el mercado funciona como si los actores tuvieran conocimiento perfecto, sin tenerlo. Se inspira en la filosofía del como-si de Vaihinger.

Prigogine había importado la mano invisible de Adam Smith, ahora la re-exporta al pensamiento económico con una nueva autoridad —la autoridad de la ciencia natural, que es una autoridad completamente dogmática— para reforzar lo que los neoliberales ya habían redescubierto.

Este fantasma, con su cabeza de Jano, corre a través de las ciencias empíricas. Sin embargo, tiene la gran falla de ser precisamente un fantasma cualitativo. Recurriendo a este fantasma cualitativo, las ciencias empíricas pretenden comprobar lo que dice Rutherford, es decir, que "lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo". O sea, para comprobar la tesis de que no se requieren conceptos cualitativos, introducen un concepto cualitativo. La misma comprobación es una contradicción. Demuestra lo contrario de lo que se pretende comprobar, esto es, demuestra que no hay ciencia cuantitativa posible sin conceptos cualitativos previos. La conclusión sólo puede ser: al no disponer de ningún sujeto omnisciente, y al no haber ninguna estructura que actúe como si fuera omnisciente, tenemos que introducir conceptos cualitativos. Existe un límite de factibilidad humana, que hace cualitativamente imposible la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. El intento de esta reducción desemboca en un proceso de mala infinitud que, a la postre, lleva a la destrucción de la misma humanidad y de la naturaleza.

Esta misma contradicción es notable en el siguiente texto de Konrad Lorenz:

En sus esfuerzos analíticos, el investigador no debe olvidar jamás que las características y las leyes de todo el sistema, así como de todos sus subsistemas, tienen que ser explicadas a partir de las características y leyes de aquellos subsistemas que se encuentren en el plano de integración siguiente hacia abajo. Eso únicamente es posible, *si se conoce la estructura* en la cual los subsistemas se integran en este plano hacia una unidad superior. *Bajo el supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura, en principio* se puede explicar cualquier sistema viviente, también el más superior, en todos sus efectos, *de una manera natural, esto es, sin recurrir a ningún factor extranatural* ¹⁰.

Lorenz aduce como prueba para que el conocimiento humano no tenga que recurrir a ningún factor extranatural, un argumento

Ver Vaihinger, Heinrich: *Die Philosophie des Als-ob* (La filosofía del como-si). Leipzig, 1911.

10. Ver Lorenz, Konrad, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* (El revés del espejo. Intento de una historia natural del conocimiento humano). München-Zürich, Piper, 1983, págs. 53s (últimos énfasis nuestros).

que presupone precisamente una condición extranatural, es decir, el "supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura". Si ese es su único argumento, prueba lo contrario, o sea, prueba que la condición del conocimiento que no recurre a ningún factor extranatural, es exactamente una condición extranatural. El desemboca en una contradicción insalvable.

De hecho, Lorenz refuta con la cita anterior la refutación de Kant que él pretende haber realizado. El ser omnisciente que introduce, no es sino el sujeto trascendental que pretende haber eliminado en su libro *El revés del espejo*.

Una argumentación casi igual es la que brinda Wittgenstein en su *Conferencia sobre ética*:

Supongamos que uno de ustedes fuera omnisciente... en el caso de que escribiera todo lo que sabe en un gran libro, entonces este libro contendría la descripción completa del mundo. Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que este libro no contendría nada que pudiéramos llamar un juicio ético, esto es, nada que implicaría lógicamente un juicio de este tipo ¹¹.

De nuevo se elimina la ética por la introducción de un fantasma omnisciente y se supone, por lo menos así parece, desde su punto de vista, que todos los juicios son juicios de hecho (juicios denotativos). Wittgenstein introduce el ser cualitativo omnisciente, para comprobar que los juicios cualitativos sobran. Lo que no se le ocurre siquiera es que la ética existe porque no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía-no. También el fantasma omnisciente de Wittgenstein es un sujeto trascendental. Desemboca en la creencia de que la realidad es como-si fuéramos omniscientes. El resultado es la destrucción de la realidad misma.

El fantasma omnisciente muchas veces también es todopoderoso. Cuando Einstein dice: "Gott würfelt nicht" (Dios no juega a los dados), recrea el diablito de Laplace, concediéndole ahora la capacidad de jugar a los dados con todo el universo. Aunque no usa —según Einstein— esta capacidad, es evidente que la tiene.

Sin duda, este fantasma omnisciente y todopoderoso que corre a través de las ciencias empíricas —tanto naturales como sociales—, es el sucesor del supremo ser de Aristóteles, hasta el Dios de la escolástica. Del Dios de los fisósofos, ha pasado a ser el fantasma de las ciencias empíricas. Sigue siendo un Dios raquíutico, sacrificial y sumamente cruel, que indica el camino hacia la destrucción a la humanidad en su auto-inmolación.

11. Wittgenstein, Ludwig. *Vortrag über Ethik* (Conferencia sobre ética). Frankfurt a/M, Surkamp, 1989, pág. 12.

Nuestra conclusión implica la necesidad del reconocimiento de valores humanos en términos cualitativos, no reducibles a ningún cálculo fragmentario. Se puede comprobar que el reconocimiento de estos valores es necesario, porque sin él la humanidad no puede vivir. No obstante este argumento no contiene ningún cálculo fragmentario, sino una relación con la totalidad del mundo vista como un sistema interdependiente, cuyo conocimiento en detalle nos está vedado. Por eso es un argumento racional, sin ser producto de un cálculo. La conclusión se sigue justo del hecho de la imposibilidad de calcular esta totalidad. Se sigue, por consiguiente, del reconocimiento de los límites de la factibilidad humana, reconocimiento que hasta ahora ninguna ciencia empírica ha hecho.

Un famoso discurso del jefe de los pieles rojas, Seattle, expresa esta misma relación:

Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al ser humano. El ser humano 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 ser humano no trama el tejido de la vida. El es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo ¹².

Esto no es algo así como una renuncia al antropocentrismo. El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición —ontológica— del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo, no pone al ser humano en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al ser humano por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercadocentrismo o un capitalocentrismo. Quita al ser humano su lugar central, para destruirlo junto con la naturaleza. Al poner al ser humano en el centro, el mercado y el capital tienen que dejar de estar allí. Sólo así es posible poner realmente en el centro al ser humano.

Pero, si el ser humano se pone en el centro, resulta que no puede ser el centro si no pone a la naturaleza junto a él. Como dice Seattle: "Lo que él hace a ese tejido [de la naturaleza], lo hace a sí mismo". El ser humano no se puede poner en el centro si lo hace contra la naturaleza. Resulta una paradoja: cuando él se pone en el centro, tiene que dejar de ponerse allí. La afirmación del antropocentrismo, lleva al límite de la disolución del mismo

12. Ver *Diálogo Social* (Panamá) No. 154 (Marzo, 1983).

antropocentrismo. No obstante, éste permanece vigente: el ser humano es aquel ser natural del cual depende la sobrevivencia de la propia naturaleza.

Sin embargo, la expresión de Seattle es válida también a la inversa: lo que el ser humano se hace a sí mismo, también lo hace al tejido de la naturaleza. En efecto, el ser humano occidental trata a la naturaleza como se trata a sí mismo y a sus congéneres. Destruye a la naturaleza como a sí mismo. Cuando Seattle añade: "Después de todo, puede que seamos hermanos", dice asimismo que la única manera de que el ser humano salve a la naturaleza, es aceptar una relación de hermanos con todos los otros seres humanos. La guerra que surge, destruye a la naturaleza que se quiere salvar por la violencia. No se puede salvar la naturaleza sacrificando a los hermanos.

Pero, esto vuelve una y otra vez como la ilusión de Occidente. Este siempre ha intentado salvar a la humanidad por el genocidio de una parte de ella; ni los países del socialismo histórico escaparon a esta regla¹³. En la actualidad emerge de nuevo esta ilusión, que esta vez se vincula con la salvación de la naturaleza: sacrificar a una parte de la humanidad —la del Tercer Mundo—, para salvar la naturaleza como un arca de Noé para el resto. Cada vez más, buena parte de la preocupación ecológica insinúa este camino. Si el Occidente cae otra vez en la ilusión del genocidio salvífico y sacrificial, éste será el final de la humanidad entera¹⁴.

Este reconocimiento de los valores humanos, no obstante, sigue siendo paradójico. Ellos tienen que ser reconocidos como valores, sin calcular su utilidad fragmentaria, para que tengan el efecto de sostener un mundo en el cual toda decisión se sigue basando en el cálculo fragmentario. Por eso es un reconocimiento conflictivo, que tiene que asumir la conflictividad sin pretender eliminarla. Puede subordinar el cálculo fragmentario, y con él, el mercado, si bien no los puede hacer desaparecer. Se trata ahora de una política que no se puede reducir a la técnica, sino que reclama sabiduría y humanismo.

13. Ver Hinkelammert, Franz J.: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. San José, DEI, 1991.

14. Brisson, Maryse: "Esperanzas que matan", en *Pasos* (San José, DEI) No. 32 (Noviembre-diciembre, 1990).

Capítulo II

La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica ¹

Analizaré en este capítulo tres puntos principales que me parecen decisivos para el tratamiento del tema: la ética del discurso y la ética de la responsabilidad.

- I. La comunidad ideal de comunicación (situación ideal del habla) y la fundamentación última (*Letztbegründung*) de valores.
- II. La ética de discurso y la ética de la responsabilidad en Weber y Apel.
- III. La responsabilidad por las consecuencias como criterio de verdad sobre las normas y el proceso de institucionalización.

1. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional: A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação. São Leopoldo, Brasil, 29 de septiembre al 1° de octubre de 1993.

1. La comunidad ideal de comunicación (situación ideal del habla) y la fundamentación última (*Letztbegründung*) de valores

El concepto de la comunidad ideal de comunicación (de mensajes) es derivado mediante un proceso de abstracción a partir del concepto de la comunidad real de comunicación. Como cada argumento se dirige potencialmente a cada uno de los seres humanos, el concepto de la comunidad real de comunicación contiene ya una relación con una comunidad ideal de comunicación, aunque ésta esté todavía por concebirse. En esta última forma, resultan exigencias implícitas (valores) para la comunidad real de comunicación, ya contenidas en el proceso de la comunicación. Por lo tanto, estos valores no son originados afuera e introducidos en el proceso de comunicación, sino que son derivados de él por medio de la explicitación. Valores de este tipo son: la universalidad del discurso, la exigencia de verdad del discurso, la disposición para contribuir a la solución de problemas, etc.

El proceso de abstracción explícita, por consiguiente, una comunidad ideal de comunicación contenida de modo implícito en la comunidad real de comunicación. Por eso, esta comunidad ideal no es apenas el producto de un proceso de abstracción, sino que está ya siempre dada con la comunidad real de comunicación. La abstracción más bien, elabora el concepto explícito de aquella. Por supuesto, los valores que de esta manera subyacen siempre a cualquier comunidad de comunicación, pueden ser violados y transgredidos. El discurso real puede ser particular; en el discurso se puede mentir; y se lo puede dirigir de una forma tal que se obstaculice precisamente cualquier solución de problemas, etc. Pero al hacer eso, se cae en una contradicción performativa. Por la crítica de estas contradicciones performativas se objetiviza a la comunidad ideal de comunicación y se la contrapone a la real. Sin embargo, por ser contrapuesta a ésta, la comunidad ideal es, por decirlo así, un espejo de lo que subyace desde siempre a la comunidad real de comunicación.

En relación a los valores de la comunidad ideal de comunicación, Apel habla de valores de "fundamentación última" (*letztbegründete Werte*). Se trata, según Apel, de valores que una comunidad real de comunicación no puede negar argumentativamente sin caer en una contradicción performativa.

De esta manera, la comunidad real de comunicación es considerada como un proceso de funcionamiento de comunicación. Este proceso de funcionamiento se piensa idealmente como un proceso sin contradicciones, derivando de esta forma su idea de la realidad, que luego puede ser contrapuesta a la realidad misma.

En este sentido, el argumento de Apel es circular, lo que no implica que necesariamente sea tautológico.

1.1. El esquematismo de las fundamentaciones últimas ²

Esta argumentación de Apel contiene visiblemente un esquematismo formal. No obstante eso no sorprende, ya que en todas las ciencias empíricas encontramos un gran número de argumentaciones paralelas. Por eso será útil pasar revista a algunas de estas construcciones teóricas. Podemos seguir partiendo de la comunidad de comunicación. Se puede concebir la sociedad humana, o partes de ella, no sólo como una comunidad de comunicación de mensajes o argumentos de lenguaje, sino también como una comunidad de comunicación de bienes. Esto lo hacen en especial las ciencias económicas. Esta comunidad de comunicación de bienes presupone la comunidad de comunicación en el sentido de una comunidad de interpretación, aunque es distinta de ella.

En las ciencias económicas la comunidad de comunicación de bienes aparece sobre todo en tres formas determinadas. En cada una de estas formas surge la contraposición de una comunidad de comunicación real con una ideal. Como formas principales de una comunidad de comunicación de bienes tenemos la institución del mercado, la institución de la economía planificada y el hecho dado de una comunicación que está presente en cualquier división social del trabajo. En cada una de la teorías que se refieren a estas comunidades de bienes se construye una comunidad de comunicación ideal de bienes:

1.1.1. La teoría de la competencia perfecta

Ella es derivada a partir de la competencia real —la llamada competencia "imperfecta"— por medio de un proceso de abstracción, en el cual el mercado es visto como un proceso de funcionamiento. Como también ocurre en la argumentación de Apel, la competencia perfecta es explicitada como una situación ideal de competencia implicada desde siempre en el proceso real de competencia. La teoría de la competencia perfecta es consi-

2. En los análisis que siguen me baso en mi obra *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

derada como una explicitación conceptual de esta dimensión de una situación ideal de competencia, que está ya dada de manera implícita con cualquier situación real de competencia. Concibe a la competencia real bajo el punto de vista de una competencia que funciona de modo perfecto sin pérdidas por fricciones.

Los precursores más importantes de esta concepción de una situación ideal de competencia son John Locke y Adam Smith. Sin embargo, como esquematismo formal en forma de un modelo de equilibrio general, solamente es elaborada por Walras/Pareto a finales del siglo XIX.

De esta situación ideal de competencia son derivados determinados valores. Siguiendo la tesis de Adam Smith de la mano invisible, la situación ideal de competencia es concebida de forma tal que la persecución del interés propio contiene automáticamente la realización del bien común como interés general. De esta visión se sigue la derivación de los valores constitutivos del mercado: la propiedad privada y el cumplimiento de contratos.

En el sentido de Apel se trata de una fundamentación última de valores, que también en este caso es argumentada circularmente.

1.1.2. La teoría de la planificación perfecta

Los primeros intentos para la formulación de una teoría de la planificación perfecta (situación ideal de planificación) se realizan al comienzo del siglo XX. No obstante, una teoría consistente de la planificación aparece apenas en 1937 en la Unión Soviética con Kantorovich, quien más tarde recibió por ello el premio Nobel de economía³.

Otra vez se deriva de la situación real de la planificación una situación ideal, que puede ser descrita como una planificación sin pérdidas por fricciones. En este caso, el plan presenta el interés general de que une todos los intereses particulares. De esto pueden ser derivados los valores fundamentales de la economía planificada, en especial el valor del cumplimiento del plan.

De nuevo resulta una fundamentación última de valores que procede en forma circular.

3. Ver Hinkelammert, Franz J.: "Neue wissenschaftliche Planungsmethoden" (Nuevos métodos de planificación), en *Osteuropa-Handbuch*. Hrsg. Werner Markert. Köln-Gras, 1963; "Das Investitionskriterium in Theorie und Praxis der sowjetischen Wirtschaftspolitik" (El criterio de inversión en la teoría y la praxis de la política económica soviética), en *Osteuropawirtschaft*, 1962, Heft 1.

1.1.3. La teoría de la división social del trabajo

Marx es el primero que desarrolla una teoría de la sociedad humana como un conjunto de división social del trabajo. También en este caso Marx contrapone a la división del trabajo real, en el sentido de una comunidad de comunicación de bienes, una situación ideal de la división social del trabajo que desde siempre se halla implicada en la situación real de la división del trabajo, y que es explicitada de forma ideal. En relación a esta situación ideal de la división social del trabajo, Marx habla de un "Robinson social", de una "asociación de productores libres" o del "reino de la libertad". Una vez más se trata de pensar idealmente y sin pérdidas por fricciones, la división social del trabajo real. Sin embargo, al depender cada proceso de trabajo en última instancia de la factibilidad y la realización de todos los otros procesos de trabajo, resulta una condición trascendental para la existencia del conjunto de división social del trabajo. Consiste en la necesidad de asegurar por lo menos un mínimo de subsistencia de cada uno de los seres humanos conectados por esta división del trabajo. De esta manera, de la situación ideal de la división social del trabajo se siguen de nuevo valores de fundamentación última: sobre todo el valor de la satisfacción de las necesidades de todos.

Otra vez la derivación de los valores aparece en la forma de una fundamentación última, y es realizada de modo circular.

Al lado de estos esquemas en extremo formalizados de fundamentación última, como aparecen en la ciencias económicas, es evidente que existen también otros.

Así, en el análisis del lenguaje, en cuanto no concibe la situación del habla como una comunidad de comunicación de interpretaciones, aparece el concepto del lenguaje sin ambivalencias y el del lenguaje como un cálculo unívoco.

Una situación parecida ocurre en el psicoanálisis de Freud. Este tiene como referencia de todas sus derivaciones un individuo ideal, que Freud describe por la siguiente afirmación: donde era Ello, será Yo. Una absorción tal del Ello (del subconsciente) en el Yo implica la idea de una disolución del Super-Yo. Una vez más se contrapone al individuo real, cuyo Yo trata de afirmarse entre el Ello y el Super-Yo, un individuo ideal. Nuevamente acontece una fundamentación última de valores, que son los valores subyacentes al análisis mismo.

Nietzsche contrapone a una situación real de una sociedad humana que siempre está determinada por la voluntad del poder, una sociedad ideal en la cual transforma la voluntad de poder, por medio del "eterno retorno", en una instancia de validez universal. Frente al mundo real actúa como ideal. Esta situación

ideal de voluntad del poder, como la concibe Nietzsche, contiene en sí la contradicción performativa de ser el ideal de una sociedad en la que ya no se tiene que recurrir a ninguna construcción ideal. Nietzsche considera todas las situaciones ideales mencionadas anteriormente, como platonismos que falsifican la voluntad de poder. Al concebir una humanidad, que deja atrás este tipo de "metafísica", él crea el concepto de una situación ideal de la voluntad de poder pura, en la cual todas las referencias a cualquier situación ideal son superadas. Por eso Heidegger, quien ve esto con claridad, lo llama el "último metafísico".

A estos análisis mediante situaciones ideales debe su existencia incluso todo un género literario, que aparece en la segunda mitad del siglo XIX, período de la generalización de los esquematismos formales subyacentes a estos análisis. Se trata de la novela de detectives, que da vuelta alrededor de la imaginación del crimen perfecto. También en el caso del crimen perfecto se trata de un concepto que es derivado del crimen real por un proceso de abstracción: el crimen perfecto es un crimen sin errores por parte del criminal. Para éste, se trata otra vez de una especie de fundamentación última de sus comportamientos como criminal. Una vez más la derivación es circular.

Considerado como un esquematismo formal, la construcción de procesos ideales de funcionamiento aparece primero en la física teórica, para generalizarse en el curso del siglo XIX. Se trata de la física de Galileo Galilei, que se basa por entero en la construcción de situaciones ideales. La caída libre, el péndulo matemático, la ley de la inercia, presuponen situaciones ideales que resultan de la abstracción de las resistencias por fricciones dadas en los procesos reales de funcionamiento. Su predecesor es la imaginación del *perpetuum mobile*, que aparece desde el siglo XIV a partir del invento del reloj de péndulo y que penetra en la alquimia. Todas las situaciones ideales construidas por Galilei son construcciones de algún *perpetuum mobile*. Pero, a diferencia de la alquimia, son construidas de manera teórica por medio de la abstracción de las resistencias por fricciones. Por eso no son vistas como metas de realización plena, sino como referencias ideales. No es necesaria la capacidad efectiva de construir un péndulo matemático, para entender el péndulo real como una desviación del péndulo matemático. Al contrario. Únicamente si se sabe que el péndulo matemático es imposible se puede entender, mediante su concepto, al péndulo real.

Estas construcciones ideales también contienen una fundamentación última de valores, es decir, de los valores de la investigación física y su aplicación tecnológica. No obstante, por encima de ello se puede ver en sus mecanismos fundamentaciones últimas de toda una visión del mundo, como la fórmula Descartes. Sola-

mente si se entiende el mundo como una *res cogitans* referida a una *res extensa*, se pueden inventar estas construcciones⁴.

Max Weber analiza esta construcción de procesos idealizados de funcionamiento, cuando habla de los tipos ideales. El describe el proceso de abstracción de la siguiente forma:

Se lo obtiene mediante el *realce* unilateral de *uno* o de *varios* puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos *singulares*, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro *conceptual* en sí unitario. Este, en su pureza, es inhallable empíricamente en la realidad: es una *utopía* que plantea a la labor *historiográfica* la tarea de comprobar, en cada *caso singular*, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal...⁵.

Esto lo aplica Weber a la "teoría económica abstracta", teniendo en cuenta el modelo de competencia perfecta (en las formas elaboradas por la escuela austriaca):

Nos ofrece un modelo *ideal* de los procesos del mercado de mercancías, propios de una organización social basada en el

4. Los conceptos de situaciones ideales derivados de mecanismos de funcionamiento, son un producto de la modernidad. En el pensamiento griego no existen. En éste se halla la contraposición de construcciones ideales y realidad, sin embargo las construcciones ideales son estáticas. Así por ejemplo, en la geometría de Euclides se trata de las construcciones ideales de la recta, del punto o del triángulo, sobre las cuales reflexiona Platón en su relación con rectas reales, puntos reales y triángulos reales. Algo parecido vale para la construcción platónica de la "Edad de Oro" y del Estado ideal, que pueden ser interpretados como intentos de construcción de mecanismos ideales de funcionamiento. Se trataría entonces de la construcción de una situación ideal de "esclavitud perfecta", análoga a la "competencia perfecta" de hoy. No obstante la construcción platónica es contradictoria, por cuanto no se puede pensar una situación ideal de esclavitud perfecta de modo universal. Por eso no se puede derivar leyes. Y tampoco pueden en una sociedad ser todos esclavos, ni todos amos de esclavos. La construcción de la "competencia perfecta" es posible porque todos pueden ser participantes del mercado. Lo mismo vale para las situaciones ideales de la planificación perfecta o de la división social del trabajo perfecta. Luego, el precursor histórico de la construcción de mecanismos ideales de funcionamiento no se encontrará en el pensamiento griego, sino más bien en la tradición judía del paraíso perdido. En la Edad Media, la reflexión sobre el paraíso perdido se transforma en parte del pensamiento escolástico. Aparecen entonces especulaciones acerca del paraíso, por ejemplo la pregunta de si había propiedad privada en el paraíso o no. Se anuncia aquí, sin ser todavía secularizada, la forma universalista de la construcción de situaciones ideales de mecanismos de funcionamiento.

5. Weber, Max: "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, págs. 80s.

intercambio, la libre competencia y la acción estrictamente racional. Este cuadro conceptual reúne determinados procesos y relaciones de la vida histórica en un cosmos, carente en sí de contradicciones, de conexiones *conceptuales*. En cuanto a su contenido, esta construcción presenta el carácter de una *utopía*, obtenida mediante el realce *conceptual* de ciertos elementos de la realidad. Su relación con los hechos empíricamente dados de la vida consiste exclusivamente en eso... Respecto de la *investigación*, el concepto típico-ideal pretende guiar el juicio de imputación: *no es* una "hipótesis", pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. *No constituye* una *exposición* de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla ⁶.

Weber ve que se trata de la construcción de una situación ideal que idealiza un proceso de funcionamiento. Por eso la enfoca como un concepto de referencia, que no es empírico, sino "utopía":

Este, en su pureza conceptual, es inabarcable empíricamente en la realidad: es una *utopía* que plantea a la labor *historiográfica* la tarea de comprobar, en cada *caso singular*, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal... ⁷.

Los tipos ideales significan, por tanto, "ideas" sólo en el sentido de "instrumentos puramente lógicos". Son "conceptos respecto de los cuales la realidad es medida *comparativamente*", pero no "ideales a partir de los cuales ella es *juzgada* valorativamente" ⁸.

Advierte a los científicos, que no deben

...extraer los criterios de su juicio "de la materia" misma, esto es, de dejar que las "ideas" en el sentido del *ideal* broten de las "ideas" en el sentido del "*tipo ideal*" ⁹.

Weber ve, sin duda, que de las construcciones ideales son derivados valores o normas. Pero lo considera un abuso. Por eso, él tendría que rechazar también la construcción de fundamentaciones últimas de valores, como la que realiza Apel.

Sin embargo, estoy convencido de que Apel tiene razón. Los procesos idealizados de funcionamiento implican valores. Por ello aparecen necesariamente a partir de los tipos ideales en el sentido de valores. Max Weber rechaza eso de modo explícito, pero en sus propios análisis no lo puede evitar. Es imposible construir tipos ideales que no sean ideales en el sentido de valores.

6. *Ibid.*, pág. 79.

7. *Ibid.*, págs. 79s.

8. *Ibid.*, pág. 87.

9. *Idem*

Como es imposible, Weber tampoco lo logra cuando desarrolla tipos ideales o los asume. Dice sobre el mercado, tal cual es presentado en el tipo ideal de la competencia perfecta:

Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica¹⁰.

Ahora, según Weber, el mercado, con su "orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos", produce valores: "efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa". Se trata de los valores tradicionales del bien común, los cuales, afirma Weber, el mercado realiza. Se trata de los valores de la "competencia perfecta" con su fundamentación última. Weber no solamente sostiene que estos valores están implicados en el tipo ideal correspondiente, sino también que están presentes en la realidad de la competencia efectiva. Hasta declara el descubrimiento de este pretendido hecho como "las fuentes del nacimiento de la ciencia económica". Su argumentación, aunque contradictoria con su metodología explícita propia, es análoga a la de Apel.

1.2. La aproximación asintótica de la realidad a su situación ideal

El concepto de la situación ideal construido es siempre portador de valores, que en este contexto aparecen como valores con fundamentación última.

Como se trata de una situación ideal, se trata de una situación ante la cual se hace el intento de aproximarse a ella. Aparece de este modo la imaginación de una aproximación asintótica de la realidad a la situación ideal derivada de esa misma realidad.

Esta imaginación se generaliza como progreso técnico y económico. Por lo menos desde Francis Bacon, este progreso domina a la modernidad. Pero al ser imposible alcanzar la situación ideal, el progreso asintótico es imaginado como un progreso infinito que se acerca en un tiempo infinito a su meta, sin alcanzarla nunca.

10. Weber, Max: Conceptos sociológicos fundamentales §4, en Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 24.

Su forma más sencilla se tiene en la técnica derivada de las ciencias naturales. Construir péndulos con una fricción cada vez menor; construir cuerpos en movimiento sobre caminos siempre más planos, con una fricción siempre menor; construir relojes más y más exactos, etc., son esfuerzos reales de un tal proceso de aproximación asintótica.

Del progreso técnico se puede entonces derivar un progreso de las relaciones intrahumanas, y hasta de la humanización del ser humano mismo. Una medicina siempre mejor parece ser asimismo parte de este progreso, con una prolongación cada vez más larga de la vida humana y con menos dolor. Finalmente aparece —con Kant— la idea del progreso moral. Locke ya había dicho:

Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo públicos la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales ¹¹.

A pesar de que la construcción de situaciones ideales en la forma de mecanismos formales ocurre mucho más tarde fuera de las ciencias naturales, existen antecedentes tempranos. En las ciencias económicas se trata del modelo del Robinson, que juega un papel significativo desde el siglo XVIII. Por ende, desde ese siglo aparecen imaginaciones de procesos de aproximación asintótica como aproximaciones al equilibrio económico, sobre todo desde que Adam Smith introduce su concepto de identidad del bien común —o del interés general— con el interés propio. La economía capitalista parece estar en un proceso de aproximación, en el cual esta identidad se realiza cada vez más.

Con la elaboración de mecanismos formales de estas situaciones ideales, en particular en las ciencias económicas y en las ciencias del lenguaje desde la segunda mitad del siglo XIX, estas aproximaciones asintóticas son expresadas ahora formalmente y hasta se transforman en el contenido de movimientos políticos, al tiempo que en objetos de la reflexión teórica.

11. Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*, 2 volúmenes. New York, Dover, 1959, Bd. II, pág. 352.

Quiero mencionar apenas algunas de estas aproximaciones asintóticas, para mostrar después brevemente su análisis.

En la teoría económica neoclásica aparece la imaginación de una aproximación asintótica al estado de equilibrio descrito por la teoría del equilibrio general de Walras/Pareto. En este sentido se habla de una tendencia al equilibrio del mercado capitalista. Esta tendencia al equilibrio se concibe como una tendencia presente en cada momento, pero igualmente como un proceso ascendente en el tiempo, en el sentido de una economía que se acerca en un progreso infinito a un estado de equilibrio lejano.

En la teoría económica de Marx hallamos la tendencia hacia un "reino de la libertad" que recibe la forma de una aproximación asintótica, en que el reino de la necesidad retrocede de modo constante en favor del reino de la libertad, sin una realización definitiva de éste. Ciertamente las formulaciones de Marx mantienen cierta ambivalencia, y por eso otras interpretaciones también son posibles. En los movimientos socialistas, y en especial en el socialismo soviético, surge la imaginación de una aproximación asintótica al comunismo, entendido cada vez más como un estado correspondiente a la situación ideal de planificación (y ya no como el reino de la libertad que soñaba Marx).

En Nietzsche aparece el superhombre como el resultado de un progreso infinito en el tiempo, que se acerca de forma asintótica a su ideal, que es un mundo sin ideales. En las ciencias del lenguaje resulta la imaginación de un progreso en la dirección de un lenguaje siempre más unívoco. En el *Tractatus* de Wittgenstein, esto todavía se expresa muy nítidamente. Popper, al asumir el concepto de verdad de Tarski, interpreta el progreso en las ciencias empíricas como una aproximación asintótica infinita a la verdad absoluta (verdad absoluta es, en este caso, saberlo todo). Sin embargo, la imaginación de una comunidad ideal del lenguaje en Apel se mueve asimismo, aunque con muchas críticas, en el espacio de la imaginación de estas aproximaciones asintóticas.

Es importante tomar en cuenta las argumentaciones que pretenden fundamentar este pensamiento en términos de aproximaciones asintóticas a situaciones ideales. Cuando Apel habla de la comunidad ideal de comunicación en este sentido, la llama un principio regulativo. Dice que la comunidad ideal de comunicación es el

...principio regulativo, consistente en una comunidad ilimitada de interpretación que se realiza a sí misma teórica y prácticamente in the long run... Así es, a pesar de que tengamos que aplazar la meta de la interpretación a un futuro infinito y que no confiemos su realización a una filosofía autosuficiente, sino a una mediación entre experiencia hermenéutica y praxis interactiva, guiada

filosóficamente. Sin embargo, si es posible —e incluso imprescindible— establecer el principio regulativo de una verdad absoluta del acuerdo en una comunidad ilimitada de interpretación e interacción, es también innegable entonces *que, en cierto modo, la autoconciencia crítica es ya capaz de considerar vigente, frente a sí misma como conciencia empírica y finita, a la comunidad ilimitada; siempre que la autoconciencia crítica no se entienda según el método solipsista, sino como miembro y representante de una comunidad ilimitada de interpretación*¹².

De esta manera, transforma la meta fantasmagórica de una aproximación asintótica infinita en el principio constitutivo de la ética del discurso:

El lugar de los “principios constitutivos” de la experiencia kantianos es ocupado, en cierto modo, por los “principios regulativos”, pero presuponiendo que los principios regulativos *in the long run* tienen que revelarse como constitutivos. Desplazando la universalidad y necesidad de la validez de las proposiciones científicas a la meta del proceso de la investigación, Pierce es capaz de evitar el escepticismo de Hume, sin aferrarse con Kant a la necesidad o a la universalidad de las proposiciones científicas actualmente válidas¹³.

De este modo, la *problemática* de las cosas en sí incognoscibles se transforma en la *problemática*, no exenta de paradojas, *de la aproximación indefinida*, como en el caso de la supuesta convergencia entre los principios constitutivos y los regulativos¹⁴.

Con eso desaparece la realidad y puede ser tomada en cuenta únicamente como mera facticidad.

Los economistas neoclásicos o neoliberales tienen una relación perfectamente ingenua con este problema. Friedman expresa:

Claro que la competencia es un modelo ideal. Como una línea o un punto de Euclides. Nadie ha visto nunca una línea de Euclides (cuyo espesor y profundidad son cero) y sin embargo a todos nos resulta útil considerar los volúmenes de Euclides. De la misma forma, la competencia “perfecta” no existe... Lo importante para comprender y para dictar una política es si el efecto es significativo o si puede desecharse igual que el agri-

12. Apel, Karl-Otto: “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo”, en Apel, Karl-Otto: *Transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, págs. 206s. 13. *Ibid.*, pág. 165.

14. Apel, Karl-Otto: “De Kant a Pierce: la transformación semiótica de la lógica trascendental”, en *ibid.*, pág. 166.

menor desecha el espesor de la cinta o "línea"... cada vez me impresiona más la enorme cantidad de problemas y de industrias que se comportan como si la economía fuera competitiva¹⁵.

No obstante, precisamente entre los economistas hay conciencia del paralelismo con la física clásica:

Desde luego, las condiciones exigidas para calificar la competencia de absolutamente perfecta son tan difíciles de reunir como las que se exigen en física para calificar un péndulo de totalmente falto de fricciones. Podemos acercarnos mucho a la perfección, pero sin alcanzarla nunca. No obstante, eso no supone ningún inconveniente serio para la utilidad del concepto ideal¹⁶.

No hay la más mínima problematización del proceso de aproximación asintótica. Parece ser el resultado positivo de la ciencia positiva de la economía positiva.

Muy parecida es la discusión de los autores soviéticos cuando se refieren al problema de la aproximación asintótica infinita al comunismo. Cito a un autor que escribió un artículo sobre este problema, cuando participó en la llamada discusión sobre el comunismo, en tiempos de Krustshev:

Los elementos, el germen del comunismo, no se originan sólo en el regazo del socialismo, es decir, no solamente tienen su nacimiento en el socialismo, sino que representan también un desarrollo lógico y el apogeo de las relaciones socialistas, sus leyes y principios. Esta es la causa por la cual el paso hacia el completo desarrollo del comunismo no destruye las relaciones socialistas, sino que más bien hay que afirmarlas (apoyarlas) de cualquier manera. Para dar este paso no es necesario atar los principios del socialismo sino más bien asegurar su completa libertad de acción¹⁷.

Dicho de otra forma, lo que importa aquí no es el reemplazo de una formación socioeconómica por otra, sino del desarrollo que dentro de una formación se lleva a cabo mediante cambios cualitativos y cuantitativos¹⁸.

15. Friedman, Milton: *Capitalismo y libertad*. Madrid, 1966, pág. 157.

16. Samuelson, Paul A.: *Curso de economía moderna. Una descripción analítica de la realidad económica*. Madrid, Aguilar, 1965 (5a. ed.), pág. 75.

17. Stepanjan, Z.: "O zakonomernostjach perestanja socialisma v komunizm" (Sobre el tránsito gradual del socialismo al comunismo), en *Kommunist* No. 124 (1959), pág. 33.

18. *Ibid.*, pág. 37.

Ambos, socialismo y comunismo, presentan dos fases de una misma formación socioeconómica y por lo tanto el paso de la primera fase hacia la segunda sólo puede tener lugar mediante la consolidación (fortalecimiento, confirmación) maximal del socialismo y el aprovechamiento de las leyes vigentes ¹⁹.

Se entiende que la base material-técnica del comunismo no debe considerarse como causa de estancamiento: va cambiando y evolucionando de manera constante (incesante) a través de lo cual determinará el grado de madurez del comunismo y sus etapas de desarrollo ²⁰.

En la República Democrática Alemana se decía en una de las críticas oficiosas a Bloch, críticas que desembocaron en su expulsión del país:

Ni el propósito ni la meta final, sino el proceso infinito de finitas manifestaciones de la materia —esa y no otra— es la posición del materialismo histórico y dialéctico ²¹.

En el psicoanálisis Freud trata este problema, cuando descubre que en el análisis del paciente surge la tendencia a su transformación en un análisis infinito. Ella misma se transforma en un proceso infinito de aproximación asintótica ²².

En la novela policíaca, Sherlock Holmes descubre el fracaso de cualquier intento de una aproximación infinita al crimen perfecto. Detrás del crimen aparentemente perfecto él descubre el crimen real, que siempre y necesariamente resulta ser un crimen calculado de forma deficiente. Hay crímenes que no son descubiertos, pero no hay crímenes perfectos. El goce de la novela policíaca consiste en el descubrimiento de este hecho.

En todas estas imaginaciones se trata de un esquematismo formal análogo, que es conseguido mediante una argumentación circular, constituyendo la realidad por medio de un proceso de aproximación asintótica a partir de una situación ideal derivada de ella misma. De hecho, se hace desaparecer la realidad en nombre de su propia idealidad.

19. *Ibid.*, pág. 35.

20. *Ibid.*, pág. 38.

21. Schulz, Robert: "Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus" (La filosofía de la esperanza de Bloch a la luz del materialismo histórico) en *Ernst Blochs Revision des Marxismus* (La revisión del marxismo por Ernst Bloch). Berlín Oeste, 1957, pág. 61.

22. Freud, Sigmund: "Análisis terminable e interminable", en Freud, Sigmund: *Obras completas*. Madrid, 1973, tomo III, págs. 3339-3364.

Así se demuestra que el proceso de abstracción por el cual es derivada la situación ideal, abstrae de la contingencia del mundo, y por eso también de la *conditio humana*. Las situaciones ideales son conceptos del mundo que se consiguen abstrayendo de la contingencia de este mundo. Al ser transformados en ideales a los que el mundo debe aproximarse de modo lineal, este mundo pierde su realidad. En el lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio del cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente ²³.

Ciertamente, todo el mundo es contingente, sin embargo no es contingente la contingencia del mundo. Todo el mundo es casual, pero no es casual la casualidad. La imaginación de una aproximación asintótica a la situación ideal de la realidad, en cambio, trata a la contingencia del mundo como algo contingente, a la casualidad del mundo como algo casual. Hegel dio cuenta de este problema por primera vez en su Ciencia de la Lógica. Por eso hablaba de estos procesos de aproximación asintótica infinita como "progresos de mala infinitud". En un progreso de este tipo, los pasos finitos hacia una meta infinitamente lejana son interpretados como aproximaciones.

Sin embargo, el carácter circular de todas estas argumentaciones sólo puede evitar desembocar en una tautología si se puede mencionar un criterio de verdad para estas teorías. Como teorías circulares no son falsables en el sentido de las metodologías empiristas, como por ejemplo la metodología de Popper. No obstante pueden resultar falsas. Para poder juzgar sobre su falsedad o su verdad hace falta un criterio de verdad, que precisamente no puede ser un falseador empírico. Pero hay que mostrarlo. En cambio, el argumento de la aproximación asintótica infinita sostiene ser él mismo el criterio de verdad. Con eso niega la realidad fáctica como su punto de partida, a pesar de que parte, por supuesto, de ella. Ahora bien, con eso la teoría se transforma en tautología y desemboca en el solipsismo.

Se necesita desarrollar este criterio de verdad. Sin embargo esto nos obliga a anular la identidad de principios constitutivos y regulativos de la realidad, que también Apel sostiene.

23. Ver Mo Sung, Jung: *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994. Mo Sung analiza la teología de liberación bajo el punto de vista de la crítica de tales aproximaciones asintóticas infinitas. El problema existe también en referencia a la aproximación al "Reino de Dios"; Richard, Pablo: "La teología de la liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos para la década de los noventa", en *Pasos* (DEI) No. 34 (Marzo-abril, 1991).

1.3. La meta de la aproximación asintótica y su inversión

La aproximación asintótica infinita a los conceptos de situaciones ideales que abstraen de la contingencia del mundo, y por eso de la *conditio humana*, no es únicamente paradójica, sino también contradictoria. Tiene que interpretar pasos finitos hacia una meta infinitamente lejana como aproximaciones. Expresado en términos matemáticos: tiene que sostener que la cifra 100 se encuentra más cerca a lo infinito que la cifra 1. En la forma del progreso técnico, tiene que sostener que el reloj atómico, que pierde un segundo en trescientos millones de años, se encuentra más cerca del reloj exacto que el reloj de cocina de nuestra abuela, que pierde todos los días algunos minutos. No obstante, medida por el reloj exacto, ningún reloj se encuentra más cerca a éste que cualquier otro. El reloj atómico se encuentra tan infinitamente lejos del reloj exacto, como el reloj de la cocina de nuestra abuela. Es más exacto apenas en términos relativos, es decir, medido en relación con el reloj de nuestra abuela. ¿Se encuentra el ser humano de hoy, que tiene una esperanza de vida doble en relación a los seres humanos de hace quinientos años, más cerca de la vida eterna que ellos? ²⁴.

Sin embargo, en esta aproximación asintótica se puede perder la misma meta del proceso. La sabiduría china puede mostrar eso: para que una casa esté completamente segura, no debe tener ni ventanas ni puertas porque el ladrón puede entrar por ellas. Sólo que una casa sin puertas y ventanas, deja de ser una casa.

La aproximación asintótica infinita no se acerca a su meta, pero al buscar la aproximación cambia su meta. En este caso, la meta se puede invertir y transformarse en su contrario. No obstante, esto no es necesariamente así. Eso lo puede mostrar una anécdota. Un tirador salió para alcanzar con su flecha a la luna. Este asaltante del cielo disparó hacia la luna día y noche, sin embargo no la alcanzó. Por fin desistió y se dedicó a la caza. Mas el intento de alcanzar a la luna, lo había transformado en el mejor tirador de toda la provincia. La meta cambió, aunque no se transformó en

24. Alfred Polgar escribió un ensayo con el título: "El reloj de la iglesia". Reflexiona sobre el problema de lo que indica un reloj cuando está parado. Llega al resultado de que un reloj parado indica la hora absolutamente exacta dos veces al día. Sólo que no se puede saber en qué momento lo hace. Para eso se necesita un reloj caminando. Este reloj, no obstante, jamás es exacto. Se sigue pues la paradoja de que un reloj caminando indica la hora exacta con mucho menos frecuencia que un reloj parado. Cuanto más exacto un reloj, con menos frecuencia indica la hora exacta. Un cantante brasileño —Buarque— canta: el amor es eterno, todo el tiempo, que dura.

su contrario. Transformado en una meta factible, el intento de alcanzar un fin no-factible tiene un resultado positivo.

Ahora bien, si la meta se refiere a la totalidad de la sociedad, parece inevitable su transformación en lo contrario. El progreso técnico, celebrado desde Francis Bacon y John Locke como el camino calculable a la humanización del mundo —calculable en términos de maximización de la tasa de ganancia o del crecimiento económico—, amenaza hoy al ser humano y a la naturaleza con la perdición. La realización del bien común fue interpretada como el fin de una aproximación asintótica infinita del automatismo del mercado total, asegurado por una mano invisible. De esta manera el interés de una minoría fue transformado en referencia para la destrucción del mundo de vida de la mayoría, y finalmente hoy en la destrucción de todos, incluyendo a la propia minoría dominante. El reino de la libertad fue transformado en el plan absoluto, y como tal en meta de una aproximación asintótica infinita. El resultado fue igualmente la destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Popper le dio a este fenómeno una expresión primitiva y nihilista a la vez: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. Pero el problema efectivo no lo vio. Por eso, cuando en los años setenta empezó en América Latina y en el Tercer Mundo la política de la *tabula rasa* neoliberal —llamada política de choque—, Popper se transformó en el filósofo de la corte del terrorismo de Estado en muchas de las dictaduras de la Seguridad Nacional, en especial en Uruguay, Chile y Brasil. Ellas prometieron como resultado de su acción una aproximación asintótica infinita al equilibrio del mercado total. De hecho, eran una especie de plato adicional en la cocina del terror jacobino. Así como éste buscó su legitimidad con Saint Just: *Ne pas de liberté pour les enemies de la liberté*, el nuevo terrorismo la encontró en Popper: Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia²⁵.

La imaginación de la aproximación asintótica infinita, de la realidad a su situación ideal es como un velo que hace invisible la *conditio humana*. Como ya lo dijera Max Weber, todas estas situaciones ideales son utopías. Como tal, se trata de conceptos

25. "Deberemos re-lamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes". Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós studio, 1981, pág. 512, nota 4 al capítulo 7. Popper da a su libro, *La miseria del historicismo*, la siguiente dedicatoria: "En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico". Hoy merecen mención asimismo las víctimas del neoliberalismo y del propio racionalismo crítico.

Pero el problema no lo constituyen las "Leyes Inexorables del Destino Histórico". Estas leyes no son más que derivaciones de las imaginaciones correspondientes

que se refieren a un estado de cosas más allá de cualquier factibilidad humana instrumental. Sólo que la aproximación asintótica infinita da a las utopías la apariencia de realismo. El resultado es una imaginación según la cual, si bien no se puede realizar estas situaciones ideales por completo, se las puede “casi” realizar o se las tiene “como si” estuvieran realizadas. La diferencia parece ser algo que se puede pasar por encima ²⁶.

Pero estas utopías son producto de las mismas ciencias empíricas. Al desarrollar en su interior la imaginación de esas aproximaciones asintóticas, las ciencias empíricas hacen invisible la *conditio humana*. Por eso, la utopía moderna es producto de estas ciencias. Luego, una crítica de la razón utópica no se puede hacer con los medios de estas ciencias. El problema de las utopías no es el problema de la construcción de conceptos de situaciones ideales, sino el de la aproximación asintótica infinita hacia ellos.

de la aproximación asintótica infinita de la realidad a la situación ideal abstraída de esa misma realidad. El Occidente debería recordar a las víctimas de esta ilusión trascendental de la aproximación asintótica, o sea, de los progresos de mala infinitud. Entonces tendría que empezar con la conquista de América para llegar al actual cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Al hablar Popper de manera muy unilateral del stalinismo, el Occidente como tal no parece ser parte del problema. Sin embargo la destrucción de este enemigo, que se llama comunismo, y con él de toda la utopía, se transforma de nuevo en un progreso de mala infinitud que reproduce aún peores agresiones que las que se denuncia en el otro. De ahí que tiene razón Thomas Mann cuando habla del anti-comunismo como la “mayor imbecilidad del siglo XX”.

26. Cuando Rutherford expresa: “Lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo”, o Max Planck: “Real es lo que se puede medir”, esta diferencia es simplemente anulada. Esto siempre implica la reducción del mundo por medio de procesos asintóticos infinitos. Las discusiones post-modernas sobre la *différance* nunca llegan a ver que la anulación de la diferencia nace en las propias ciencias empíricas, por lo que no es un producto de la filosofía de Heidegger. Ver Ibáñez, Jesús: *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Santiago de Chile, Amerinda, 1991, pág. 71. No obstante Popper declara con gran ingenuidad: “Es interesante como una admisión del hecho significativo de que no existe una analogía física entre la ingeniería holística y la ‘ciencia’ correspondiente”. *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973, pág. 96.

Las ciencias naturales son las primeras que conciben este tipo de progresos de mala infinitud como modelos formales. En cambio, como imaginación y presentación, ya están antes, por ejemplo en Hernán Cortés, el conquistador de México. Ver Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI, 1989. Por esta razón, Todorov insiste en sostener que la modernidad empieza ya con la conquista de América.

Lo que está en cuestión no son ideologías, sino la totalidad de la civilización occidental con toda su cultura. Esta civilización es la peor máquina de agresión que la humanidad haya inventado jamás. Como tal es invencible. Para hacer la guerra con ella, habría que reproducirla para poderle ganar. Por ende es necesario hacer visible su ilegitimidad desde adentro, para poder limitarla y cambiarla. Mantener la memoria de las víctimas —las víctimas de la mala infinitud de las aproximaciones asintóticas infinitas— es parte de ello.

No obstante, la imposibilidad de esa aproximación no se puede mostrar con los medios de las ciencias empíricas. La aproximación asintótica infinita jamás contradice ninguna ley de éstas, y no las puede contradecir. La propia formulación de todas las leyes de estas ciencias contiene esa aproximación infinita.

Por esta razón la aproximación infinita es como un velo que encubre la contingencia del mundo, y que hace aparecer como realista el progreso en el tiempo hacia un mundo no-contingente.

Probablemente el siglo XX es el siglo de la formulación más agresiva de lo utópico. Se trata de las tres grandes utopías de este siglo: la utopía real-socialista de la aproximación al comunismo; a partir de la maximización del crecimiento económico, la utopía fascista de la aproximación mediante una guerra eterna hacia un mundo sin utopías (continuada hoy por el neo-conservadurismo y la mayoría de los pensamientos post-modernos); y la utopía de la aproximación al interés general por medio del mercado total y globalizado. Estas utopías tienen rasgos centrales en común. Todas son desarrolladas y celebradas con trompetas en nombre de las ciencias empíricas. Todas aparecen en nombre del realismo, que convence por el argumento aparente de la aproximación asintótica infinita. Todas también son utopías conservadoras. Por la imaginación de la aproximación asintótica utopizan sus respectivas relaciones sociales de producción. Crean de esta manera una sacralización secularizada de sus relaciones de producción. Prometen un futuro total como resultado de la renuncia a cualquier crítica de esta sociedad a la que se refieren de modo utópico: sólo aceptan críticas "constructivas". Por eso cada una de estas sociedades utopizadas se hace presente como "fin de la historia", y como única alternativa para la cual no existe ninguna otra²⁷.

Todos los utopistas del siglo XX se suponen realistas, a la vez que siempre atacan a los otros como "utopistas". Como todos se sienten realistas, todos los demás son anti-utopistas. Porque el utopista es siempre el otro. Nuestros utopistas del mercado total ven con mucha claridad que el llamado socialismo real es un utopismo. Sin embargo, también los real-socialistas veían bien

27. Así se explica por qué es tan fácil convertirse de una ideología a otra. No hay que cambiar la cabeza de concreto, sino apenas las palabras. Sobre la sociedad de una única alternativa, indica Kolakowski: "Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por tanto, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro —por medio de frases hechas generales referentes al realismo político y a la única alternativa, a la cual, supuestamente, está condenado el mundo". Kolakowski, Leslek: *Der Mensch ohne Alternative* (El hombre sin alternativa). München, Piper, 1960, pág. 85, nota. El libro de Kolakowski es hoy tan actual como lo era en 1959, cuando apareció. Solamente el Kolakowski de hoy ha dejado de ser actual.

que el propio capitalismo descansa sobre un utopismo. Pero, ambos utopistas se consideran a sí mismos como los verdaderos realistas²⁸. El anti-utopismo es el camuflaje de los utopistas que se consideran a sí mismos realistas, sobre la base de la magia de la aproximación asintótica infinita. Esta magia es la ilusión trascendental de la modernidad²⁹. La aproximación asintótica infinita parece ser la escalera de Jacob por la cual uno sube de forma directa al cielo, o "casi" al cielo.

28. Son como aquel hombre sencillo que sabía muy bien que 2 manzanas + 2 manzanas = 4 manzanas. Sin embargo no se sentía nada seguro de si 2 peras + 2 peras son realmente 4 peras. No obstante nadie lo podía convencer de que 2 + 2 son 4. El famoso zar Nicolas II era parecido. Permitía que se enseñara la geometría en los colegios, pero "sin las demostraciones".

29. En Alemania están apareciendo libros sobre la utopía, en los cuales ni siquiera se menciona las grandes utopías que han determinado el siglo XX, por ejemplo Saage, Richard (Hrsg): *Hat die politische Utopie eine Zukunft?* (¿Tiene futuro la utopía política?). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Hay incluso afirmaciones que hacen sentir lástima hacia el autor: "Porque, gracias a Dios: no se puede erigir guillotinas en nombre de los derechos humanos...", ver Seibt, Ferdinand: "'Samtene Revolutionen' und politische Utopie" ("Revoluciones blandas" y utopía política), en *ibid.*, pág. 128. Lo contrario no sería completamente correcto, aunque sí mucho más verdadero: todas las guillotinas han sido erigidas en nombre de los derechos humanos. En especial la guillotina del doctor Guillotine. En América Latina se ha erigido una red de cámaras de tortura que todavía existe, si bien entra en acción con menos frecuencia. Fue legitimada en nombre de los derechos humanos.

La completa marginación de las utopías de nuestro siglo en un libro sobre utopías, se explica por la definición de la utopía que se usa. Según esta definición: "la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor", de acuerdo con Lasky, Melvin J.: *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments* (Utopía y revolución. Sobre los orígenes de una metáfora o una historia del temperamento). Hamburg, 1989, pág. 59. En esta definición no hay lugar para utopías conservadoras. Sin embargo, las grandes utopías del siglo XX (el stalinismo, el fascismo y el neoliberalismo) son utopías conservadoras. Su esencia consiste precisamente en la renuncia a cualquier crítica o repugnancia de las condiciones presentes. Celebran esas condiciones como el camino realista a las seducciones del futuro. Otra obra parecida es Voßkamp, Wilhelm (Hrsg): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (Estudio de las utopías. Estudios interdisciplinarios sobre la utopía de la modernidad). Frankfurt, Suhrkamp, 1985, 3 tomos. En este libro las utopías parecen ser más bien cuentos infantiles.

No obstante hay una excepción. El aporte de Apel se acerca al problema real de las utopías modernas, pese a lo cual se le escapa el hecho de la utopía conservadora: "Hoy existe más bien, tanto en el oeste como en el este, un pensamiento del *statu-quo* de los llamados pragmáticos, que absolutiza un progreso que nos es dictado por las llamadas 'fuerzas compulsivas de los hechos' (*Sachzwänge*), de lo factible en el sentido técnico y económico. Este progreso cuasi automático e immanente al sistema de la sociedad industrial moderna es considerado propiamente como el campo de lo real-posible; por tanto, cualquier persona es considerada utopista, quien —por ejemplo frente a la crisis ecológica— cree poder

Solamente que con eso desaparece la realidad y ella es sustituida por el solipsismo puro. Solipsismo que se considera a sí mismo como realismo verdadero. Lo siguiente afirmación es la quinta esencia de esto:

Aquí se hace visible cómo el solipsismo, llevado a sus últimas consecuencias, coincide con el realismo estricto ³⁰.

2. Ética del discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel

Apel analiza la relación entre la comunidad de comunicación real y la ideal en lo que llama la parte A de la ética del discurso. En la primera sección de esa parte A, desarrolla el concepto de la comunidad ideal de comunicación con su fundamentación última de valores. Pero no entiende estos valores como estáticos, válidos apenas para el discurso, sino como valores que fundamentan un discurso acerca de la realidad, y con los cuales la ética del discurso pretende cimentar el discurso de la derivación de valores para todas las dimensiones de la vida social. Esto exige

salirse de la dirección general de este viaje para discutir mediante discursos públicos metas posibles, que no sean las metas obvias predeterminadas por el proceso de la industrialización". Apel, Karl-Otto: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik" (¿Es la comunidad ideal de comunicación una utopía? Sobre la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía), en Voßkamp, Wilhelm (Hrsg): *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985. 3Bd. Erster Band. I, pág. 334. Apel no ve con suficiente claridad que este "pensamiento del *statu-quo* de los llamados pragmáticos, que absolutiza un progreso que no es dictado por las llamadas "fuerzas compulsivas de los hechos", es precisamente el pensamiento utópico del siglo XX. Son estos pragmáticos quienes nos hablan de las seducciones del futuro. Seducciones cuyo realismo es garantizado cuando todo el mundo renuncia a la crítica y se somete a esas fuerzas compulsivas de los hechos. En nombre de esas utopías conservadoras es destruido nuestro mundo.

También en Jonas hay algunos pasos para descubrir esta utopía de los "realistas", pero nada más. Ver: Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (El principio esperanza. Ensayo de una ética para la civilización técnica). Frankfurt, Suhrkamp, 1984. Sobre esta utopía conservadora ver: Hinkelammert, Franz J.: "Del mercado total al imperio totalitario", en *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987.

Por consiguiente, la pregunta es más bien qué lugar puede tener hoy una utopía crítica frente al dominio abrumador de la utopía conservadora. Sin embargo, esa es la pregunta por las alternativas abiertas en una sociedad en la que el poder absoluto reside en aquellos que niegan la validez y la factibilidad de cualquier alternativa. Porque la utopía conservadora es el instrumento mediante el cual se extermina el pensamiento en alternativas.

30. Wittgenstein, *Diario*. 2 de septiembre de 1916.

un principio-puente que pertenece a la primera sección de la parte A, que guía los discursos que fundan los valores válidos en la vida social. De estos discursos trata la segunda sección de la parte A. Este principio-puente es el principio de la universalización. Da la forma procesual de la derivación de valores en los discursos sobre la realidad fáctica. Los valores que este discurso desarrolla pueden tener validez como tales, siempre y cuando sean universalizables.

Apel asume expresamente la formulación que Habermas da de este principio de universalización (U):

(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, deban poder ser aceptados sin constreñimiento por todos los afectados ³¹.

En estos términos, cualquier norma tiene que ser aceptada y es legítima. No obstante, para que pueda ser seguida se tiene que tomar en cuenta, ya en el proceso de la formación de normas, "las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general".

De este modo, la formación de normas, en la segunda sección de la parte A de la ética del discurso de Apel, contiene ya un elemento de una ética de responsabilidad. Apel (lo mismo que Habermas) asume la *fórmula* de la ética de responsabilidad de Max Weber. Esto consiste en la consideración de las consecuencias y los efectos colaterales, ya en la formación y en la aplicación de normas y valores. Weber llama ética de la convicción una formación o aplicación de normas sin consideración de las consecuencias.

Sin embargo, aunque este principio de universalización (U) contiene elementos de una ética de responsabilidad, no contiene una respuesta completa a este problema. La formación de las normas sólo puede considerar las consecuencias "previsibles" de su aplicación. Pero siempre hay consecuencias que no son previsibles. De esta forma resulta un problema específico para la aplicación de las normas universales. La respuesta a este problema la aborda Apel en la parte B de su ética del discurso. Se trata de la parte que habla sobre la responsabilidad por la aplicación de las normas derivadas según el principio de universalización en la parte A.

31. Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Conciencia moral y acción comunicativa). Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pág. 75. Apel asume este principio en Apel, Karl-Otto: "La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant", en: Apel, Karl-Otto-Dussel, Enrique-Fornet Betancourt, Raúl: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, Siglo XXI, 1992, pág. 39.

Para Apel, la base para el desarrollo de esta parte B es una crítica de las éticas rigoristas de principios en nombre de la ética de la responsabilidad. Formula eso en una discusión con el rigorismo kantiano:

Lo que aquí se afirma es que *bajo las condiciones de una comunidad comunicativa ideal* —pensada por Kant como “reino de los fines”— mentir equivaldría, de hecho, a la *autosuspensión (Selbstaufheben) performativa de la comunicación*, lo que significaría también la de la autocomprensión en el pensamiento individual. Como se sabe, Kant estaba dispuesto a llevar este principio a sus últimas consecuencias. (Por supuesto, también, curiosamente, en una situación real en la que supuestamente las condiciones de una comunidad comunicativa ideal se habrían convertido desde un comienzo precisamente en sus opuestos —como ocurre, por ejemplo, en el caso de la pregunta de un presunto criminal por el paradero de su inocente víctima). Kant creía poder recomendar, en correspondencia exacta con esta concepción, una solución del problema de la “política moral” en la línea del Principio *fiat justitia, pereat mundus* ³².

Por eso Apel exige del ético:

¿No tendrá que actuar, por lo menos en la praxis, de manera estratégica y no debería proceder de ninguna modo en el sentido de la recomendación rigorista de Kant, según la cual está prohibido mentir, “por amor a la humanidad”, a un asesino potencial respecto a su víctima buscada? ³³.

En realidad, Apel trabaja aquí con un ejemplo que empuja más bien el problema y que no hace de ninguna forma comprensible el rigorismo de Kant. Porque, ¿quién estaría en este caso del lado de Kant? Si ese fuera el problema con el rigorismo de las éticas de principios, entonces el problema ni siquiera existiría. No obstante, hasta en este mismo ejemplo el argumento de Apel muestra una gran debilidad. El no tiene que convencernos sólo de que en un caso así tendríamos que mentir al asesino, sino que tiene que argumentar esta decisión. Mentirle al asesino potencial es una violación de una norma, para que no sea violada otra norma.

La situación es tal, que en cualquier caso se violará una norma. ¿De qué argumento dispone Apel para determinar una jerarquía de normas, según la cual la norma de no matar está por encima de la norma de no mentir?

32. *Ibid.*, pág. 38. Ver: Kant, I.: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Werke, Akademie-Textausg. Bd. VIII, págs. 423-430.

33. Apel, Karl-Otto: *Ist die Ethik...*, op. cit., tomo I, pág. 339.

El problema del rigorismo de una ética de principios, en cambio, es mucho más visible si partimos de otro ejemplo del rigorismo kantiano que Apel no menciona. Se trata del ejemplo del depósito:

Yo me he propuesto, por ejemplo, por máxima aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Sin embargo, tengo en mis manos un *depósito* cuyo propietario ha muerto, sin dejar nada dispuesto sobre él. Ha llegado, pues, el caso de aplicar mi máxima. Pero quiero saber si puede tener éste el valor de una ley universal. La aplico, pues, al caso presente, y me pregunto si puede recibir la forma de una ley, y, por consiguiente, si puedo convertirla en tal: ¿es permitido negar un depósito del que nadie puede dar prueba alguna? y me apercibo al momento que semejante principio se destruiría a sí mismo como ley, porque haría que no hubiese depósito ³⁴.

De la misma forma rigorista Kant argumenta aquí la necesidad de reconocer los préstamos y de pagar las deudas. Si no se pagaran los préstamos, no habría más préstamos. De nuevo, Kant conoce exclusivamente la norma y el deber de cumplir con ella. En analogía con el ejemplo de la mentira, podemos hacer más extremo el ejemplo de Kant: el préstamo hay que pagarlo, aunque perezca el deudor. Sin duda, Kant también sacaría esta conclusión.

Pero Apel tendría que responder de igual modo como responde al ejemplo de la mentira. Tendría que decir, por tanto, que el deudor, en el caso de que el pago de la deuda lo haga perecer, no solamente tiene el derecho de no pagarla, sino inclusive la obligación moral de *no* hacerlo ³⁵.

Sin embargo con eso Apel entraría en conflicto con nuestra ética capitalista dominante, mientras que el rigorismo de Kant coincide por completo con ella. En el caso del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, ésta ética capitalista es completamente rigorista. Usa incluso el argumento kantiano citado arriba: si no se pagaran, no habría más préstamos. De esto se saca la conclusión: hay que pagar, no importa que se arruine a los seres humanos y a la naturaleza: *fiat justitia, pereat mundus*. Es lo que nos dicen el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial, nuestros bancos, nuestros gobiernos y nuestros ministros de hacienda ³⁶.

El ejemplo de la mentira que comenta Apel, hace aparecer el problema del rigorismo de las éticas de principios como asunto

34. Kant, I: *Crítica de la razón práctica*. México, 1974, pág. 159.

35. Hinkelammert, Franz: "¿Es lícito pagar la deuda? La deuda en la teología cristiana", en *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. San José, DEI, 1991.

de algún viejo extraño, quien ya no está muy claro y tiene ideas absurdas. Nadie entenderá el rigorismo de Kant si se lo reduce a este ejemplo. Si partimos, en cambio, del ejemplo kantiano del depósito, se evidencia que su rigorismo no es una excepción extraña, sino sencillamente la opinión dominante de nuestra sociedad, es decir, la opinión de los dominadores. Este rigorismo constituye también la ética capitalista de hoy. Si usáramos la expresión de Max Weber tendríamos que clasificar esta ética capitalista como una ética de la convicción, sin responsabilidad. Así se hace comprensible la posición rigorista de Kant.

Ahora, según Apel, la ética de la responsabilidad consiste en el juicio sobre normas y valores bajo el punto de vista de sus consecuencias directas y laterales.

Supongamos que el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo lleva por sus consecuencias a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza; entonces, el representante de la ética de responsabilidad tendría que levantarse en su contra. Pero entonces las protestas en contra del cobro de esta deuda y, por ende, en contra del FMI, de nuestros bancos y gobiernos, serían acciones guiadas por una ética de responsabilidad.

Sin embargo, cuando yo estaba en 1988 en Berlín —donde se realizó el congreso mundial del FMI— para protestar contra del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, todo se veía muy diferente. Participé en manifestaciones que fueron disueltas por la policía que amenazaba con la aplicación de la violencia. Entonces me pregunté de qué lado estaba en ese momento la llamada “ética de la responsabilidad” de Max Weber. Y llegué a la conclusión de que Weber, en nombre de su ética de la responsabilidad, tendría que haber estado de lado de la policía.

Yo había ido a Berlín movido por una ética de la responsabilidad. En nombre de esta ética participé en la protesta contra el rigorismo de la ética de principios de nuestros bancos y gobiernos. No obstante, jamás me podría haber apoyado en Weber y su ética de la responsabilidad. También la opinión pública reaccionó como él lo habría hecho. La policía violenta con los bastones en la mano, representaba esta ética de la responsabilidad.

En consecuencia, es necesario analizar el concepto weberiano de la ética de la responsabilidad.

36. El ministro alemán de hacienda, Waigel, de quien se dice que es “católico practicante”, afirmó: “Perdonar deudas no es tan fácil como perdonar los pecados en el confesionario” (*Süddeutsche Zeitung*. Entrevista, 2. IV. 1990). No se le ocurre pensar que el pecado consiste en no perdonar la deuda.

2.1. La ética de la responsabilidad de Max Weber

En cambio, Apel —y lo mismo vale en buena parte también para Jonas³⁷— se refiere a la ética de la responsabilidad de Max Weber sin haberla analizado con suficiente seriedad. Lo que percibo es que Apel entiende la ética de la responsabilidad, en el mismo sentido en que la estoy entendiendo. Pero Weber no.

En su crítica de la “ética de la convicción” y en su exigencia de una “ética de la responsabilidad”, Weber parte de una crítica del cristianismo. De la ética del cristianismo, que él considera una “ética de convicción”, dice: “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”³⁸. A lo que opone lo que él llama la ética de la responsabilidad: “has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo”³⁹.

Para Weber, el criterio decisivo de la acción política es la disposición a aplicar la fuerza. Esta fuerza resiste al “mal”, que de otra manera dominaría. Weber, sin embargo, no nos dice directamente de dónde él —con su pretendida neutralidad de valores— toma los criterios para lo que considera el “mal”.

No obstante, existe una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad que tiene ya casi dos mil años, y que se basa en una tradición judía anterior que tiene como mil años más todavía. Weber ni siquiera la menciona: “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”.

Ella se refiere expresamente a la responsabilidad por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principio. Aplicándola a los ejemplos kantianos del rigorismo, la podemos formular así: El hombre no es para la verdad, sino que la verdad es para el hombre, o: El hombre no existe para que haya depósitos, sino que los depósitos existen para que haya hombres. Se trata de la supeditación de toda ética de principios al criterio del ser humano como un ser natural.

Weber, en cambio, imputa al cristianismo: “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios”.

Esa no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces se la defiende en nombre del cristianismo. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios. En este sentido, se trata asimismo de la formulación de la propia ética capitalista. Por eso podemos formular esa frase de la forma como lo hace el FMI: Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar

37. Jonas, Hans, *op. cit.*

38. Weber, Max: “La política como vocación”, en Weber, Max: *El político y el científico* (Introducción de Raymond Aron). Madrid, Alianza, 1972, pág. 164.

39. *Ibid.*, pág. 162.

el resultado en la mano invisible del mercado autorregulado (y hablando de manera cristiana: El cristiano cobra las deudas y deja el resultado en manos de Dios). El emperador alemán Guillermo II lo dijo en términos más brutales aún: Lo alemán es, hacer algo por sí mismo. También asumió las consecuencias de tal rigorismo de una ética de principios, cuando mandó soldados a China para reprimir la rebelión de los boxeros: No se concede perdón, no se hace prisioneros. ¿Resistió al mal por la fuerza? Max Weber decía: "La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias" ⁴⁰. Aquí tiene precisamente a esta ética absoluta en términos de la ética capitalista, que él mismo al final presenta como una "cáscara de acero" de la que no hay salida. Así como para Platón el cuerpo era la cárcel del alma, para Weber la ética capitalista absoluta es la cárcel del ser humano vivo.

También el sermón de la montaña puede ser transformado en una ética de principios rigoristas, y muchas veces movimientos milenaristas que Max Weber menciona, lo han hecho. No obstante, frente al sermón de la montaña vale asimismo la ética de la responsabilidad: El hombre no es para el sermón de la montaña, sino que el sermón de la montaña es para el hombre. También el amor al enemigo describe una situación ideal a la que uno no se puede, y no se debe, acercar por una aproximación asintótica infinita. Inclusive en nombre de la ética de la responsabilidad se puede de nuevo fundar un rigorismo de una ética de principios. La transformación rigorista está presente en todas partes.

Sin embargo, el problema de Weber es que ni siquiera ve la problemática de una ética de la responsabilidad referente a las consecuencias concretas de las éticas de principios. Es posible que no lo quiere ver. En vez de analizarlas, las diaboliza en todas sus expresiones. Como resultado, Weber celebra el principialismo de una ética de principios, al que llama ética de la responsabilidad, y diaboliza a todas las éticas de la responsabilidad llamándolas éticas de convicción. El resultado es un maniqueísmo extremo. Con el pretexto del peligro de un milenarismo anula cualquier ética de la responsabilidad y funda una ética absoluta, cuya absolutización se sigue de la destrucción de todas las reacciones resultantes de una ética de la responsabilidad ⁴¹. Al identificar *a*

40. *Ibid.*, pág. 163.

41. Max Weber inicia aquí una tradición desastrosa. El pacifismo parece ser el enemigo mortal, por ser pretendidamente un milenarismo que necesariamente se invierte en su contrario, esto es, el uso de la "última violencia": "En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas quiliásticos; que, por ejemplo, quienes repetidamente han predicado 'el amor frente a la fuerza', invocan acto seguido la fuerza, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la aniquilación de

priori toda ética de la responsabilidad con el milenarismo, esta ética es igualmente identificada con el caos, frente a la cual se

toda violencia...”, *ibid.*, pág. 166.

Weber dice esto inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial. No obstante, quien había hablado con más insistencia de esa guerra como una última guerra para que no habiese más guerras, no fueron los pacifistas, sino el presidente Wilson de Estados Unidos, que no era ni pacifista ni milenarista. Es posible que haya pacifistas que también lo hicieran, pero el fenómeno mismo no es de los pacifistas como tal. Por ejemplo, el ex presidente estadounidense Richard Nixon expresa acerca de la guerra del Golfo: “Si nosotros debemos entrar en la guerra, ésta no será apenas una guerra por el petróleo. Tampoco será sólo una guerra por la democracia. Será una guerra por la paz —no únicamente por la paz en nuestro tiempo, sino por la paz para nuestros niños y nietos en los años venideros... Por eso nuestro compromiso en el Golfo es una empresa altamente moral... Nixon, Richard: “Bush has it right: America’s commitment in the Gulf is moral”, en *International Herald Tribune*, 7. I. 1991. Todo el mundo occidental habló de una “guerra por la paz”, y Nixon incluso de una última guerra para que nunca más haya guerras. Pero él no era ni pacifista ni milenarista. Hasta Hayek integra la fila impresionante de aquellos que predicán la “última batalla”: “La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el esfacismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados”. Hayek, Friedrich A.: “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 74. Weber no conocía ni a Nixon ni a Hayek. No obstante ellos tenían en su tiempo sus predecesores. Weber no los toma en cuenta, y dirige todos sus ataques en contra de los pacifistas, quienes eran los más inocentes.

Sin embargo, los predicadores de la “última guerra” y de la “última batalla” que hemos mencionado no son milenaristas. Pero el problema es precisamente urgente para ellos, dado que tienen el poder para realizar lo que dicen. Para considerarlos también a ellos como milenaristas, Weber tendría que concluir que el milenarismo es el fundamento mismo de toda la modernidad. Probablemente esto sería correcto, si bien no es eso lo que él afirma: “El pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ella, a toda guerra. El político, por su parte, dirá que el único medio de desacreditar la guerra para todo el futuro previsible hubiese sido una paz de compromiso que mantuviese el *statu quo*. Entonces se hubieran preguntado los pueblos que para qué había servido la guerra. Se la habría reducido al absurdo, cosa que ahora no es posible, pues para los vencedores, al menos una parte de ellos, habrá sido rentable políticamente. Y responsable de esto es esa actitud que nos incapacitaba para toda resistencia. Ahora, y una vez que pase el cansancio, quedará desacreditada la paz, no la guerra. Una consecuencia de la ética absoluta”. Weber, *op. cit.*, págs. 162s.

Weber ya sabe incluso quiénes tienen la culpa de la Segunda Guerra Mundial. No sabía aún nada de esta guerra, no obstante conocía al culpable veinte años antes de que ésta estallara. Tenemos aquí una nueva mentira sobre la culpa de la guerra. El secretario general de la democracia cristiana alemana, Geißler, asume una posición muy parecido cuando afirma que los pacifistas tienen la culpa de Auschwitz. Y el escritor Broder acusa durante la guerra del Golfo a los pacifistas de estar preparando una segunda “solución final” (*Endlösung*). Ver Broder, Henryk M.: “Unser Kampf. Henryk M. Broder über die Ressentiments der deutschen Friedensbewegung” (Nuestra lucha. Henryk Broder sobre los resentimientos del

protege la "cáscara de acero" de la ética capitalista absoluta⁴². A esta destrucción de cualquier ética de la responsabilidad Weber da, en términos orwellianos, el nombre de ética de la responsabilidad. Su ética de la responsabilidad queda asegurada cuando ya no existe ni una ética de la responsabilidad: la guerra es paz, la paz es guerra.

De ahí el maniqueísmo de Weber porque éste considera cualquier ética de la responsabilidad, por las consecuencias concretas de las éticas de principio, como caos, en contra del cual es necesario luchar. La ética de la responsabilidad, por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principios, pierde toda legitimidad. Por eso Weber ni siquiera puede pensar en una mediación entre éticas de principios y éticas de la responsabilidad. Al difamar toda ética de la responsabilidad, no conoce sino una sola responsabilidad: la de imponer el rigorismo de la ética de principios del capitalismo. Aunque condene verbalmente el rigorismo de Kant, él mismo es su portador.

Es cierto que en los primeros años de la república de Weimar, Weber es más bien un reformista en relación al capitalismo de su tiempo. Sin embargo eso es apenas el hecho empírico. De su teoría no se sigue tal postura⁴³. Para afirmar un reformismo con argu-

movimiento por la paz), en *Der Spiegel*, 18/1991. Todas las guerras modernas son "últimas guerras", una guerra última sigue a la otra. Y precisamente aquellos que hacen estas últimas guerras como guerra para la paz, denuncian a los movimientos por la paz como el origen de las "últimas guerras". "La guerra es paz, la paz es guerra".

42. Weber dice sobre el sermón de la montaña: "Esta ética es, así, una ética de la indignidad, salvo para los santos. Quiero decir con esto que si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los Apóstoles, San Francisco de Asís, y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es". Weber, *op. cit.*, págs. 161s. "Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien cósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino 'no era de este mundo', pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él... Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza". *Ibid.*, págs. 173s.

Constantemente Weber le niega a la ética de la responsabilidad su sentido, la trata como ética de la convicción y la reduce a un sermón de la montaña interpretado como rigorismo ético para reservarlo al "santo". De este modo Weber canta su *Requiem Aeternam Deo*.

43. Weber jamás supera el siguiente punto de vista de Nietzsche: "Puedé muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es posible, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso ejerce la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstranse a una fiera

mentos, se requiere precisamente el concepto de la ética de la responsabilidad como crítica a las consecuencias concretas del rigorismo de las éticas de principios. Frente a estas consecuencias el reformismo resulta un deber, que nace de la ética de la responsabilidad. Apel puede fundamentar este tipo de reformismo, pero Weber no.

De esta forma, la fuerza se transforma para Weber en el imperativo categórico de la política: "has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo". Y ocurre que el "mal" al cual Max Weber se refiere es justamente la ética de la responsabilidad como crítica de las consecuencias concretas del rigorismo de las éticas de principios. La fuerza se transforma de modo unilateral en la acción legítima del poder. No puede haber resistencia legítima. En nombre de su análisis de apariencia valórica neutral, Weber desemboca en una ética absoluta, que es la ética del poder. Este poder es la "cáscara de acero" del capitalismo.

3. La responsabilidad por las consecuencias concretas como criterio de verdad sobre las normas y el proceso de institucionalización

Podemos ahora volver a la derivación de normas por parte de Apel, para ver cómo él trata de solucionar el problema de la ética de la responsabilidad. Hemos visto cómo en la primera sección de la parte A de su ética del discurso, Apel deriva normas de fundamentación última que lo llevan al principio de universalización. Guiado por este principio puede, en la segunda sección de la parte A, explicar la derivación de normas contingentes, esto es, de normas que dependen de las circunstancias fácticas en las cuales son determinadas. En todo esto vale que el criterio de Apel para las normas es puramente procesual. Ellas son consideradas válidas, si los criterios procesuales de su derivación se han cumplido.

Esta derivación es circular y sería además tautológica, si Apel no postulara un criterio de verdad que sea un criterio de contenido, por encima de estas normas procesualmente derivadas.

Se puede seguir la problemática de la tautologización en términos análogos en la teoría económica neoliberal. En ésta el

pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retírelos después, hasta que rija; ¿este rugido significa justicia?". "Humano, demasiado humano", primer libro, No. 451, en Nietzsche, Friedrich: *Obras inmortales*. Barcelona, Visión Libros, 1985, tomo IV, pág. 2102.

mercado es visto en términos puramente procesuales. Por tanto, los precios son considerados racionales en el caso en que hayan surgido según los criterios procesuales del mercado. Si los precios han sido formados en el mercado, se los considera racionales, optimales y justos. Se excluye cualquier criterio de contenido. Si alguien con un determinado salario se muere de hambre o no, no tiene nada que ver con la cuestión de si el salario es racional o justo. Hayek lo dice de manera expresa: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta" 44.

Al rechazar cualquier criterio de contenido, la teoría circular se transforma en una simple tautología 45.

Algo parecido se cumple para el concepto weberiano de una legitimidad puramente procesual, que Weber expresa como "legitimidad por legalidad". Sin ningún criterio de discernimiento, que no puede ser sino un criterio de contenido, esta misma afirmación es igualmente tautológica. Incluso Apel tendría que concluir que el conflicto entre el Estado de derecho y las consecuencias concretas que resultan de la aplicación de sus normas, y a las cuales responde la ética de la responsabilidad, surge como resultado del formalismo de "legitimidad por legalidad" y no puede ser solucionado, por consiguiente, por los medios del Estado de derecho.

Apel, no obstante, no cae en esta tautología. Pero sólo la evita mediante la introducción de un criterio de verdad que no sea procesual, para transformarlo en el criterio en última instancia sobre las normas derivadas procesualmente.

Apel hace esto en la parte B de su ética del discurso, en la cual pregunta por la responsabilidad por la aplicación de las normas derivadas de forma procesual según la parte A. El insiste en que estas normas no pueden tener ninguna validez rigorista:

¿Puede o es lícito —digamos en el plano de las negociaciones— renunciar a la *racionalidad estratégico-instrumental* del repre-

44. Hayek, *op. cit.*, pág. 56.

45. "Cecil Woodham-Smith describe en *The Great Hunger: Ireland 1845-1849* (New York, 1963) con particularidades increíbles, cómo un gobierno victoriano, siguiendo las reglas del *laissez-faire*, dejó literalmente morir de hambre a millones de hombres, mujeres y niños irlandeses, cuando la cosecha de papas fue destruida por una enfermedad de hongos". Samuelson, Paul A.: *Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung* (Teoría económica. Una introducción). Köln, Bund-Verlag, 1981 (11a. ed.), tomo I, pág. 68, nota 2 (traducción del autor).

¿Es eso justicia? Según Hayek lo es, por cuanto eso ocurrió siguiendo las reglas del mercado. Sin embargo Samuelson, siendo humanista, añade lo siguiente: "Nadie espera que el salario competitivo de un ser humano sea el mismo que el salario de un caballo". *Ibid.*, tomo II, pág. 261.

sentante de intereses para reformular la discusión en el sentido de la ética del discurso y de sus normas como *formación de consenso puramente argumentativo relativo a pretensiones de validez*? La respuesta a todas estas cuestiones sólo puede ser una: un individuo no *puede* proceder de esa manera sin fracasar como actuante (*Handelnder*). Pero tampoco le está permitido hacerlo suponiendo que, en general, tiene que responder no sólo de sí mismo, sino igualmente por un sistema autoafirmativo (*Selbstbehauptungssystem*) —familia, grupo de intereses, Estado— confiado a él. En otras palabras: *no puede moralmente pedírsele* que actúe de acuerdo con un principio moral incondicionalmente válido sin una consideración responsable de los resultados y efectos colaterales previsibles de su acción ⁴⁶.

El criterio es de contenido, y para Apel decide en última instancia sobre la aplicabilidad de las normas derivadas de forma procesual. Luego, se trata de un criterio de verdad sobre las normas. Se sigue de la pregunta: ¿se puede vivir con eso? La respuesta tradicional de la ética de la responsabilidad a la cuestión de las normas es: "El hombre no es para el sábado, sino el sábado es para el hombre". La prueba del pastel no es la receta, sino el sabor al comérselo. Por eso, cualquier norma tiene validez únicamente en el grado en el que es aplicable, y ella es aplicable si se puede vivir con ella. Esto no es la negación de la validez de la norma como punto de partida y hasta de guía del comportamiento cotidiano, pero sí se refiere a la decisión de aplicarla o no. Sin duda, una norma con la cual no se puede vivir, bajo ninguna circunstancia sería nula *a priori*. Eso tendría validez, por ejemplo, para la decisión universal por el cometimiento de un suicidio colectivo. Sin un criterio de verdad esta norma tendría que ser tratada como cualquier otra.

De este criterio de verdad se sigue, sin embargo, el deber moral universal de violar normas válidas en el caso de que su cumplimiento destruya la vida del ser humano.

Apel menciona este criterio de verdad y lo aplica tímidamente, pero no lo discute de manera expresa. El lo aplica, no obstante no argumenta esa aplicación. Por ello parece ser más bien un apéndice que no está integrado en la ética del discurso mismo.

En la parte A de la ética del discurso de Apel, no aparece ninguna razón teórica que nos haga sospechar un criterio de

46. Apel, Karl-Otto: *La ética del discurso...*, *op. cit.*, págs. 33s. Sin embargo, añade: "Esto es lo que constituye la conocida tesis central de la distinción entre una 'ética de la actitud' (*Gesinnungsethik*) y una 'ética de la responsabilidad' (*Verantwortungsethik*), en la que Max Weber ha hecho hincapié, oponiéndola, entre otras cosas, a la ética del Sermón de la Montaña y a la de Kant". *Ibid.*, pág. 34. Ya hemos visto que eso no coincide de ninguna manera con el concepto de la ética de la responsabilidad de Weber.

verdad de este tipo, o de su necesidad. En el principio de universalización formulado por Habermas aparecen, como mostré antes, elementos de una ética de la responsabilidad, sin embargo no hay ninguna razón teórica que justifique su inclusión. En la parte B de la ética del discurso de Apel se introduce *ad hoc* la necesidad de vivir, sin ninguna fundamentación de su introducción. De repente aparece, y nada más.

Si se quiere integrar el criterio de verdad acerca de las normas en la ética del discurso, entonces habría que introducir la razón de su necesidad ya en la derivación de las normas de fundamentación última de la primera sección de la parte A de su ética del discurso.

No obstante, según Apel, en esta parte aparecen los dialogantes con sus discursos como seres sin cuerpo, parecidos a espíritus puros que se reconocen mutuamente como dialogantes, pero nada más. No se habla siquiera de su corporeidad. Esto lleva en seguida a una contradicción performativa porque el discurso presupone el lenguaje, y éste es un acto corporal. Espíritus puros, si los hubiera, no podrían hablar, aunque haya seres corporales que no tengan lenguaje. Por eso el lenguaje pone al descubierto el hecho de que los dialogantes son seres corporales con conciencia de sí mismos. De modo que su corporeidad está siempre dada cuando entran en diálogo.

Sin embargo en Apel la corporeidad aparece solamente como un objeto sobre el cual gira el lenguaje. En la segunda sección de la parte A de su ética del discurso hallamos la realidad corporal, que incluye toda realidad, inclusive el lenguaje mismo, como facticidad siempre ya dada. En cambio, en la parte B la encontramos como necesidad y satisfacción. Aquí se trata de una cuestión de vida o muerte el tener acceso a esta realidad. Esta cuestión de vida o muerte aparece en dos niveles: en el de la convivencia social entre los seres humanos (el asesino del ejemplo de Kant), y en el del acceso a los elementos corporales de la satisfacción de las necesidades (el problema económico del valor de uso). En esta forma, como cuestión de vida o muerte, aparece por consiguiente la realidad en la parte B de la ética del discurso de Apel, como criterio de la verdad en la aplicación de las normas, y por ende de su aplicación en el caso concreto.

El orador no es siempre apenas un ser corporal, sino también un ser contingente. El lenguaje es inevitablemente ambivalente y equívoco. No puede expresar elementos concretos de la realidad, sino que se refiere de modo necesario a los elementos concretos por medio de conceptos o expresiones generales. Hasta el nombre propio no se refiere de forma directa a un elemento concreto de la realidad, sino es asimismo una expresión general. Los nombres propios siempre se refieren a un conjunto, de la misma manera

que los conceptos generales. En el lenguaje el elemento concreto de la realidad es circunscrito, pero no expresado. En este sentido tanto el orador como el lenguaje son contingentes.

Ambas afirmaciones —la corporeidad del orador y su contingencia— son válidas, como fundamentación última, en el mismo sentido en el cual Apel lo sostiene para los valores. Por tanto, el orador tiene que ser un ser corporal y contingente. Se trata de *a priori* trascendental-pragmáticos del lenguaje (además del dinero y del derecho), etc.

Esto implica dos conclusiones:

1) El acceso a la realidad corporal —es decir, el estado corporal incólume en la relación social entre los seres humanos y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza— es el criterio de verdad para la validez de las normas en el caso concreto. Eso está contenido de modo implícito en la formulación del criterio de universalización por parte de Habermas (cuando quiere prevenir en la misma derivación de las normas, las consecuencias y los efectos colaterales), pero tiene que ser explicitado. No obstante, eso significa: el resultado de un discurso no puede ser verdadero si excluye a algún dialogante actual o potencial del acceso a la realidad. Luego, la verdad de un discurso es una cuestión de su contenido objetivo y no puede ser derivada de forma directa de un consenso formal. Hay un consenso falso que ni Apel ni Habermas pueden concebir. Se trata del consenso sobre el suicidio colectivo de la humanidad. Este criterio de verdad se puede también expresar por el *bon mot* de Friedrich Engels: la cosa-en-sí es una cosa-para-nosotros. Por ende, el ser humano es un ser corporal que es humano⁴⁷. De esta forma, las normas reciben un carácter preliminar. Sin embargo, esto lleva a la relativización del criterio de universalización de Habermas. Este presupone al universalismo como criterio de normas y como institución universal. En cambio, el criterio de verdad, como lo hemos formulado nosotros, comprendería al universalismo como un universalismo

47. Ver Assmann, Hugo: *Crítica à economia política a partir da corporeidade*. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional "A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação", São Leopoldo, Brasil, 29 de septiembre- 1^o de octubre de 1993; Dussel, Enrique: "La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de K. O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en Apel-Dussel-Fornet Betancourt, *op. cit.*; Maturana, Humberto R.-Varela, Francisco J.: *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

del ser humano concreto, como lo formula el joven Marx, o sea, como

...el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable ⁴⁸.

En relación a este universalismo del ser humano concreto, el principio formal de universalización, como lo formula Habermas, tiene un carácter subordinado. En consecuencia, todas las normas e instituciones tienen que ser cambiables en el sentido de este imperativo categórico. Luego, el criterio de verdad es la víctima, y no el victimario ni el ganador ⁴⁹.

2) Tanto la contingencia del lenguaje como la del mundo no son ellas mismas contingentes, sino inevitables. La contingencia es *conditio* humana. Esto excluye cualquier afirmación cuya validez presupone algún tipo de aproximación asintótica infinita a alguna situación ideal. Las ideas regulativas no pueden ser realizadas, pero tampoco pueden ser aproximadas por ningún proceso en el tiempo. La relación de la realidad con las ideas regulativas no puede ser de aproximación en el tiempo. En este caso, la realidad contingente tendría que aproximarse a una realidad sin contingencia. La relación hay que comprenderla más bien como una presencia en cada momento, a partir del criterio de verdad mencionado.

Ello excluye cualquier imaginación substancial del progreso. Este no puede ser sino una forma de percepción de cambios relativos sin ningún significado substancial. Eso también excluye la imaginación de un progreso moral, e inclusive hace problemática la interpretación filogenética de la teoría de las etapas del desarrollo moral de Kohlberg. Si podemos mostrar la ética de responsabilidad por una expresión de hace dos mil años y esta expresión la podemos mostrar en mil años anteriores en otras variantes, entonces la ética de responsabilidad no puede ser ninguna última etapa del desarrollo moral en un sentido filogenético. Ella surge allí donde

48. Marx, Karl: "La introducción a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Crítica de la religión", en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). México, FCE, 1964, pág. 230.

49. Este es el problema del sujeto en la ética... Ver Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos*. Número especial 3 (1992); Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI, 1991; Acosta, Yamandú: "Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del 'sujeto' como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción", en *Pasos* No. 44 (Noviembre-diciembre, 1992).

aparecen normas formales. Antes no es necesaria como concepto, ni se la puede concebir. Para decirlo con Ranke: cada época está igualmente cerca de Dios; o igualmente lejos⁵⁰. Esto es asimismo el fin de una secularización, en cuanto ésta es una apariencia creada por la aproximación asintótica infinita.

Si excluimos cualquier aproximación asintótica infinita a situaciones ideales, cae entonces la tesis central de Apel de la identidad de los principios constitutivos y regulativos de la experiencia. Apel puede sostener esta identidad únicamente porque presupone un progreso infinito de aproximación asintótica a la situación de una comunidad ideal de comunicación. Si excluimos este progreso, se separan de nuevo principios constitutivos y principios regulativos de la experiencia.

Los principios constitutivos de la experiencia son dados ahora por las dos conclusiones analizadas con anterioridad, esto es, que el orador que desarrolla el discurso es un ser humano vivo y contingente. El criterio de verdad como acceso a la realidad y la contingencia del mundo, constituyen los dos principios constitutivos de la experiencia⁵¹. La relación entre ambos es la relación de ser y tiempo, de la *priori* del ser y del *a priori* de la percepción trascendental.

Para que sea consistente la ética del discurso de Apel, ambos principios de la experiencia tienen que ser incluidos por una fundamentación última en la primera sección de la parte A de su ética del discurso.

Pero con eso la ética del discurso se vira. Si antes estaba de cabeza, ahora está de pie.

50. La teoría del valor de Marx expresa esta visión al insistir en un concepto del valor determinado por la hora de trabajo: en última instancia por el tiempo de vida del productor. Luego, el crecimiento económico no cambia el valor del producto per cápita. Si se produce más productos por hora, el valor del producto producido sigue siendo el mismo. No obstante, Marx no sostiene siempre este concepto consecuentemente. Cuando habla de los esquemas de reproducción ampliada, de repente habla de un crecimiento en valores. Eso implica un concepto del valor diferente por completo del que desarrolla en su teoría del valor.

51. La filosofía de Heidegger intenta —siguiendo a Nietzsche— anular a las ideas regulativas mismas. Sin embargo, resultan ser una dimensión necesaria de la *conditio* humana. El anti-utopismo es negación de la *conditio* humana, en el mismo grado en el que lo es el intento de la aproximación asintótica infinita. Al intentar renunciar a las ideas regulativas, Heidegger sigue necesitando un principio constitutivo de la experiencia. El lo busca en la muerte, no en la vida: la autenticidad como anticipación consciente de la muerte. Esa es la consecuencia inevitable de cualquier anti-utopismo extremo.

3.1. La responsabilidad estratégica para la aplicación de normas y valores válidos

En lo que sigue quiero hacer algunos comentarios básicos referentes a la parte B de la ética del discurso de Apel.

En el centro de esa parte B se encuentra su análisis del problema de la responsabilidad para la aplicación de las normas universales derivadas en la parte A. Dice Apel:

En la parte de fundamentación B, es el principio ético del discurso mismo el que debe considerarse como un valor que puede fungir como criterio con relación a un principio teleológico de complementación (*Ergänzungsprinzip*) del principio del discurso ⁵².

Según Apel, la fundamentación de las normas en la parte A de su ética del discurso ofrece solamente

...analogía ético-discursiva al Imperativo Categórico kantiano en la parte de fundamentación A de la ética del discurso. Lo que no se presenta aquí en forma alguna es un principio en el sentido de una *responsabilidad histórica de la ética del discurso en cuanto a su aplicación*. Sin embargo, la consideración —sin duda alguna necesaria y correcta— de la responsabilidad de las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso presupone que el principio mismo puede y debe ser aplicado en nuestros días, por ejemplo, en el caso de la *regulación de conflictos*. Sin embargo, y como es evidente, es precisamente esto lo que, (por lo menos en el llamado ámbito político) no es posible o no puede exigirse desde un punto de vista ético-responsable. La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas ⁵³.

Dos afirmaciones llaman la atención.

1) Por un lado, Apel dice que el principio de universalización ya ha considerado la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de las normas derivadas. Pero eso no es cierto. En el principio de universalización se toman en cuenta de modo expreso apenas las consecuencias "previsibles". Otras no se puede considerar, porque no se las conoce. Por ende, las consecuencias no previsibles no han sido tomadas en cuenta, aunque se aplica la norma. Eso lleva necesariamente a un conflicto, porque no se puede reiniciar el discurso

52. Apel, Karl-Otto: *La ética del discurso...*, op. cit., pág. 42

53. *Ibid.*, pág. 40.

en relación a cada consecuencia que antes no era conocida y que se revela en el curso de su aplicación. Lo que llevaría a un discurso infinito —por lo mismo a otro progreso de mala infinitud—, y por tanto a la paralización de toda acción. Si, en cambio, se conocieran todas las consecuencias, este conocimiento haría imposibles las normas generales de por sí ya que entonces cada caso concreto tendría que ser decidido por una norma propia. Luego, es esencial para la norma general que sus consecuencias no puedan ser tomadas en cuenta en su elaboración, sino sólo en un grado limitado. Por esta razón ya en la parte A de la ética del discurso aparece un conflicto sobre la aplicación de las normas. Se trata del conflicto entre la validez general de las normas y la responsabilidad por las consecuencias concretas de su aplicación.

2) Apel sostiene que la acción estratégica es necesaria por cuanto "las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas". De nuevo aparece su imaginación de una aproximación asintótica infinita a una situación ideal, en la cual estas condiciones estarán dadas. De estas condiciones de aplicación dice, cuando se refiere al ejemplo de la mentira de Kant:

...que bajo las condiciones de una comunidad comunicativa ideal —pensada por Kant como "reino de los fines"— mentir equivaldría, de hecho, a la autosuspensión (Selbstaufheben) performativa de la comunicación... Como se sabe, Kant estaba dispuesto a llevar este principio a sus últimas consecuencias. (Por supuesto, también, curiosamente, en una situación real en la que supuestamente las condiciones de una comunidad comunicativa ideal se habrían convertido desde un comienzo precisamente en sus opuestos —como ocurre, por ejemplo, en el caso de la pregunta de un presunto criminal por el paradero de su inocente víctima) ⁵⁴.

El distingue entre situaciones en las cuales existen las condiciones de una aproximación lineal a estas condiciones de aplicabilidad, y otras en las que de antemano las condiciones de una comunidad ideal de comunicación están invertidas en su contrario, esto es, entre situaciones en las que las normas son aplicables, y otras en las cuales se suspende el deber de cumplirlas o se origina el deber moral de violarlas. Consecuentemente, los responsables

54. *Ibid.*, pág. 38.

...en razón de la responsabilidad por los miembros individuales o colectivos de la comunidad comunicativa confiados a ellos, deben equilibrar la disposición a resolver los conflictos de intereses de manera discursivo-consensual, *de acuerdo con el criterio de la evaluación de situaciones*, con la disposición a una acción estratégica. Así, verbigracia, no pueden renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo ⁵⁵.

Se trata de una especie de anomia de normas. De este modo, Apel insiste en que si casi nadie paga los impuestos, uno tampoco tiene el deber de pagarlos. Cuando todos o casi todos están corruptos, no se puede asegurar la sobrevivencia sino volviéndose corrupto también. No obstante, se trata de un conflicto que él considera superable. De ahí que insista en

...la obligación de *colaborar en la eliminación a largo plazo, aproximativa, de esa diferencia*

...la situación de una comunidad comunicativa ideal (que en nuestra argumentación ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna utopía social concreta ⁵⁶.

Sin embargo, a la vez mantiene que

...la realización misma de las condiciones ideales de comunicación no es sino una "idea reglativa", cuya implementación (siguiendo a Kant) no es ni siquiera imaginable en el mundo espacio-temporal de la experiencia ⁵⁷.

De esta manera surge el concepto del Estado ideal de derecho. Se trata de un Estado en el cual se pueden aplicar linealmente las normas derivadas en la parte A de la ética del discurso, sin que aparezca un conflicto acerca de la responsabilidad por las consecuencias de su aplicación. Se trata del Estado de derecho que ha llegado a ser una comunidad ideal de comunicación. Por eso el progreso moral está también vinculado con una aproximación asintótica infinita del Estado real de derecho a este concepto del Estado ideal de derecho.

El deber moral de la anulación o de la violación de las normas derivadas en la parte A, tiene por tanto dos dimensiones que se pueden distinguir sin negar que están entrelazadas' entre sí o pueden estarlo:

55. *Ibid.*, pág. 42.

56. *Ibid.*, pág. 44.

57. *Idem.*

1) el problema de las consecuencias y de los efectos colaterales en el caso del cumplimiento general de las normas. Se trata de las consecuencias que no pueden ser anticipadas en el momento de la derivación de la norma, porque no se puede preverlas, o el caso de las normas que tienen que mantener su forma general para poder operar, aunque se prevean consecuencias negativas de su aplicación. Habíamos mencionado como ejemplo el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo por nuestro sistema bancario. Las consecuencias son previsibles —la destrucción del ser humano y de la naturaleza—, no obstante la norma permanece válida y, además, tiene que mantener su validez como norma general.

Una solución de este conflicto solamente es posible por medio de una violación legítima de la norma. Esta violación, en consecuencia, es un deber moral. Sin embargo su finalidad no es abolir la norma general del pago de las deudas, sino suspenderla en el caso de que la consecuencia de su cumplimiento sea un desastre humano. Este deber moral de violar la norma de validez general puede llevar por parte del prestamista a la anulación voluntaria de las deudas, o puede ser también la protección legal de un ingreso mínimo digno del deudor. En el primer caso, la violación de la norma es voluntaria; en el segundo, es obligatoria. Si el prestamista no realiza o no acepta este tipo de violación de la norma, se sigue la obligación/derecho del deudor a la resistencia. Si el pago de la deuda amenaza su vida, él está moralmente obligado a *no* pagarla.

También en este caso aparece el problema, en el cual insiste Apel, de la responsabilidad por el cumplimiento de una obligación ética. Si el prestamista tiene suficiente poder, y además está decidido a reaccionar ante la negación del deudor a pagar sus deuda por medios violentos o por otros que arruinen a éste, aparece la situación de una ética estratégica de la responsabilidad⁵⁸. Si la ruina del país deudor, que el

58. Cuando el secretario general del FMI, Camdessus, visitó Costa Rica en 1990, se le preguntó por los costos del pago de la deuda externa y del ajuste estructural. Camdessus contestó: "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas, nuestra posición es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos".

Se trata de una amenaza que en efecto se cumple. Cuando el presidente peruano Alan García anunció en 1985 que ese país no pagaría por su deuda externa más

prestamista causa como respuesta al no-pago de la deuda, es mayor que la ruina que le causa el intento de pagarla, resulta un problema de decisión que en efecto no se trata, y no se puede tratar, en la parte A de la ética del discurso. Bajo este punto de vista el deudor debe violar su deber ético de *no* pagar la deuda y someterse. No obstante se sigue asimismo el deber de buscar estrategias que le hagan imposible al prestamista sus acciones amenazadoras, por ejemplo, mediante una acción solidaria de todos los países deudores en conjunto, un cartel de deudores. Se requiere hacer tan cara su política de ruina al país prestamista, que renuncie a ella y acepte la anulación de la deuda.

También en el caso en el que el deudor tiene que someterse por razones de una responsabilidad estratégica, su derecho a la resistencia se mantiene. El prestamista sigue en una posición de ilegitimidad. Las obligaciones que el deudor acepta bajo estas condiciones son apenas estratégicas, no obligaciones éticas. Deben ser asumidas bajo una reserva estratégica, aunque no se lo diga de forma abierta. El deber derivado de la responsabilidad estratégica no es una venta del alma.

2) Apel casi no trata este caso de la responsabilidad estratégica bajo condiciones de un cumplimiento general de las normas. El trata el problema de la obligación moral de la violación de la norma sobre todo como un problema de anomia normativa. En el caso del ejemplo de la mentira de Kant se trata de alguien que viola la ley, a quien hay que mentirle por razones morales. En el caso de una anomia normativa generalizada, en la cual las normas (pagar impuestos, no ser corrupto) son violadas en forma general, en ciertos casos en efecto hay que violar las normas para poder sobrevivir. En el caso de un Estado injusto que sea contrario a un Estado de derecho (Apel cita el caso de la Gestapo), es necesario violar normas si eso puede limitar las injusticias que el Estado comete. Apel no excluye el derecho, y hasta el deber, del uso de la fuerza en estos casos. Supongo que piensa en acciones como el intento de un atentado a Hitler el 20 de julio 1944.

Vistos en principio, estos ejemplos son poco dudosos porque la violación de una norma es respondida por una violación de otra. Sin embargo, minimizan los hechos. La Gestapo existió, pero hoy, por suerte, ya no existe. Por ello es fácil hablar críticamente de ella. Ahora bien, una ética no existe para problemas que existieron alguna vez, sino para los problemas

que el 20% de sus exportaciones, la respuesta fue un *boicot* de créditos, cuyas consecuencias arruinaron a Perú más de lo que habría ocurrido en el caso de la mantención del pago.

actuales. Su problema no es si Bruto tenía el derecho legítimo de matar a César o no. Ese no es más que un ejemplo. No obstante, Apel concluye de manera lapidaria que

...no pueden renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo ⁵⁹.

¿Cuáles son las organizaciones "como la Gestapo" hoy? Ahí está el problema ético. ¿Qué hay que hacer en el caso del terrorismo del Estado de la dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina? ¿Es su policía secreta una "organización como la Gestapo", de modo que no se puede "renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia"? ¿Se puede colaborar con organizaciones como la CIA o la policía secreta alemana, si se sabe que por su parte trabajan con tales "organización(es) como la Gestapo"? ¿Qué tiene que ver en esto el hecho de que los Estados de Estados Unidos o de Alemania sean Estados de derecho? ¿Fue justificado el atentado contra Augusto Pinochet, que realizó la resistencia chilena en el período del terrorismo del Estado en Chile? El problema sigue siendo actual, porque quienes realizaron el atentado fueron condenados a cadena perpetua. El Estado de derecho chileno confirmó la condena, mientras los terroristas del Estado andan libres y tienen asientos de honor, también perpetuos, en el Senado del país.

Esos son problemas actuales. ¿De qué vale la parte B de la ética del discurso, si no ilumina estos problemas para mostrar los argumentos posibles en el caso de una toma de posición?

Sin embargo, en todos estos casos una violación de la norma es respondida por otra violación de alguna norma. Eso no es problemático de por sí, dado que hasta ahora toda convivencia humana tiende a aceptar un comportamiento de ese tipo. Pero, ¿cómo se puede decidir quién viola la norma de forma legítima frente a un violador ilegítimo? Para poder condenar una parte y legitimar la otra, hay que saber quién tiene la legitimidad de violar la norma. Dar la legitimidad al Estado de derecho, no es ninguna respuesta. Los terrorismos de Estado en América Latina siempre fueron apoyados por los Estados de derecho de Europa y Estados Unidos. ¿Eso los legitima acaso? Cuando se responde a una "organización como la Gestapo" con otra "organización como la Gestapo", ¿quién tiene razón? Aquí haría falta una discusión del sermón de la montaña muy diferente a la de Weber, a la cual Apel adhiere.

59. Apel, *op. cit.*, pág. 42.

Si hubiese una respuesta razonable al problema de la legitimidad en el caso de la transgresión mutua de normas, ésta tendría que ser anterior al conflicto. La pregunta por quién haya sido el primero violador es infantil. No tiene respuesta por cuanto siempre hay alguien anterior.

3.2. La ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas y la ética de la responsabilidad por la institucionalización: el problema de Marx y de Weber

El punto de partida de una discusión de estos criterios de legitimidad no puede ser sino la ética de la responsabilidad como una ética que responde a las consecuencias concretas del rigorismo de una ética de principios. Ese es también el punto de vista de Marx. Por ello él no es partidario de ninguna "ética de la convicción" en el sentido en el que Weber usa (y abusa) esta palabra. Marx parte de una ética de la responsabilidad en el sentido en que Apel usa esta palabra. La siguiente cita puede mostrarlo:

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo. Por tanto, en la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre* ⁶⁰.

60. Marx, Karl: *El capital*. México, FCE, 1966, tomo I, págs. 423s.

Esto dice Marx al final de su análisis de la plusvalía, absoluta y relativa. La "producción capitalista" es la producción realizada en relaciones sociales de producción capitalistas. No obstante, las relaciones de producción capitalistas son objetivaciones de la ética capitalista. Por consiguiente, Marx sostiene que la ética capitalista de principios tiene como consecuencia la destrucción del ser humano y de la naturaleza. Por ende, él se pregunta cómo superar esas consecuencias destructoras. Se trata evidentemente de un problema de ética de la responsabilidad por las consecuencias. De esta tesis básica, Marx deriva su tesis de la lucha de clases. Para él, la lucha de clases es necesaria para parar esta destrucción del ser humano y de la naturaleza, y crear una sociedad que no contenga estos mismos efectos destructores. Su problema, entonces, es una "sociedad sostenible".

Probablemente esta tesis de Marx sea correcta. Sobre todo hoy, cuando el capitalismo aparece de nuevo como un capitalismo salvaje que impone su ética de principios en términos nitidamente rigoristas, se constata por todos lados este proceso de destrucción. Cuanto más rigorista es la ética capitalista, en forma más extrema acontece este proceso de destrucción. Marx lo ve en conexión con la existencia del mercado capitalista y su criterio central del éxito: la maximización de las ganancias. En la actualidad tendríamos que ampliar esta tesis a todas las formas de maximización cuantitativa del producto producido, sea esta maximización calculada por el criterio de las ganancias, o de manera directa de las tasas de crecimiento económico. No sólo el capitalismo produce este proceso de destrucción, sino que también el socialismo orientado por los criterios de maximización cuantitativa del producto producido ha generado efectos destructores análogos. Pero ello es una ampliación de la crítica de Marx, no su refutación. En realidad esta crítica de Marx es un ejemplo brillante de la ética de la responsabilidad, del modo que Apel la entiende en su ética del discurso.

Sin embargo, con razón Apel no coincidiría con la solución que Marx se imagina. En efecto, también ella es una solución maniquea. En nombre de la ética de la responsabilidad por las consecuencias destructoras del capitalismo, Marx busca la solución no en una superación realista de este extremismo del capital, sino en la superación de todas las raíces institucionales del capitalismo. Por eso le niega a la propia dominación y a todas sus expresiones cualquier legitimidad. Desaparece la conciencia de la contingencia del mundo y la solución del problema surgido de la ética de la responsabilidad parece encontrarse en la abolición de las clases sociales, del Estado, y de las mismas relaciones mercantiles. Luego, Marx no puede ver la lucha de clases sino como un conflicto que apunta a la derrota definitiva de toda dominación como su polo

contrario. No quiere cambiar la dominación, quiere abolirla. Esto se une con el concepto de la situación ideal de una sociedad sin clases que se concibe, en última instancia, como una sociedad sin dominación.

De esta forma, el punto de partida de la ética de la responsabilidad se vira y desemboca en su inversión, sin poder constituir un orden nuevo.

Max Weber responde a esta imaginación por una simple inversión, en sentido contrario, que resulta tan maniquea como la de Marx. Pasa por encima del punto de partida de éste desde una ética de la responsabilidad perfectamente legítima, y ni siquiera lo toma en cuenta. Pero de esta manera Weber también hace abstracción de la contingencia del mundo. Como resultado, interpreta al socialismo como una rebelión de las masas orientada por una "ética de la convicción", llena de resentimientos y de motivos bajos:

La "igualdad jurídica" y la exigencia de garantías jurídicas contra la arbitrariedad requiere una "objetividad" racional formal por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la gracia propia de la antigua dominación patrimonial. Sin embargo, cuando en alguna cuestión particular el *ethos* domina a las masas —y queremos prescindir completamente de otros instintos—, los postulados de la "legalidad" material encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con la fría "objetividad" normativa del régimen de gobierno burocrático, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido. En particular deja insatisfechas a las masas desposeídas la "igualdad jurídica" formal y la justicia y el gobierno "calculables", tal como lo exigen los intereses "burgueses". Para tales masas, el derecho y el gobierno tienen que estar al servicio de la nivelación de las probabilidades de vida económicas y sociales frente de los poseedores, y solamente pueden desempeñar esta función cuando asumen un carácter no formal, es decir, un carácter sustancialmente ético (o de "Cadí") ⁶¹.

Weber responde a la lucha maniquea de clases desde abajo con una lucha maniquea de clases desde arriba. Así, del mismo modo que Marx le niega a la dominación cualquier legitimidad, Weber le niega toda legitimidad a la resistencia por razones de una ética de la responsabilidad. Eso implica una negación análoga de la contingencia del mundo a la que encontramos en Marx ⁶².

61. Weber, Max. *Economía y sociedad*, op. cit., págs. 735s.

62. Dos problemas aquejan a la humanidad: el desorden y el orden. Tanto la realización de las situaciones ideales, aunque sea por aproximaciones asintóticas

El resultado es un diálogo de sordos, que posteriormente penetra todo el tiempo de la guerra fría. Después de la derrota definitiva del socialismo real, ese diálogo se ha transformado en el monólogo solipsista de un esquizofrénico.

Surge aquí con Weber un problema de la ética de la responsabilidad, aunque sea en un sentido contrario y derivado en relación a la ética de la responsabilidad de las consecuencias concretas de las éticas de principio. Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo). En el grado en el que la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de un orden institucionalizado —todas las instituciones son éticas de principio objetivadas— socava con sus consecuencias el orden mismo, aparece el problema de una ética de la responsabilidad de la mantención del orden *qua* orden. La vida humana presupone que los fundamentos corporales de la vida sean asegurados, no obstante esta seguridad presupone asimismo la existencia de un orden institucional dentro del cual esta seguridad de la vida corporal sea asegurada. El orden institucional es una mediación inevitable de toda satisfacción de las necesidades corporales. Por tanto, en relación a la existencia de este orden aparece una ética derivada de la responsabilidad por la institucionalización (es decir, por la dominación). En realidad, el concepto weberiano de la ética de la responsabilidad apunta a este problema:

Por su lado los dominados no pueden prescindir del dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues es la base en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división del trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales dñestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un *caos* para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas organizadas de una manera cada vez más burocrática va siendo más fuerte a medida

infinitas, como el anuncio de la sociedad sin utopías, rebasan la *conditio* humana. El "fin de la utopía" es un lema que niega la *conditio* humana. Es, como lema y como anuncio, una utopía al revés. Acercarse a tal situación ideal "sin utopías", reproduce el proceso de aproximación asintótica infinita. Pero, siendo la expresión máxima posible de la negación de la *conditio* humana, es la forma más desastrosa de negarla. El nazismo fue eso, y nuestros neo-conservadores le siguen. El orden es una amenaza mayor que el desorden.

que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más *utópica* ⁶³.

En lo que aquí dice Weber, está implicado el problema de la legitimidad de la misma dominación. Pero sin ninguna razón Weber amarra la legitimidad de la dominación con la legitimidad absoluta de "las organizaciones capitalistas privadas". Esto lo puede hacer sólo porque deja afuera cualquier ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas. Con ello, hace abstracción de cualquier razón posible para el cambio del orden capitalista. El cambiar, o inclusive superar, orden capitalista, puede tener su razón únicamente en las consecuencias destructoras que produce, esto es, si sus consecuencias amenazan al ser humano y a la naturaleza. En este caso, la necesidad de asegurar la vida humana presiona hacia el cambio. Esta es la única razón obligatoria.

De ahí que la legitimidad de un orden institucionalizado no puede ser jamás la de un orden específico dado. Afirmar eso nos llevaría de vuelta al maniqueísmo de Weber. El orden específico tiene que ser cambiado en el grado en el que las consecuencias concretas de la mantención de un orden específico amenacen la sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza. En este caso, precisamente la ética de la responsabilidad exige el cambio. El joven Marx encontró una expresión feliz para este problema, según la cual el comunismo es "la producción de las relaciones de producción mismas". El criterio de esta producción, y por consiguiente del cambio, es el imperativo categórico del universalismo del hombre concreto, que Marx también formuló. Más tarde Marx asumió de parte de Adam Smith, y no de Hegel, el pensamiento de automatismos sociales con su lógica total.

Eso implica un conflicto inevitable e insuperable por el carácter específico del orden institucional. Este conflicto no se puede institucionalizar, de modo que no tiene ninguna solución *a priori*. Puede tener lugar dentro del Estado de derecho, pero no es institucionalizable por los medios del Estado del derecho. Eso sólo nos llevaría de vuelta a la tautología de la "legitimidad por legalidad".

En consecuencia, no puede ser solucionado sino en cada momento como un conflicto político. Sin embargo, la posibilidad de mantener este conflicto dentro de ciertos límites para evitar su transformación en una guerra civil permanente, descansa sobre el reconocimiento mutuo de ambas partes como partes potencialmente legítimas. Lo único que se puede decir *a priori* acerca

63 Weber, *op. cit.*, págs. 741s.

del resultado de este conflicto es que la derrota total de una de sus partes jamás puede ser una solución⁶⁴. Una tal derrota siempre implica la negación de la misma *conditio* humana.

64. Un problema similar surge con el resultado de la guerra fría. La derrota total de una parte no es solución, sino que dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro.

Capítulo III

La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago de Chile me tocó sentarme al lado de un empresario chileno. Durante la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del ambiente y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. El me contestó: "Todo eso es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado".

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo. Celebramos la racionalidad y la eficiencia, sin embargo estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar acerca de los conceptos

de racionalidad correspondientes. Estamos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquel que logre cortar la rama sobre la cual se halla sentado con más rapidez. Caerá primero, no obstante habrá ganado la carrera por la eficiencia.

Esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica, ¿es racional?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, en tanto que sus alrededores son más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo siempre mayor, si la medimos en relación a la fuerza de trabajo efectivamente empleada. Pero si relacionamos el producto producido con la fuerza de trabajo disponible, incluyendo en ésta toda la población excluida, y si evaluamos los costos externos de la actividad empresarial, veremos que la productividad del trabajo se halla estancada, y es posible que incluso descendiendo. Así pues, lo que parece progreso se está transformando en un salto en el vacío.

La eficiencia y la racionalidad son considerados los aportes de la competitividad. En nombre de ésta son transformados en los valores supremos¹. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad. La percibimos ahora como realidad "virtual". El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un chaleco, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esta realidad "virtual", según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Sin embargo esto se extiende a todos los valores de la vida. Una cultura humana que no produce competitividad, tiene que desaparecer. Niños que previsiblemente no podrán hacer un trabajo competitivo, no deben nacer. Emanci-

1. Bajo el título: "SELA destaca avance regional. Latinoamérica lista para globalización", apareció la siguiente noticia: "El secretario permanente del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), Salvador Arriola, aseguró que América Latina está preparada para afrontar los grandes retos del futuro e incluirse con éxito en la globalización económica.

Antes del XX Consejo del SELA que se celebrará del 1° al 3 de junio en la cancillería mexicana y donde asisten 27 países, advirtió que la región debe hacer frente al reto que significa la competitividad para integrarse al comercio mundial... Reiteró la importancia que ha cobrado la competitividad para lograr una efectiva inserción en la globalización económica, por lo cual el lema de esta reunión será 'Solidaridad para la competitividad'.

El SELA tiene un foro de política industrial para discutir cuáles son las diferentes experiencias que se viven en la región, 'a fin de que América Latina no pierda el rumbo en el camino de la competitividad', dijo el Secretario de este organismo" (*La Nación* (San José), 1. VI. 1994). Esta es una proclamación de la eficiencia formal como valor supremo.

paciones humanas que no aumenten la competitividad, no deben realizarse.

El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Es más, impide siquiera verlos.

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de racionalización creciente que acompaña el desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Ha dejado de ser progreso en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con eso pierde su sentido. Sólo que una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al "fin de las utopías" no es sino una constatación de esta pérdida de sentido de la vida humana, que resulta del hecho de que la sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, no se le puede dar sentido. El nihilismo se encuentra en las cabezas, porque la realidad se orienta hacia el vacío.

1. La teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber

El fenómeno de esta irracionalidad de lo racionalizado cuestiona nuestra usual conceptualización de la acción racional. En su forma clásica y hoy todavía dominante, fue formulada por Max Weber, sociólogo alemán que hizo sus análisis más importantes en las dos primeras décadas del siglo XX. El concepto de acción racional formulado por él, es a la vez el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica formulada en el mismo período, aunque un poco más temprano. Fue desarrollada primero por Jevons en Inglaterra, y por Menger y Böhm-Bawerk en Austria y Alemania. Sigue siendo la teoría económica fundamental, con desarrollos posteriores que se vinculan sobre todo con nombres como Walras y Pareto, y después de la Segunda Guerra Mundial con las teorías de los *property rights* y del *public choice* en particular en Estados Unidos (EE. UU.). Las teorías neoliberales vigentes en la actualidad, en gran parte se pueden entender como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica.

El concepto de acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe esa acción como una acción lineal. Vincula de forma lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir fines determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces

sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como por ejemplo el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o *la gloria Dei*. Se trata exclusivamente de fines específicos, los cuales pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Estos son en especial los fines de las empresas. Pueden ser productos (zapatos, trigo, automóviles, etc.) o servicios (lavado de ropa, administración de fondos monetarios por un banco, producción de una película, etc.).

Para alcanzar tales fines hay que usar medios. Para producir zapatos se requiere cuero, que es un medio para lograr el fin de su producción. Para producir un mueble, se necesita madera. Además cualquier fin tiene como medio necesario el trabajo humano, medido en horas de trabajo.

De este modo se vinculan medios y fines de forma lineal. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación medio-fin. Pregunta entonces por la eficiencia de esta relación, comparando medios y fines. La eficiencia se refiere al juicio acerca de los costos de los medios respecto al fin por lograr. Este juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. El fin y los medios tienen ahora precios. La realización del fin es eficiente si se logra mediante medios cuyos costos, medidos en precios, son inferiores al precio que tiene el fin alcanzado. Los medios son insumos para lograr un producto. La relación medio-fin se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. Como tal es una relación insumo-producto. Esta eficiencia se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la rentabilidad del proceso de producción. Este es rentable si hay una ganancia, lo que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si éstos son más altos que el precio del producto, hay pérdida. Por ello la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad.

En la sociedad coexisten las más variadas relaciones medio-fin en los procesos de producción, medidos por la relación costos de producción-precio del producto. Los mercados son el lugar en el que se entrelazan unos con otros. No obstante, este entrelazamiento es una relación de lucha en la que las diversas empresas se encuentran. A esta lucha de mercados es la llama competencia, y es la instancia que decide acerca de la eficiencia de cada uno de los productores. El resultado de esta lucha indica de manera tautológica cuáles producciones se pueden hacer o sostener, y cuáles no. El que gana demuestra, por el hecho de que gana, que es eficiente. Por tanto, hay caídos en esta lucha. Son quienes no logran imponerse.

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción, se resume pues en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez. Por eso puede aparecer como si no fuera un valor. En efecto, no estipula ningún valor ético determinado. Lo que la transforma en valor supremo es su función de ser el criterio supremo de todos los valores.

En la teoría de la acción racional correspondiente aparecen, por consiguiente, las justificaciones de este carácter de valor supremo que se adjudica a la competitividad. Se trata en especial de una teoría que surge ya en el siglo XVIII, y que fue elaborada primero por Adam Smith. Según ésta, la competencia produce de forma no-intencional la armonía social y realiza el interés general. Smith se refiere a esta pretendida tendencia como la "mano invisible": ella coordina las actividades productivas y realiza mediante esta coordinación el bien común. Esta tesis se puede resumir diciendo: lo racionalizado no produce irracionalidades. De ese modo queda constituida la ética de esta teoría de la acción racional; la competitividad como su valor supremo.

De hecho, se trata de una gran utopía que es presentada como "realista". De allí que la teoría de la acción racional sostenga constantemente que no efectúa juicios éticos. Aseveración que hace de manera explícita desde que Max Weber le da esa formulación.

Weber reduce la ciencia empírica referente a la acción racional a juicios sobre la racionalidad medio-fin, y los llama "juicios con arreglo a fines". En este sentido la ciencia, según él, posee neutralidad valórica. Por tanto, con fines dados, la ciencia puede hablar acerca de la racionalidad de los medios. Esta racionalidad es "racionalidad formal". De acuerdo con Weber, se trata de juicios de hecho, no de valores. La elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias. La llama "racionalidad con arreglo a valores". Es la entrega al simple decisionismo. Según Weber estos juicios, a los cuales la ciencia no tiene acceso, se refieren a la "racionalidad material". La palabra viene del lenguaje jurídico y no se refiere a la materia como cosa. De hecho, trata a todos los juicios a nivel de juicios de gusto. Si prefiero una camisa azul a una camisa igual, pero de color blanco, efectúo una elección. Weber llama valor a lo que me hace decidir. A veces también, siguiendo la teoría de utilidad, lo llama utilidad. El valor se refiere en este caso a un deseo, y el deseo decide en relación a un fin

específico al que se dirige una acción medio-fin. Pero igualmente el valor puede prohibir algo. En tal caso excluye determinados fines. Sin embargo siempre se refiere a fines específicos.

De esta forma, la teoría de la acción racional que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido es una racionalidad instrumental. Apenas los juicios referentes a la racionalidad de medios en relación con fines dados competen a la ciencia. No hay ciencia posible más allá de estos juicios medio-fin. Por ende, la realidad es tomada en cuenta solamente como referente de falsificación o verificación de estos juicios medio-fin. Esto se extiende a toda la ciencia empírica, en el sentido de que la realidad sólo existe como falsificación o verificación de juicios de hecho referentes a hechos particulares.

Esta teoría de la acción niega cualquier relación de la acción con la realidad que no sea lineal, negando a la vez cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal.

2. De los juicios de hecho que no son juicios de racionalidad medio-fin

Si volvemos al ejemplo de la competencia de los dos actores que están cortando la rama del árbol sobre la cual se hallan sentados, tenemos un resultado curioso. Se guían por una relación medio-fin lineal. El trabajo de cada actor y el instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama. En términos de la teoría de la acción racional formulada por Max Weber se trata de una relación racional, acerca de la cual la ciencia puede pronunciarse. Puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está bien afilado. Por tanto, puede predecir científicamente el resultado: la rama cortada.

No obstante, cuando el actor logra su resultado, cae y muere. ¿Qué pasa en este caso con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor que tiene el fin de cortar la rama del árbol. En el momento en que logra la realización de su fin ya no puede tener fines, porque un muerto no tiene fines. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve.

Existen dos posibilidades. El actor que muere como resultado de la acción medio-fin en la que corta la rama sobre la cual se halla sentado, puede saber que ese será el resultado de su acción. En tal caso comete intencionalmente un suicidio. Sin embargo, ¿es este suicidio un fin? El fin es cortar la rama. El resultado es el suicidio. Hay incluso técnicas de suicidio libros que enseñan

diferentes métodos para suicidarse². Ya el viejo Séneca propone una serie de técnicas al respecto³. En la teoría de la acción

2. Sólo que un libro de enseñanza de técnicas del suicidio es esencialmente diferente de un libro de enseñanza de, por ejemplo, técnicas para hacer zapatos. La mejor forma de hacer zapatos nos la enseña un zapatero. El nos puede comunicar cuáles métodos le han dado resultado y cuáles no. Pero quienes nos enseñan métodos de suicidio no pueden comunicarnos sus experiencias exitosas, sino en el mejor de los casos sus experiencias fallidas. La mejor manera de hacer zapatos nos la enseña el zapatero. La mejor manera de cometer suicidio, en cambio, no nos la puede enseñar el suicida. Esta experiencia no se puede repetir ni comprobar intersubjetivamente. Nadie puede comunicar el éxito de una técnica del suicidio; necesariamente tiene que referirse a otros, que ya no pueden confirmar lo que dice. Luego, el suicidio no es un fin al cual nos podemos acercar por ensayo y error. Es el final de la condición de posibilidad de tener fines: la vida. Por eso mismo la vida tampoco es un fin, sino la capacidad de tener fines. Por consiguiente, la racionalidad medio-fin no se puede expresar sobre decisiones referentes a la vida y a la muerte. Sin embargo, a estas decisiones subyacen juicios de hecho. La reducción de la cientificidad a la racionalidad medio-fin tiene que reprimir la conciencia de la necesidad de estos juicios de hecho.

Las argumentaciones de la racionalidad medio/fin, por tanto, empiezan de modo infalible con el supuesto del conocimiento perfecto. En este sentido argumentan desde el punto de vista de una "sujeto trascendental". Putnam habla del "ojo de dios". Este supuesto elimina la consideración vida/muerte. Friedman lo hace de la manera siguiente: "Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada periodo y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado". Friedman, Milton: *Una teoría de la función de consumo*. Madrid, Alianza, 1973, pág. 22. La certeza absoluta es la abstracción de la muerte. Más adelante introduce "el efecto de la incertidumbre" (pág. 30).

3. "¿Te agrada vivir? Vive. ¿No te agrada vivir? *Puedes volver al punto donde saliste*. Muchas veces te has hecho extraer sangre para aliviarte un dolor de cabeza: para debilitar el cuerpo se abre la vena; no es necesario hacerse ancha herida en el pecho; un punzón basta para abrir el camino de esa gran libertad, y ese descanso sólo cuesta un momento" (Séneca: "Epístolas morales", en *Séneca*. Madrid, EDAF, 1971, pág. 1616). Todos están libres a partir de la muerte, y en cualquier momento: "No imagines que solamente los esclarecidos y varones de la antigüedad supieron romper los lazos de la esclavitud humana; que solamente Catón pudo arrancarse con sus propias manos la vida que el puñal no le había arrebatado. Personas hay de última condición que, por esfuerzo de su valor, *se han puesto en plena libertad*, y viendo que no pueden morir cómodamente, ni elegir a su gusto instrumentos para quitarse la vida, han aprovechado lo primero que han encontrado, y de cosas que por su naturaleza eran inofensivas, han hecho armas" (*ibid.*, pág. 1241). Existe en Séneca un ansia de escapar a la muerte, y la muerte libre le aparece como el vencimiento de la muerte. "En nada debemos satisfacer tanto a nuestro espíritu como en la elección de la muerte; que salga por donde quiera, por el hierro, por la cuerda o por el veneno; *japresúrese y rompa los lazos de su esclavitud!* Si debemos satisfacer a los demás en la manera de vivir, a nadie debemos satisfacer más que a nosotros mismos en la manera de morir. *La muerte que nos agrada es la mejor*" (*ibid.*, pág. 1239).

John Locke se expresa de igual forma y propone su respectiva técnica del suicidio: "Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún

formulada por Weber, los fines pueden ser productos materiales o servicios. ¿A cuál de los dos pertenece el suicidio como fin? Fines son, por ejemplo, la producción de zapatos, un servicio bancario o la presentación de una película en el cine. ¿Es posible considerar el suicidio un fin más, o es otra cosa? La atención médica es también un servicio si nos ayuda a sanar de una enfermedad; puede ser una operación del apéndice. No obstante, ¿es la ayuda médica para la eutanasia un servicio médico del mismo tipo? En la realización de este servicio el paciente deja de existir. ¿A quién ha servido? Si el médico que opera el apéndice falla en su servicio, el paciente muere. En tal caso se trata de un servicio malogrado. En el caso de la eutanasia, en cambio, la muerte atestigua un éxito médico. ¿Puede la muerte del actor ser un éxito de una acción racional? ¿Puede el servicio para esta muerte ser una acción racional?

Pero existe otra posibilidad. Los actores que cortan la rama sobre la que se hallan sentados, pueda o no tengan conciencia del hecho de que con el éxito de su acción caerán muertos. En este caso, su muerte es un efecto no-intencional de su acción medio-fin. Se trata siempre de un suicidio, aunque éste sea no-intencional. El actor muere como consecuencia de su propio acto, que es racional en términos de la teoría de la acción racional referida. La acción es contradictoria en el sentido de una contradicción performativa. Al disolverse el actor, el fin de la acción también se disuelve como resultado. Un dicho popular resume esta situación: No se debe cortar la rama sobre la cual se está sentado.

Esta afirmación tiene forma normativa. Sin embargo, en el sentido de la teoría de la acción racional, tampoco es un juicio de valor. Lo que se dice es que no se debe cometer suicidio, aun cuando éste sea no-intencional. ¿Es el suicidio una acción racional con arreglo a valores, en el sentido de Weber? ¿Se puede considerar, en nombre de la neutralidad valórica, a la muerte al mismo nivel como valor que como se hace con la vida? El muerto ya no tiene valores, en el mismo sentido en que dijimos antes que no tiene fines. Al producir la muerte disolvemos no sólo los fines, sino igualmente los valores.

acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. *Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor*" (John Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1973, pág. 20). Estos consejos de la cocina del suicidio son juicios de hecho, pero no son juicios de racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no es la disyuntiva falsación/verificación, sino la vida y la muerte.

¿Podemos considerar un crimen el suicidio? El crimen se comete en relación a valores, y en consecuencia le corresponde un castigo. El suicidio en cambio disuelve los valores, y por ello no hay castigo posible. Ni es posible considerarlo un crimen, por más que la negación al suicidio sea la raíz de toda realidad y de todos los valores ⁴.

3. El sentido de la acción racional

La teoría de la acción racional no da respuesta a estos problemas de los hechos y de los valores. Toma todo como dado. Pero con eso se le escapa también el problema del sentido de la acción racional. No obstante Weber lo menciona, tratando de someterlo al mismo concepto de la acción racional. Por eso define la acción racional social de la siguiente forma:

Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo ⁵.

En nuestro ejemplo de la competencia entre los dos que cortan la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno ser el más eficiente y cortar su rama primero, se trataría con claridad de una acción racional social como la define Weber. El sentido mentado estaría en la superación de la eficiencia del otro en su carrera competitiva. Uno refiere su acción a la conducta del otro. Se trata del sentido que una teoría de la acción racional del tipo de Weber puede concebir. Sin embargo esta acción social, en el caso de la

4. Wittgenstein reflexiona acerca del suicidio en estos términos, no obstante más tarde abandona por completo esta reflexión: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.

Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental.

Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!" 10. I. 1917. Si esto lo hubiera tomado en serio, no podría haber desarrollado sus pensamientos posteriores.

5. Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 5.

competencia por cortar la rama del árbol, no tiene sentido. Cortar la rama de un árbol puede tener sentido como acción social si el actor corta no la rama sobre la cual está sentado sino otra, para tener leña en su casa. Ahora se trata de una acción con sentido mentado, que en su realización puede ser entendida por la racionalidad medio-fin y cuyo fin puede ser entendido por la racionalidad con arreglo a valores: la preocupación por el bienestar de la familia del actor.

Pero si la que éste corta es la rama sobre la que se encuentra sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier construcción de sentido tendría que hacer abstracción del actor. No obstante, haciendo abstracción del actor no hay acción posible. La acción puede tener sentido para otros, no para él. Dado que la teoría de la acción se hace a partir de los actores, el actor que corta la rama sobre la que se halla sentado nunca podría dar sentido a su acción. Su sinsentido está implicado de manera objetiva en la acción misma. En cambio, si corta una rama sobre la que no está sentado, su acción tiene un sentido potencial. Sin embargo este sentido no está determinado de modo objetivo por la propia acción medio-fin. Eso depende del sentido mentado. Puede hacerlo para tener leña, construir un mueble, limpiar el terreno, etc. Pero para que tenga un sentido potencial, su efecto —sea éste intencional o no— no debe ser el suicidio. ¿Cuál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma⁶. Eso sería como el ser del ser. Por ello una acción puede tener —potencialmente— sentido sólo si no implica el suicidio del actor.

No obstante, si el suicidio es un efecto no-intencional de una acción de racionalidad medio-fin, aparecen sentidos contrarios de la acción. El actor que corta la rama sobre la que se halla sentado, puede no saberlo. Su sentido mentado, entonces, puede ser producir leña para su hogar. Pero su propia acción contiene objetivamente un sinsentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de modo no-intencional un suicidio. Interpreta su acción como una acción medio-fin racional con sentido mentado. Objetivamente, sin embargo, su acción no tiene ningún sentido racional potencial.

Pero ese sinsentido sólo lo puede descubrir si va más allá de la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad

6. Según el antiguo catecismo, el sentido de la vida es: hacer la voluntad de Dios para llegar al cielo. Ese es un sentido tan externo de la vida, como lo es el sentido derivado de la teoría de la acción racional subyacente a la teoría económica neoclásica. Para ella, el sentido de la vida es maximizar la relación medio-fin y ser eficiente. Es mejor morir, que vivir con una producción de valores de uso que no sea competitiva y eficiente. Las grandes poblaciones excluidas de la actualidad son testigos del efecto nefasto que tiene esta determinación del sentido de la vida.

medio-fin. Tiene que involucrarse a sí mismo. Si lo hace el sinsentido objetivo de su acción subvierte al sentido mentado, y finalmente lo destruye. Ahora es libre para renunciar a la acción o para cometer de forma consciente un suicidio intencional. La no-intencionalidad del sinsentido de la acción se disuelve y él deja de cortar la rama sobre la cual se encuentra sentado, o la corta con la intención asumida del suicidio. No obstante, en los dos casos la acción de cortar la rama pierde sentido racional.

Desde el punto de vista de una teoría de la acción racional que se autolimita al marco de la racionalidad medio-fin, es imposible descubrir este sinsentido. Como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor. No se trata apenas de un olvido, sino de la constitución de categorías de pensamiento que hacen invisible la problemática de estos efectos. La acción orientada por la eficiencia de la relación medio-fin y la competencia como medio por el cual esta eficiencia es maximizada, aparecen ahora como categorías últimas del pensamiento. En consecuencia, en nombre de la ciencia se excluye el análisis de la relación entre los fines realizados y la vida del actor.

La teoría de la acción racional del tipo de la de Max Weber excluye estos juicios del ámbito de la ciencia. Los trata como si fueran juicios de gusto. De forma muy expresa elimina la relación entre fines y la vida del actor ⁷. La razón es comprensible solamente si partimos de la teoría de la racionalidad ya analizada. Esta se orienta por la racionalidad medio-fin. Identifica los juicios medio-fin (juicios con arreglo a fines) con juicios de hecho. Niega la posibilidad de juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Pero cuando efectuamos juicios que relacionan fines con la vida del actor, en efecto no se trata de juicios medio-fin. La vida del actor no es un fin cuya realización se puede asegurar por un cálculo de los medios. Esta teoría de la acción racional presupone fines parciales. Sólo puede hablar de un fin, cuando varios fines compiten. Sobre la competencia de varios fines entre sí dice que la ciencia no puede efectuar ninguna decisión, sino que tiene que tratar todos los juicios referentes a la decisión en favor de un fin como juicios de gusto.

La vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. Cuando un

7. "Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de *requiem* pueden ser igualmente objetos de la economía..." *Op. cit.*, pág. 273.

ladrón nos enfrenta a la amenaza: *la bolsa o la vida*, no nos enfrenta a una elección entre fines. Si decidimos en favor de la bolsa y en contra de la vida, nos quedamos sin bolsa y sin vida. Hay una única alternativa: afirmar la vida (y entregar la bolsa). La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin. Luego, si miramos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, lo miramos como sujeto. Sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en éstos su propia actividad, en función de ese fin. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.

Por tanto, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que se encuentra sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Eso no lo hace según un cálculo medio-fin, por cuanto este cálculo no es posible. El se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad, si bien no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. El se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin parece perfectamente racional; no obstante, a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional. El actor que corta la rama sobre la que se halla sentado no puede derivar de la racionalidad formal de su acción el hecho de que, una vez cortada la rama, él caerá al abismo. Calcula muy bien. El serrucho es adecuado y bien afilado, y su propio trabajo es empleado con un máximo de productividad. Sobre eso, y nada más que sobre eso, decide la racionalidad medio-fin. Este cálculo no revela el peligro resultante para la vida del actor, visto como sujeto. El sujeto tiene que razonar de forma diferente. Tiene que hacer un juicio acerca del efecto de la realización del fin sobre su vida. Este juicio también usa cálculos. Pero de por sí no se trata de un cálculo medio-fin, sino de un juicio de hecho acerca del cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse. Sin embargo la ciencia, como la concibe la teoría de la acción racional formulada por Weber, niega de modo enfático la existencia de estos juicios y los relega al campo de los juicios de valores, lo que en este lenguaje significa juicios de gusto. Sólo que un actor que se abstenga en serio de estos juicios, andará en la oscuridad por un terreno lleno de grietas abiertas. Con toda seguridad caerá

en una de ellas, pero no puede hacer ninguna previsión. Necesita luz, sin embargo se le prohíbe prender una linterna. El resultado es la irracionalidad de lo racionalizado. El actor actúa con plena racionalidad medio-fin, pese a lo cual ésta no le impide efectuar pasos perfectamente irracionales. Cuanto más confía en la racionalidad medio-fin pura, más peligro existe.

Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo percibimos entonces como sujeto. Como sujeto no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines. Como sujeto el ser humano concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. Pero no puede realizar todos los fines que bajo un cálculo medio-fin parecen posibles. Cuando menos debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de existir como sujeto. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles. No obstante la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad, que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no se asegura esta compatibilidad el sujeto destruye su propia posibilidad de existir, es decir, corta la rama sobre la cual está sentado.

Pero este sujeto es un ser natural y, como tal, mortal. Está enfrentado al peligro de muerte, y lo enfrenta corporalmente siendo parte de la naturaleza. Sin embargo como parte de la naturaleza es sujeto, esto es, proyecta fines para realizarlos mediante medios adecuados, integrando estos fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida. Este circuito de vida es un circuito natural, dentro del cual el ser humano se comporta como sujeto. El resultado es el circuito natural de la vida humana. Se puede hablar incluso de un metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada.

Visto el ser humano como sujeto que frente a sus fines se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles. Por esta razón antecede como sujeto a cada fin específico. El sujeto especifica los fines dentro del circuito natural de la vida humana. Por eso tiene necesidades, sin que la realización de ningún fin específico sea necesaria. La inserción en este circuito natural es la condición de la posibilidad del sujeto. Como el sujeto antecede a sus fines, el circuito natural de la vida humana antecede al sujeto. No obstante lo antecede como condición de posibilidad, no por la determinación de los fines. El sujeto determina sus fines, pero sujeto al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto.

Según una anécdota, en los inicios de la revolución francesa la reina María Antonieta escuchó en su castillo en París un gran

ruido de voces en las calles. Preguntó a su mayordomo de qué se trataba. Este contestó: "Majestad, es el pueblo que no tiene pan". Ella contestó: "Y entonces, ¿por qué no comen pasteles?". Ciertamente esta broma cínica la pagó demasiado caro, cuando el pueblo de París la mandó a la guillotina.

Sin embargo, algo de razón tenía. Al pueblo no le faltaba pan. Tortillas de maíz, arroz o frijoles, lo mismo que carne o pescado y hasta pasteles, podrían haber satisfecho sus necesidades. No tenía ninguna necesidad específica. Pero tenía necesidad. Cuando el mayordomo contestó que les faltaba pan, no se refería necesariamente al pan. Se refería a su necesidad de comer, y la expresó aludiendo al pan ya que en Francia éste era el alimento básico del pueblo. Si no tenía ni siquiera pan, tampoco tenía ningún otro alimento. María Antonieta sabía esto, y de ahí su cínica respuesta. Si la revuelta hubiese tenido lugar en Pekín, el mayordomo habría dicho a su majestad que el pueblo no tenía arroz.

Expresada en términos teóricos, la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. No obstante ningún bien específico es de por sí necesario. El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de la condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio-fin no le asegura esta inserción. Puede subvertirla e impedirle. En consecuencia, como sujeto tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada de tal forma que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana. De esta manera, la racionalidad reproductiva aparece como criterio fundante de la racionalidad medio-fin.

Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de la racionalidad medio-fin. Si ella no es tratada como el criterio fundante, aparece entonces la irracionalidad de lo racionalizado que amenaza a la misma vida humana.

Esta necesidad no es apenas material. Es material y espiritual a la vez. No se vive únicamente del pan, sino del pan bendecido. No obstante, la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de necesidades. Aunque existen diferencias muy grandes en la expresión de esta necesidad. Los aborígenes de Tierra de Fuego, antes del genocidio que llevó a su desaparición al comienzo de este siglo, vivían sin ropa en un clima en el cual un europeo de hoy no sobreviviría ni un día en las mismas condiciones.

El sujeto de la racionalidad reproductiva no es, en sentido preciso, un sujeto con necesidades, sino un sujeto necesitado. Como ser natural vive la necesidad de la satisfacción de su

condición de sujeto necesitado. Esta necesidad la especifica como fines, los cuales realiza por los medios adecuados a un cálculo medio-fin. El ser sujeto necesitado lo obliga a someter estos fines a la racionalidad reproductiva por la inserción de toda su actividad en el circuito natural de la vida humana.

¿Es este sujeto un objeto posible de las ciencias empíricas? Creo que he mostrado la evidencia de que es así. Ahora bien, eso significa una ruptura dentro de la teoría de la acción racional actual. No la hace desaparecer, y tampoco puede sustituirla. Pero se demuestra que no tiene acceso al análisis de la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata precisamente de sacar a luz este problema, para enfrentar la irracionalidad de lo racionalizado. Por ende, la teoría de la acción racional tiene que pasar por un cambio profundo. No se cuestiona el hecho de que una ciencia empírica deba basarse en juicios de hecho y no en juicios de valor. Sin embargo, aparecen juicios de hecho que no son juicios medio-fin. En consecuencia rompen la consistencia de la teoría de la acción racional de Max Weber.

La teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en relaciones de competencia en los mercados. Al analizar toda realidad en forma de su parcialidad medio-fin, su criterio de validez empírica en última instancia es un criterio de falsación/verificación. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo. Esta demostración es falsada en el caso de que los medios indicados no logren el fin propuesto. Hay que abandonar el fin o indicar otros medios capaces para realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio/fin. Toda su racionalidad es también lineal.

Si, en cambio, juzgamos desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falsables. Ya vimos que llegamos a afirmaciones empíricas que no son del tipo medio-fin. Son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. De aquí podemos derivar que los juicios correspondientes no son falsables. Teníamos en nuestro ejemplo la afirmación siguiente: quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere. Esta afirmación no es falsable. Contiene elementos falsables: que se trata de un árbol, que en efecto debajo hay un abismo, que el actor se halla en efecto sentado sobre la rama que está cortando. Pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición

de posibilidad de esta vida. De este modo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen asimismo como totalidades. Estas relaciones no se pueden analizar en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falsables. Consecuentemente, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio/fin.

El juicio del que se trata es un juicio acerca de la posibilidad del sujeto de vivir con los resultados de las acciones calculadas según una racionalidad medio-fin. Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad del sujeto, como ser natural, de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Se trata por tanto de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítimada en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. La racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional.

Mirado desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, el producto de la acción medio-fin es un valor de uso, es decir, un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte de los sujetos. Es obvio que eso no significa que la falta de algún producto determinado implique la muerte. Significa que el producto, visto como valor de uso, es parte de la totalidad de productos cuya ausencia origina la muerte. Eso presupone que el sujeto es mortal, lo que implica que es inevitable que algún día muera. No obstante, la no-disponibilidad de valores de uso es una razón específica de una muerte específica. Luego, asegurar la vida es asegurar la disponibilidad de los valores de uso correspondientes a su posibilidad.

La teoría de la acción racional que subyace a la tradición neoclásica del pensamiento económico dominante en la actualidad, excluye la discusión del producto de la acción medio-fin como valor de uso. De esa forma hace abstracción de las necesidades del sujeto, transformándolo en un sujeto de preferencias. Habla

de la utilidad de los productos, pero entiende por utilidad un juicio de gusto correspondiente a los deseos o preferencias del consumidor. De esta manera excluye de la ciencia toda discusión acerca de la inserción del sujeto como ser natural en el circuito natural de la vida humana.

4. El circuito medio-fin y su totalización

Cuanto más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil es efectuar este discernimiento necesario de las racionalidades. De hecho, la racionalidad medio-fin muy raras veces es tan transparente como el ejemplo del actor que corta la rama sobre la que se halla sentado lo podría insinuar. El desarrollo vertiginoso de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles correspondientes en la modernidad, transformaron de forma profunda la racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles promovieron un circuito medio-fin que hoy cubre el planeta entero. En este circuito resulta que, con pocas excepciones, cada fin de uno es medio de otro. Los fines y los medios se entrelazan. El zapato, que es fin para su productor, es medio para su comprador, por ejemplo para movilizarse hacia su trabajo. El libro, que es fin para el autor, es medio para el lector. El fin del productor es un producto o un servicio. Pero esta producción es medio para el mismo productor para conseguir un ingreso y poder acceder a los productos necesarios para él que no produce. Lo que desde un punto de vista es medio, desde otro es fin.

Se trata de una circularidad que, paradójicamente, podríamos llamar circularidad lineal. El cálculo lineal medio-fin de cada actor-productor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también fin y cada fin es también medio. Esta circularidad es más evidente en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica. No interrumpe el cálculo lineal de cada actor, sin embargo vincula las relaciones medio-fin de manera circular constituyendo un mercado que hoy tiende a ser mundial. Esta circularidad la podemos imaginar valiéndonos de la geometría del círculo. Para poder calcular el círculo, en forma paradójica se lo imagina también en términos de una circularidad lineal. Para ello se parte del triángulo como el multiángulo más sencillo posible. Los ángulos están conectados por líneas rectas. Podemos ahora imaginar multiángulos con un número mayor de ángulos. Llegamos así al cuadrado, y después al pentágono. Aumentando siempre más el número de ángulos, las líneas rectas entre los ángulos se hacen más cortas y el

multiángulo se acerca cada vez más a la forma de un círculo. Si hacemos tender el número de ángulos al infinito, las líneas rectas que conectan los ángulos tienden a ser infinitamente cortas. En el límite, el multiángulo se identifica con el círculo. Esta especulación se lleva a cabo de modo matemático para calcular el número Pi ($\text{Pi} = 3,14\dots$), que es un factor imprescindible para poder calcular la extensión de un círculo. El resultado es una circularidad lineal.

La circularidad medio-fin se puede entender de forma análoga. Cada uno de los actores en el mercado sigue efectuando su cálculo medio-fin, y el conjunto constituye una circularidad que llamamos mercado. El mercado como tal es ahora el ambiente de la racionalidad medio-fin, pero lo es como circularidad a partir de los cálculos lineales de cada actor. Mediante esta transformación de las muchas acciones medio-fin caóticas en la circularidad del mercado, se autoconstituye el mercado como un orden. Se trata de un efecto indirecto (no-intencional) de las acciones de cada actor orientadas por criterios de cálculo derivados del mercado. Desde Adam Smith se llama a esta autoconstitución del mercado la "mano invisible", la cual lleva al orden del mercado. Todo el pensamiento burgués interpreta esta "mano invisible" en un sentido armónico, esto es, con una tendencia del automatismo del mercado hacia el interés general o hacia el equilibrio.

La constitución del mercado como círculo medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En los dos casos se da un proceso de abstracción determinado, que se efectúa tanto en la realidad como en el pensamiento. Para poder constituir el mercado por la circularidad medio-fin, tiene que darse un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Eso lo logra el cálculo empresarial basado en la doble contabilidad. En cuanto a los salarios, éstos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por su trabajo, se calcula el trabajo como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. En cuanto a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales, sólo que en su cálculo no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza como costo. El cálculo medio-fin se totaliza como razón instrumental.

En este sentido, el mismo cálculo empresarial hace abstracción de la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Esta misma abstracción acontece en el pensamiento, cuando la teoría económica y en general las ciencias sociales asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio-fin. Estas ciencias hacen ahora de la abstracción de la racionalidad reproductiva un

problema de cientificidad. Esta orientación de las ciencias emerge con nitidez con la teoría económica neoclásica hacia finales del siglo XIX, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondiente. El propio pensamiento económico es obligado entonces, en nombre de la cientificidad, a hacer abstracción de la racionalidad reproductiva y constituir una teoría de la acción racional basada de forma exclusiva en la afirmación de la racionalidad medio-fin. Weber lo hace identificando los juicios medio-fin con los juicios de hecho. Según él, no puede haber juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Ahora bien, una ciencia empírica no puede pronunciar de modo legítimo más que juicios de hecho. Por consiguiente, la ciencia se agota en la elaboración de juicios medio-fin que Weber llama juicios con arreglo a fines. Todos los otros juicios los mete en un único saco y los llama juicios con arreglo a valores, sobre los cuales la ciencia no se puede pronunciar con legitimidad. De la racionalidad medio-fin habla como racionalidad formal, y de las racionalidades con arreglo a valores como racionalidad material. La racionalidad material queda excluida de las ciencias. Y con ella toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Así, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican. Por tanto, el producto no aparece como un valor de uso, sino que su valor parece restringirse al resultado de deseos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan según utilidades subjetivas.

El resultado es la desorientación, tanto del mercado como del pensamiento acerca del mercado con referencia a la racionalidad reproductiva. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque en términos de la racionalidad reproductiva sean destructoras. En consecuencia, las actividades destructoras son promovidas por el mercado de la misma manera que las actividades compatibles. Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla sentado, es tan racional como cortar cualquier otra. El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la propia vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado. Cada paso adelante es lo que dijo el general Branco como presidente de Brasil, después del golpe militar de 1964: Brasil estaba yendo hacia el abismo; con el golpe militar dimos un gran paso adelante.

La tendencia a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, sin embargo, no es necesariamente la finalidad de nadie. Ella resulta de la propia racionalidad medio-fin y su totali-

zación. El mercado, como sistema coordinador de la división social del trabajo, la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional, pero en su origen surge de forma no-intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y su totalización. De allí que en relación a estos efectos, la teoría económica neoclásica —si los toma en cuenta— hable de “efectos externos”. Son externos en relación a la acción medio-fin interpretada de manera lineal. No obstante, vistos desde la racionalidad reproductiva son perfectamente internos a la vida humana.

Las destrucciones están a la vista. La exclusión de una gran parte de la humanidad de la división social del trabajo y la progresiva destrucción de la naturaleza, son fácilmente visibles. Ni el neoliberal más recalcitrante niega su existencia. Lo que no salta de inmediato a la vista es el hecho de que son efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por los mercados. La complejidad del circuito medio-fin originado en el mercado tiende a esconder la relación causante entre racionalidad medio-fin y efectos destructores. Y la teoría económica y la metodología de las ciencias dominante en la actualidad hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia sobre esta relación.

Se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de la vida. No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de la ciencia que confronta de modo crítico la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esto incluye necesariamente la vida de la naturaleza, dado que el ser humano es un ser natural. Su objeto son la necesidad y las posibilidades de guiar la acción medio-fin de manera tal, que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en el circuito natural de la vida humana.

Pero en términos metodológicos la condición de posibilidad de esta ciencia empírica es la existencia de juicios de hecho, que no sean juicios medio-fin. Vista desde una perspectiva metodológica, una ciencia crítica se constituye a partir de esta afirmación. Se trata de los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es el criterio de vida o muerte, y no el de falsación/verificación. Su objeto, pues, es asimismo analizar las acciones medio-fin bajo el punto de vista de su compatibilidad con la racionalidad reproductiva, y dar criterios para una acción de intervención en estas acciones que sea capaz de impedir las, siempre y cuando resulten no-compatibles con la racionalidad reproductiva. Esto implica la acción hacia una constitución tal de la sociedad y del sistema económico, que haga factible guiar las acciones medio-fin según

esta compatibilidad. Luego, esta ciencia llevará a una crítica a fondo de todo sistema económico que se oriente por la ilusión de la totalización del automatismo autorregulador del mercado, así como de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia.

Por tanto, existe una doble dimensión del orden del mercado. Como orden positivo, es producto del caos que se ordena: no obstante, como tal orden produce el desorden mediante su tendencia a la destrucción. Se trata de un orden que se afirma por reacción al desorden, y que reproduce este desorden por medio de sus tendencias destructivas.

5. La vuelta de lo reprimido

En casi todos los análisis en la línea de la totalización de la racionalidad medio-fin, llama la atención la casi completa ausencia de autorreflexión metodológica. Los grandes y más influyentes autores de la metodología de las ciencias empíricas —Weber, Wittgenstein, Popper—, jamás reflexionan sus propios argumentos a la luz de la metodología que desarrollan⁸. No sorprende, pues, que constantemente aparezca una contradicción flagrante entre su metodología explícita y la metodología implícita en su argumentación. Los argumentos a los cuales niegan científicidad en su metodología explícita, los usan en sus argumentaciones para sustentar esa metodología o sus análisis de la realidad empírica. Popper argumenta su negación de todo argumento dialéctico, mediante argumentos dialécticos. Weber argumenta su totalización del circuito medio-fin y de la exclusiva científicidad de la racionalidad formal expresada por los juicios medio-fin (con arreglo a fines), recurriendo a argumentos de racionalidad material que en su propia concepción de la metodología son juicios de valores (con arreglo a valores). Es común que se argumente la negación de los conceptos trascendentales y del sujeto trascendental, utilizando argumentos que se basan en conceptos trascendentales pensados desde el punto de vista de algún sujeto trascendental. No sorprende entonces que la propia antiutopía aparezca merced al desarrollo de la utopía de una sociedad sin utopías. La sociedad que pretende ser una sociedad sin mitos, se mitologiza sin siquiera percibir que su pretendido realismo es un simple misticismo.

8. La excepción la constituyen autores que nunca son tomados en cuenta en esta metodología de las ciencias. Se trata en especial de Freud y Einstein. Constantemente reflexionan sobre la metodología implícita en sus propios argumentos. Las reflexiones metodológicas de Einstein ni siquiera son tomadas en cuenta. Freud, por su parte, ha sido transformado en el espantapájaros de esta metodología, al lado de Marx.

Esto lo podemos llamar la vuelta de lo reprimido en los pensamientos represivos resultado de la totalización del circuito medio-fin.

Cuando se totaliza la racionalidad medio-fin y se la trata como la única racionalidad accesible al pensamiento científico, la racionalidad reproductiva no deja de existir en la realidad. Ella no es un invento del pensamiento, sino una exigencia real a la que éste responde o no. En la totalización de la racionalidad medio-fin se denuncia el pensamiento sobre la racionalidad reproductiva, pero no se la puede eliminar en la realidad. Además, cuanto más se niegue su legitimidad, más aparecen líneas de la acción —como el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etc.— que imposibilitan la satisfacción de las necesidades. Estas se hacen sentir entonces como exigencias y protesta. Y donde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambientales. La polución, el calentamiento de la atmósfera, la desertificación de la tierra, la erosión creciente, hacen presente el hecho de que la racionalidad reproductiva no fue tomada en cuenta. Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción.

Frente a estos fenómenos, las necesidades negadas vuelven, sólo que mantienen su forma negada, aunque sean ahora enfocadas:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad ⁹.

La necesidad aparece como un límite extremo, sin embargo se le niega la racionalidad y la legitimidad. El sufrimiento no es de los necesitados; es el sistema el que sufre los efectos de las necesidades. Pero lo reprimido ha vuelto.

9. Lyotard, Jean-François: *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 112s. Hans Albert dice lo mismo con otras palabras: "Tiene que tomar en cuenta también aquellos de sus necesidades e ideales, que pueden ser considerados sólo en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atreverá a suponer que el poder estatal sea responsable de la felicidad de sus súbditos. No obstante, hay que esperar de él que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, intentando aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro". Albert, Hans, *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen, Mohr, 1978, pág. 158.

Max Weber incluso recupera las necesidades en su forma racional y legítima, cuando se trata de fundamentar el sistema de mercados. No obstante, en ningún caso reconoce las necesidades frente al sistema. El sistema de mercado debe a ellas su existencia inevitable, pero jamás va a concluir que consiguientemente tiene que orientarse por ellas.

Lo mismo ocurre con el concepto clave de la totalidad, vinculado al de utopía. Ya vimos que la concepción de la totalidad se desprende de la propia racionalidad reproductiva, en cuanto ésta desemboca en la necesidad del sujeto de integrarse en el circuito natural de la vida humana. El sujeto, la sociedad y la naturaleza se constituyen a partir de esta condición de posibilidad de la vida humana en la totalidad.

Desde el punto de vista de la teoría de la acción racional, esta transformación del sujeto, la sociedad y la naturaleza en totalidad no es perceptible. Sin embargo ella no desaparece de manera simple. En vez de reconocer esta totalidad e integrarse en ella, este pensamiento totaliza el circuito medio-fin. La totalización sustituye a la totalidad. Esta totalización tiene varias expresiones. La más importante es la llevada a cabo por la tesis de la "mano invisible" de Adam Smith, que subsiste en la teoría económica neoclásica en la forma de la tesis de la "tendencia al equilibrio" del automatismo del mercado. Lo que la teoría crítica de la racionalidad reproductiva postula como la necesidad de la inserción en el circuito natural de la vida humana, en esta totalización del circuito medio-fin es prometido como resultado del sometimiento ciego al automatismo del mercado, resultado que es identificado con el "interés general". Precisamente aquello que destruye por sus efectos indirectos la vida humana y la de la naturaleza, es ahora totalizado y celebrado como el camino más seguro para sostenerla. Eso es a la vez el utopismo de la burguesía.

Esta totalización del circuito medio-fin es muy visible en Max Weber. Por un lado, él insiste en la parcialidad del conocimiento humano:

La luz que brota de aquellas ideas de valor supremas cae sobre una finita parte, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimientos, que fluye a lo largo del tiempo. Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solamente una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única "esencial" en el sentido de que "merece ser conocida" ¹⁰.

10. Weber, Max: "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 100.

Si Weber quiere afirmar esto en serio, no debería hablar del equilibrio general de los mercados, sino restringirse a hablar del mercado del carbón o del acero. Además, si él afirma que la realidad es infinita, no está hablando de una parte de la realidad sino de la totalidad de los hechos. Se refiere a ella para sostener que apenas una parte es conocible. Argumenta con la totalidad para demostrar que la ciencia no puede hablar de ella. ¿Por qué no nos demuestra que nuestro conocimiento es parcial sin recurrir, en el argumento, al concepto de la totalidad infinita de los hechos? Es evidente que eso es lógicamente imposible. Por esta razón todo el argumento es contradictorio. Si suprime la referencia a la totalidad de los hechos, queda un puro balbuceo.

Pero Weber no se refiere a la totalidad de los hechos únicamente en estos términos negativos. Cuando habla del equilibrio general de los mercados, reflexiona también de forma positiva sobre la totalidad de los mercados, descubriendo en ellos la "mano invisible" de Adam Smith:

Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica ¹¹.

Le imputa ahora a la totalización del conjunto de todos los mercados un efecto análogo "a lo(s) que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa", es decir, de una ética de la fraternidad. Se trata del interés general de Adam Smith. Eso no es "una parte finita de esta realidad", sino la totalidad infinita de la que había dicho que no puede ser tratada por la ciencia. Pero no como totalidad concreta del circuito natural de la vida humana, sino como totalización del automatismo del mercado.

De esta totalización del circuito medio-fin y del desprecio de la totalidad del circuito natural de la vida humana, surge la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo. Hoy es la política neoliberal con su ajuste estructural, la que nos hace presente y visible esta tendencia al totalitarismo. La democracia que propugna el neoliberalismo, se revela cada vez más como la asunción del totalitarismo por la democracia. Hemos tenido movimientos anteriores. En especial el stalinismo fue un producto de esta misma totalización del circuito medio-fin. El

11. Weber, Max: "Conceptos sociológicos fundamentales", §4, en: Weber, Max: *Economía y sociedad*, op. cit., pág. 24.

“interés general”, que el capitalismo sostiene como producto de la “mano invisible” del automatismo del mercado, recibe en el stalinismo el nombre de “comunismo”, que es considerado un producto automático de la planificación central. Hasta el nazismo tiene una estructura análoga. Aunque éste no promete ningún interés general, sí promete un destino humano más allá de cualquier humanismo en nombre del mismo circuito medio-fin, llevado ahora al paroxismo de la guerra total. Este totalitarismo es a la vez la primera forma en la cual se hace presente en la modernidad el antiutopismo extremo.

Esta tendencia de la totalización del circuito medio-fin hacia el totalitarismo, demuestra que la negación de la totalidad del circuito natural de la vida humana no hace desaparecer la totalidad. En su forma pervertida, vuelve lo reprimido.

6. El sujeto como objeto de las ciencias empíricas, y la afirmación del sujeto como sujeto

Como ciencia empírica de las condiciones de posibilidad del sujeto como ser natural, la ciencia crítica habla del sujeto en un sentido paradójico. Para poder hablar del sujeto, tiene que hablar de éste como su objeto. Hablar del sujeto como sujeto trasciende cualquier ciencia empírica. Este trascender es propio de la filosofía y de la teología, o del mito.

Sin embargo, la necesidad de trascender la ciencia empírica no es ni filosófica ni mítica. Es empírica. Ella resulta del hecho de que los problemas de la racionalidad reproductiva no tienen solución mediante un cálculo comparable con el cálculo de la racionalidad medio-fin, el cual es autosuficiente.

Su punto de partida más visible es la empresa que calcula sus costos y ganancias. Estas son la diferencia entre los costos de producción y el precio del producto (o del servicio) producido. Hay una relación medio-fin, cuya maximización se mide por la cantidad de ganancia lograda.

Los costos son puros costos de extracción. El salario es el costo de extracción de la fuerza de trabajo del ser humano. No se trata solamente de la extracción de la fuerza de trabajo de los otros, sino también de la propia. Así como se extrae fuerza de trabajo del otro, también se extrae fuerza de trabajo de uno mismo. Por ello el empresario calcula su propia fuerza de trabajo mediante el “salario del empresario” que se paga a sí mismo como propietario.

De la misma manera, la materia prima es extraída de la naturaleza. Sólo que la naturaleza no recibe salario. El costo de

extracción de esa materia prima es la fuerza de trabajo necesaria, junto con los medios de producción producidos empleados en este trabajo de extracción. El arrancar a la naturaleza las materias primas, presupone costos de esa actividad. El éxito de este proceso se mide de nuevo por las ganancias. Si el producto arrancado a la naturaleza se vende a un precio mayor que los costos originados por el proceso de extracción de la materia prima, la ganancia indica la racionalidad medio-fin del procedimiento.

Por esta razón, los posibles efectos destructores de este cálculo sobre el ser humano y la naturaleza, caen fuera del cálculo de la empresa. Desde el punto de vista de ésta, se trata de efectos indirectos o externos. El costo de cortar un árbol es el pago del salario de la fuerza de trabajo empleada y el precio del medio de producción empleado (por ejemplo, una sierra). Si como consecuencia de la masividad de esta acción se produce un desierto en el lugar o un cambio desastroso del clima, desde el punto de vista de la empresa no son costos. No es apenas que la empresa no calcula estos efectos indirectos como costos, sino que no puede calcularlos. Sea esta una empresa capitalista o socialista, en cuanto empresa es imposible que efectúe tal cálculo.

Este tipo de cálculo es la condición para que el cálculo sea autosuficiente, y para que la empresa pueda existir como entidad autónoma de producción.

No obstante, estos efectos indirectos de la racionalidad medio-fin subvierten la racionalidad reproductiva de la propia vida humana y de la naturaleza, cuya reproducción es un supuesto necesario de la vida humana. Son efectos indirectos de la totalización de la racionalidad medio-fin. Por consiguiente, no pueden ser contrarrestados mediante esa misma racionalidad. Expresan la irracionalidad de lo racionalizado.

Luego, la racionalidad reproductiva no es reducible al cálculo de costos. Es producto de este cálculo. El cálculo empresarial asegura la autosuficiencia de su cálculo precisamente por la reducción de los costos a los costos de extracción. Con eso garantiza la condición formal de cualquier cálculo autosuficiente y sintético. Para que éste sea posible, tanto los elementos de los costos como el fin deben tener medidas finitas. Si algún elemento del cálculo tiende a ser infinito, el mismo cálculo se hace imposible. Este presupone cantidades, y el "infinito" no es un número sino un límite más allá de cualquier número concebible.

En la lógica de la racionalidad reproductiva, en cambio, aparecen costos que tienden a ser infinitos. En términos de cálculo, la muerte del actor tiene para el actor un costo infinito, por tanto la relación con la muerte no es susceptible de ser calculada en términos de un cálculo autosuficiente y sintético. En el juicio entran cálculos, pero no hay *un* cálculo.

Los cálculos dan antecedentes para decisiones no reducibles al cálculo. Por esta razón necesariamente son secundarios y de valor relativo. La racionalidad reproductiva nos lleva en consecuencia a criterios no cuantificables¹². Lo que obliga a trascender un punto de vista que ve al sujeto como el objeto de la ciencia, y a centrarse en la posibilidad de ver al sujeto como sujeto en su subjetividad.

7. La "paradoja del vividor" y la objetividad de la realidad

Esta es la "paradoja del vividor": "La vida es tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo". Es el paroxismo de la racionalidad medio-fin. Se trata del límite de esta racionalidad. Lo poco que se tiene se anula, si se lo quiere ahorrar por el suicidio. Sin embargo, el raciocinio es perfectamente lógico en los términos de la acción racional de Max Weber. El fin es ahorrar, y dejar de vivir es el medio. El ejemplo demuestra que la condición de posibilidad de la racionalidad medio-fin es la vida del actor. Si no se introduce de modo expreso esta condición, el resultado del cálculo es absurdo (para un fin finito se emplean medios (costos) infinitos). Con eso, la misma posibilidad del cálculo medio-fin se rompe. Pero se rompe dentro de la pretendida validez de la teoría de la acción racional. Si se lo quiere mantener en los límites de lo posible, hay que sustentarlo por la racionalidad reproductiva. La teoría de la acción racional del tipo de Weber no puede siquiera enfocar este problema. Ella desemboca en el sinsentido y en el absurdo, si no se sustenta en el análisis de las condiciones (empíricas) de la posibilidad de la acción medio-fin.

Esta paradoja sólo tiene solución trascendiendo el lenguaje. No obstante el lenguaje no se trasciende por ningún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido como sujeto¹³. El lenguaje cotidiano es claro, porque demuestra

12. Para la ciencia totalizante de la racionalidad medio-fin, eso produce horror. Max Planck: *Wirklich ist, was meßbar ist* (lo real es lo que se puede medir); Rutherford: *Qualitative is nothing but poor quantitative* (lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo). Esta reducción de lo real a lo calculable destruye de por sí toda posibilidad de una racionalidad reproductiva, por ende, de una sociedad sostenible.

13. Henry Miller: "La muerte de un representante comercial". El representante comercial, en una situación de desesperación, se suicida para asegurar a su familia el pago de un seguro de vida que había contratado. La acción tiene en apariencia sentido, ya que no se suicida para cobrar él mismo el seguro. Su aparente sentido reside en el sacrificio. El se sacrifica para que su familia tenga la posibilidad de vivir. Sin embargo ésta rechaza el sacrificio porque lo quiere a él, aunque sobrevivan de forma precaria, y no al dinero. El sinsentido de este sacrificio está en la renuncia

esta necesidad de ser trascendido. Lo que no es claro, es la filosofía analítica del lenguaje. Por eso la pregunta por el conjunto de todos los conjuntos —la paradoja de Russel— revela que no existe ningún sistema formal consistente en sí. Lo que une a todos los conjuntos es la vida humana. No es el conjunto de todos los conjuntos, sino la condición de posibilidad de todos los conjuntos. Lo que une a todos los conjuntos es el sujeto, que es la totalidad de la vida.

La ética del discurso desemboca en la misma paradoja. Si todos los hablantes deciden su suicidio colectivo, han pronunciado una norma universal que según esta ética tiene que ser válida. Sólo que la realidad se desvanece como resultado de esta norma. El discurso desemboca entonces en el sinsentido y lo absurdo. Apel cree que su interlocutor debe ser el escéptico. Eso es falso. Debe ser el suicida. Para contestarle, tiene que introducir la condición (empírica) de la posibilidad del discurso. De este modo tiene que concebir al hablante como un ser natural y corporal, que en el lenguaje reflexiona su vida concreta. Si no se vive, no hay realidad. La realidad de lo real es una cuestión de vida o muerte (y no de la "objetividad" de las cosas, como se la concibe desde Descartes). Los pensamientos de este ser natural hablante se hacen paradójicos, si como hablante hace abstracción del hecho de ser un ser natural. La paradoja indica una contradicción performativa.

8. El aprendizaje frente al criterio de vida y muerte

El aprendizaje, desde el punto de vista de la racionalidad medio-fin, puede ser descrito como un aprendizaje por *trial and error*. Pasa por la repetición del experimento en condiciones

del representante comercial a su subjetividad. Se reduce a sí mismo a objeto. Es un sinsentido igual como lo sería la máxima: Corta sólo la rama de un árbol sobre la que otro esté sentado, pero no tú.

En la tradición cristiana hay otro fenómeno que a veces se considera sacrificio. Es el martirio. Martirio significa testimonio. En éste todo es al revés que en el sacrificio. El mártir es matado porque se afirma como sujeto, afirmando también en consecuencia la subjetividad de los otros. El mártir afirma su subjetividad aunque lo maten. De allí que la muerte del arzobispo Romero y de la comunidad jesuítica de San Salvador no son sacrificios, sino testimonios. El mártir no deja de realizar su testimonio, aun cuando sepa que lo van a matar. Quienes lo matan cometen el crimen del sacrificio humano: mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo. Luego, el martirio es elocuente subjetividad. Dar el martirio es la manera más violenta de la negación de la subjetividad. Es cierto que la tradición cristiana en relación al martirio es ambigua. Muchas veces lo ha reducido a un sacrificio. Pero todo sacrificio humano es crimen.

variantes hasta que haya un resultado. *Portrial and error* se buscan medios para un fin. Si se quiere ir a la luna, se buscan los medios. Si un medio no resulta, se busca otro. Hay valores éticos implicados en este tipo de aprendizaje. Ahora bien, se trata de valores formales: disciplina, performabilidad, éxito, competencia. En cuanto que se trata de la totalización del circuito medio-fin, son valores de humildad en el sentido de sometimiento a las exigencias de este circuito, mientras que la afirmación de la vida frente a las exigencias de este circuito mortal es considerada orgullo e *hybris*. Frente a esta racionalidad, se habla de antropocentrismo. Sin embargo no se trata de eso. Es un mercadocentrismo o capitalocentrismo que se crea su propia imagen del hombre como un ser sin cuerpo, cuyo alma reside en su bolsa de dinero. Generalmente hablando, se trata de un alma-centrismo, lo que implica no sólo el capitalismo, sino también el socialismo histórico. Se trata de un fenómeno de la civilización occidental, no sólo de una de sus formas.

El aprendizaje, desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, es completamente diferente. Está enfrentado a la muerte, para evitarla. No está enfrentado a un fin, sino a evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Su experiencia es el casi-accidente. El casi-accidente hace presente en la vida la amenaza de la muerte. *In media vita in morte sumus*. El casi-accidente acompaña toda nuestra vida. De la afirmación de la vida se sigue el esfuerzo de evitar el casi-accidente, no de repetirlo de otras formas. El aprendizaje es negativo: no hay que volver a caer en eso. La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el de conservarse como sujeto que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar amenazas a esta vida, que es proyecto. El casi-accidente enseña posibilidades de evitar el accidente. El accidente, en cambio, no implica ningún aprendizaje, sino que es el final de todo aprendizaje posible. Por eso no se trata de evitar el error en relación a hipótesis, sino la muerte en relación al proyecto de la vida¹⁴. Se trata de conservar

14. Popper habla de "leyes como que los hombres no pueden vivir sin alimentos", ver Popper, Karl: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973, pág. 77, nota 10. El cree que se trata de una afirmación falsable. No obstante, falsarlo es producir la muerte, sea la propia o la ajena. Sería asesinato o suicidio. El criterio de verdad es la vida y la muerte, no hay falsación. El conocimiento no es independiente de la vida del actor. Este es sujeto. El proceso de aprendizaje del sujeto se basa en procesos irreversibles. Por consiguiente no es explicable en términos de hipótesis que presuponen la reversibilidad del *trial and error* (ensayo y error). El actor —en cuanto sujeto— no puede experimentar dos veces, y no podría conocer el resultado de su experimento si es negativo.

No se trata de la irreversibilidad en física. En ésta la irreversibilidad es experimentable, el experimento se puede repetir con otros objetos. El objeto no es sujeto. Por eso, la irreversibilidad en la física no tiene nada que ver con la historicidad, como lo

la vida del actor, y no de realizar algún fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. De ahí que los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: de solidaridad; de respeto a la vida propia y a la de los otros, incluyendo a la propia naturaleza; de cuidado y sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en racionalidad secundaria. Su relativización es asimismo cuestión de vida y muerte.

Este aprendizaje que enfrenta la vida y la muerte acompaña toda acción medio-fin. Constantemente existe el peligro de accidentes, que se evita aprendiendo de los casi-accidentes. Pero también existe el constante peligro de caer fuera del circuito natural de la vida humana al fracasar la satisfacción de las necesidades corporales. Hay que mantenerse dentro de este circuito para poder volver a realizar fines a partir de él.

No obstante, esta racionalidad reproductiva es un problema tan "empírico" como lo es la racionalidad medio-fin. La ciencia empírica tiene que enfrentarla si pretende en realidad ser empírica. Pero, obviamente, eso es el final de la separación clásica entre ciencia y filosofía (también mito, teología, etc). Es el final de la separación que de forma más nítida se hace en la tradición del pensamiento alemán, entre ciencias empíricas y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

El aprendizaje enfrentado a la vida y a la muerte lleva necesariamente a trascender la racionalidad medio-fin. En el aprendizaje se conocen y se desarrollan conocimientos que se basan en juicios de hecho, que no son de racionalidad medio-fin. En estos conocimientos, el sujeto se reconoce de manera constante como tal sujeto, que sabe que no se puede reducir a ser apenas un actor orientado por una racionalidad medio-fin. Este sujeto, al formular estos juicios, sigue siendo un sujeto que se trata a sí mismo y a los otros como un sujeto que es objeto del conocimiento.

Sin embargo, ese es asimismo el límite de la posibilidad del análisis del objeto. Detrás de este análisis aparece ahora una dimensión acerca de la cual podemos hablar pero que no es objeto de análisis, sino que es condición de posibilidad del propio actuar. Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, sin el cual la acción del sujeto no logra la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la

cree Prigogini. Una irreversibilidad sin repetición del experimento se podría dar solamente si se pudiera afirmar la irreversibilidad del universo mismo. Sin embargo esta afirmación no la pueden hacer las ciencias empíricas. Sería una afirmación metafísica. Ver Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983.

propia. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo. Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de su vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentado a la vida y a la muerte, nadie se puede salvar solo.

9. La racionalidad de la locura y la locura de la racionalidad

La visión del sujeto que se afirma solo, resulta ser una trampa. En su análisis de los pánicos que se suscitan en la bolsa, Kindleberger demuestra cómo se abre esta trampa. La bolsa es el lugar más visible de la problemática del circuito medio-fin, que constituye el mercado visto y tratado como automatismo. Cuando el orden del mercado produce una crisis, se hace más visible su desorden intrínseco y las fuerzas compulsivas de los hechos que reproduce. Frente a la crisis, cada uno de los participantes del mercado es arrasado por un torbellino del que no sabe cómo escapar. La irracionalidad de la racionalizado triunfa de modo visible. El comportamiento resultante, Kindleberger lo resume así: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también".

La totalización del mercado lleva a la renuncia a cualquier comportamiento racional. Lo racional es la locura. Todos los criterios se confunden. No obstante, no hay salida. Esta irracionalidad, en la cual la racionalidad de la locura hace imposible la salida, es resumida de la siguiente manera por Kindleberger: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen".

Todos se quieren salvar, pero al tratar cada uno de salvarse por su cuenta, se impiden mutuamente la posibilidad de salvarse.

Y no se trata solamente de la situación de la bolsa. Es la situación del automatismo del mercado siempre que es totalizado.

El quererse salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que sólo es posible si éste la sustenta ¹⁵.

15. En la actual crisis de México, tuvimos uno de estos casos de pánico de la bolsa. Sólo que en vez de pasar a la solidaridad, hubo una acción de salvación de la bolsa

Sin embargo, no se trata de la necesidad de un reconocimiento mutuo de los participantes en el mercado, sino entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras eso no ocurra la racionalidad de la locura llevará a la humanidad a nuevas crisis, hasta que sean de tal magnitud que ya no haya solución posible.

10. El reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados como fundamento de la objetividad de la realidad

Este reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados trasciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende asimismo al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Pero se enfrenta a ellos para darles su contenido real. Este contenido, que enjuicia a los esquemas formales del mercado y del lenguaje, es a la vez subjetivo. Es el hecho de que el sujeto se halla enfrentado a la encrucijada de la vida y la muerte, la que constituye esta realidad del mundo que se enfrenta al lenguaje y al mercado. No obstante se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para ellos la realidad no es externa. Según el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no. La realidad objetiva no es algo dado de forma independiente a la vida del ser humano. Es la vida de éste, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por tal razón en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de modo definitivo. No existe un mundo objetivo sin seres humanos. Inclusive la propia objetividad del mundo se desvanece. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto.

Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan este carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subje-

cuyo único fin fue poder seguir en un sistema en el que la locura es la racionalidad, y la racionalidad la locura. Parece que una de las condiciones del financiamiento por parte del gobierno de EE. UU. fue el exterminio de los levantados en Chiapas. El genocidio se halla en curso. La locura es su razón.

tivamente, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham a Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam). Los juicios de hecho, en cambio, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. En consecuencia la objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez que hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe únicamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado.

Bertold Brecht inventó una anécdota famosa. En la antigüedad, un emperador chino convocó a un congreso de sabios para decidir de una vez por todas si el mundo era real y objetivo o no. Los sabios discutieron varias semanas sin ponerse de acuerdo. De repente se presentó una gran tempestad, y una inundación acabó con el lugar del encuentro. Muchos sabios murieron, y los otros se dispersaron. Por culpa de este accidente natural, hasta hoy quedó sin solucionar la cuestión de la objetividad de la realidad.

Cristina Lafont, quien critica la tesis "de la preeminencia del significado sobre la referencia" de la filosofía hermenéutica alemana y su interpretación resultante del "giro lingüístico", afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam ¹⁶. Sin embargo, cuando se refiere al problema, por la "vuelta de lo reprimido", ocurre la argumentación siguiente:

...es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori* sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo) ¹⁷.

Si este argumento de Lafont es cierto, entonces la argumentación de Putnam es falsa. Pero en tal caso es falso el resultado del propio análisis de Lafont. Lo que ella usa, sin dar cuenta de ello, es una afirmación cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Este criterio funda el hecho de la existencia de la especie y del mundo objetivo, y es un criterio subjetivo. El es incompatible con-

16. Putnam, Hilary: *El lenguaje y la filosofía*. Cuadernos de crítica, UNAM, México, 1984.

17. Lafont, Cristina: *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, pág. 223.

la postulación dogmática de la objetividad de la realidad de Putnam, a la cual Lafont adhiere.

La falla de la filosofía hermenéutica alemana no reside en la preeminencia del significado sobre la referencia. Reside en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el "mundo de la vida" (Habermas). Lafont muestra brillantemente la problemática de estas concepciones que relativizan por completo la propia realidad. Pero no logra superarlas. La montaña entró en dolores y parió un ratoncito. Se encuentra cerca de la solución. No obstante le pasa como a aquel periodista que encontró la noticia del siglo, si bien no se percató que era noticia.

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el "mundo de la vida".

Sin este espacio de libertad, que trasciende todas las tradiciones y los "mundos de la vida", no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Pero al no poder trascenderlo, no constituye tradición. Por otra parte, lo que hacemos hoy será la tradición de nuestros hijos en el futuro. Si fuéramos determinados por nuestra tradición, no podríamos crear lo que será tradición en el futuro. Nuestros hijos podrían ir a la tradición sin tomarnos en cuenta. Como esa ha sido la situación de nuestras generaciones anteriores, no habría tradición.

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva y no dependiera del criterio de la verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva todavía. En efecto, el hecho de que ella aún sobreviva se explica porque las soluciones a la Putnam no se han impuesto del todo. Sin embargo la reducción de la razón a la racionalidad medio-fin, que hace abstracción del criterio de verdad de vida y muerte, amenaza hoy esta sobrevivencia. Sólo podemos sobrevivir si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad y, en este sentido, la preeminencia del significado sobre la referencia. Esto por cuanto la concepción de la realidad independientemente del criterio de verdad de vida y muerte y de los juicios de hecho correspondientes, la cual es propia de la teoría de la acción racional medio-fin, implica el suicidio colectivo de la humanidad.

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de "la vida". Un reconocimiento de la vida, presupone ya la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre

sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no es el reconocimiento de la "especie humana" como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. De lo que se trata es del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). Como tal, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carácter universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de verdad sobre la vida y la muerte implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima ¹⁸.

18. Para esta transformación del reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados en opción por la víctima, ver Dussel, Enrique: *Ética comunitaria*. Madrid, Paulinas, 1986; "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'" (La "comunidad de vida" y la "interpelación del pobre"), en Fernet-Betancourt, Raúl (Hgb): *Ethik und Befreiung*. Aachen, 1990; Lévinas, Emmanuel: *De dieu qui vient à l'idée*. Paris, 1986; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1977.

Capítulo IV

Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos

En los años cincuenta y sesenta dominaba la convicción de que el Primer Mundo mostraba al Tercer Mundo el futuro hacia el que marchaba. Sin embargo, hoy podemos ver lo contrario: el Tercer Mundo muestra al Primer Mundo cuál es su futuro. Lo que el mundo occidental ha impuesto al Tercer Mundo en los años setenta y ochenta, por medio de su apoyo a las dictaduras de Seguridad Nacional y el ajuste estructural impuesto por el Fondo Monetario Internacional (FMI), se revela actualmente como el futuro del propio Primer Mundo:

—la destrucción del Estado social (de “bienestar”) y el empobrecimiento y la exclusión y precarización crecientes de la población;

—el desempleo y la flexibilización de los contratos de trabajo.

“El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza” parecía ser el lema no expresado abiertamente por las dictaduras de Seguridad Nacional de los años setenta y ochenta en América Latina, pero que de hecho estaba presente en todas partes.

Cuando en marzo de 1995 fue aprobada en Estados Unidos (EE. UU.) una ley mediante la cual se elimina una parte substancial de la ayuda social, el presidente del congreso, Newt Gingrich, hizo la siguiente pregunta:

¿Por qué razón deberían pagar ayudas a madres solteras menores de dieciocho años [en su mayoría mujeres negras], aquéllos que pagan impuestos?

Gingrich celebró el resultado de la votación que implicó la abolición de una gran parte de la ayuda social, como el fin de un sistema que, según dijo, había “esclavizado” a los receptores de estas ayudas ¹.

Hoy también en Alemania se puede proferir ese lema: “El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza”. Las expulsiones de extranjeros y el encarcelamiento preventivo (*Abschiebehaft*) para ellos, eufemismos para deportaciones y campos de internamiento, ya pertenecen a la cotidianidad. Alemania aparece en las listas de *Amnesty International* debido a un número tan alto de maltratos a presos —sobre todo extranjeros—, que resulta difícil seguir creyendo que se trata de hechos aislados. Las formulaciones verbales por las que el gobierno y los partidos reaccionan a las denuncias de *Amnesty International*, se parecen sospechosamente a las usadas por las dictaduras de Seguridad Nacional, desde Chile a Guatemala, para rechazar denuncias parecidas de las organizaciones de derechos humanos.

Nos son conocidos los lemas resultantes: no nos podemos dar el lujo de seguir pagando los salarios anteriores. No nos podemos dar el lujo del pleno empleo. No nos podemos dar el lujo de una formación profesional adecuada de nuestros jóvenes. No nos podemos dar el lujo de seguir pagando una ayuda social que protege de la miseria a los más pobres. Tampoco nos podemos dar el lujo de una política de construcción social de viviendas, que limite los alquileres.

Frente a lemas comparables ante las consecuencias de la zona de libre comercio norteamericana, algunas iglesias de Canadá empezaron una campaña: No podemos darnos el lujo de mantener a tanta gente rica (*We can't afford the rich*).

1. Reproducido por el diario alemán *Schleswiger Nachrichten*, 27. III. 1995.

Realmente, ¿podemos darnos el lujo de mantener tantas riquezas concentradas si queremos asegurar la dignidad humana en los tiempos actuales?

Max Weber habla de "esa 'esclavitud sin dueño', en que el capitalismo envuelve a los trabajadores o a los deudores (gravados con hipotecas)" 2.

¿Qué podemos hacer frente a esa "esclavitud sin dueño"? Y, ¿qué significa ésta?

En lo que sigue, presentaré algunas tesis:

1. Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido

Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas cuál era el proyecto que imaginaban para México, ellos contestaron: "una sociedad en la que quepan todos". Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas.

El hecho de que un movimiento de liberación se defina de esta manera, significa algo nuevo. Movimientos anteriores se definieron más bien por principios universalistas o relaciones de producción nuevas, si bien determinadas de antemano y universalmente válidas. Los movimientos socialistas en especial, definieron su proyecto por medio de las llamadas "relaciones socialistas de producción". Estas se entendieron en el sentido de una forma fijamente definida de la sociedad, basada sobre todo en la propiedad pública y en la planificación central. En este sentido tenían mucha semejanza con los movimientos burgueses, que determinan su proyecto de una sociedad burguesa mediante el principio universalista de la propiedad privada y del mercado. En los dos casos el proyecto social está marcado por principios de

2. Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 916.

ordenamiento universalmente válidos. En las teorías sociales correspondientes, estos principios son derivados o deducidos de manera principialista; por ejemplo, de la autonomía del individuo postulada *a priori* o de su sociabilidad también dada de modo apriorístico. En consecuencia, estos principios universalistas se hacen pasar como principios "eternos". En su nombre se declara el "fin de la historia", y leyes de la historia que determinan con necesidad este fin de la historia. El último caso de leyes históricas de este tipo, con su punto final en el fin de la historia, lo vivimos hoy con la celebración de la globalización del mundo por medio del mercado y de sus principios eternos.

Si hoy aparece en América Latina —como lo mostramos en referencia a los zapatistas— un proyecto de sociedad que no quiere fundamentar principios universalistas y eternos de la sociedad, se trata en general de algo nuevo en el contexto de los movimientos políticos existentes y no sólo de los movimientos de liberación. Una sociedad en la que quepan todos implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la que quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad.

Los principios universalistas de sociedad —mercado y propiedad privada o planificación y propiedad social— son sometidos a un criterio de validez. Eso implica que se les niega su validez universalista apriorística. Pero su validez no se les niega en términos apriorísticos tampoco. En vez de eso, se circunscribe un marco posible de validez. Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la cual quepan todos. Pierden su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Sin embargo, este tipo de exclusión está en la esencia de los principios universalistas de sociedad, siempre y cuando sean totalizados. Por tanto, únicamente pueden tener validez relativa.

Esta posición implica asimismo una nueva relación con la praxis política. Al no tener los zapatistas ningún proyecto positivo definitivo que pretenda imponer nuevos principios de sociedad, en nombre de cuya imposición podrían exigir el poder del gobierno, se entienden más bien como resistencia. El subcomandante Marcos ha declarado que los zapatistas no buscan la toma del poder, y hasta ahora su comportamiento hace creíble esta afirmación. Lo que sí reclaman es ser un poder de resistencia para obligar al gobierno a crear relaciones de producción tales, que permitan que

surja una sociedad en la que quepan todos. Eso implica la necesidad de relativizar cualquier principio de sociedad para que haya relaciones de producción suficientemente flexibles para el logro de esta meta.

De esta forma, los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de principios de sociedad que exigen validez universalista en nombre de principios generales. Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal. Pero de ninguna manera sostiene saber cuál es la forma en la que los seres humanos tienen que vivir y lo que es la "buena vida". Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es una buena vida, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cual la buena vida de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Por consiguiente, no se trata apenas de un criterio acerca de la validez de los principios pretendidamente universalistas de sociedad, sino también de un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas.

En este sentido, se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —esto es, de la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principialista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta.

Mirando el proyecto zapatista en América Latina, es seguro que se trata de algo nuevo. No obstante, como ocurre con toda novedad de este tipo, se encuentra arraigada en una larga tradición del pensamiento humano sobre la justicia y las orientaciones correspondientes de la acción.

Ya en la tradición judía antigua se puede descubrir un imperativo categórico de la acción concreta de este tipo. El "no matarás" es entendido en la tradición profética justamente de una manera que implica un "no debes buscar tu buena vida de un modo tal que le quite al otro sus posibilidades de vivir". De allí que la exclusión sea considerada un robo.

Un pensamiento parecido está presente en la tradición aristotélico-tomista del derecho natural. Encuentra su orientación en la máxima de que la buena vida de uno no debe hacer imposible la vida de otro.

Pero igualmente hay antecedentes importantes en el pensamiento de la modernidad. Partiendo de su crítica al socialismo soviético, Sartre llega a describir la sociedad libre como una

sociedad en la cual "la única imposibilidad es la imposibilidad de vivir" ³.

Sin embargo, también en los escritos del joven Marx encontramos esta forma del imperativo categórico de la acción concreta. Marx habla del "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" ⁴. El joven Marx no vincula todavía este imperativo categórico con ninguna deducción principialista de algunas así llamadas "relaciones socialistas de producción" que pretenden de nuevo un valor eterno, al igual que lo hacen las relaciones capitalistas de producción. En consecuencia, Marx define al comunismo como la "producción de la forma de cambio misma" (*Produktion der Verkehrsform selbst*), refiriéndose con la denominación "forma de cambio" a lo que más tarde llamará relaciones sociales de producción. Por ende, ve el problema en la flexibilización y relativización de las relaciones sociales de producción que se hacen pasar como principios de sociedad eternos y universalmente válidos.

Después, Marx se distancia de manera progresiva de éste su punto de partida, aunque nunca lo abandona por completo. Creo que eso tiene su razón en su idea de poder renunciar de forma definitiva a relaciones de producción institucionalizadas y a normas formales institucionalmente afirmadas. Precisamente esta idea, por inversión, lleva al intento de crear relaciones sociales de producción socialistas de validez eterna y deducidas de algunos principios de la sociedad. La razón se halla en la raíz anarquista de la visión de Marx. La reacción staliniana a este anarquismo lleva a la inversión de la posición de Marx mediante la constitución de "relaciones socialistas de producción".

Después de fracasar este intento de un socialismo basado en principios pretendidamente eternos y universalistamente válidos, es decir, después del fracaso de las sociedades del socialismo histórico, resulta comprensible que hoy aparezcan ideas de una nueva sociedad que conciben la mediación entre el imperativo categórico de la acción concreta con criterios universales y principios de sociedad de forma universalista. Esta mediación concibe la flexibilización de las relaciones sociales de producción

3. Sartre, J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 1963. "...la realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica *por intentar* de un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible". *Ibid.*, tomo II, pág. 512.

4. Marx, Karl: "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 230.

como condición de posibilidad de una sociedad en la que todos quepan.

2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización)

Si hablo aquí de totalización, no lo hago por razones arbitrarias. En realidad, hoy el sistema capitalista mundial se presenta a sí mismo como total. Henri Lepage, un periodista francés quien por mucho tiempo ha sido el propagandista principal del neoliberalismo en Francia, ya habló del "mercado total". Milton Friedman, uno de los creadores del neoliberalismo en EE. UU., habla en una entrevista con Guy Sorman del "capitalismo total"⁵. La palabra total se ha transformado en América Latina y en EE. UU. en una palabra dominante. Hasta la pasta dental Colgate se vende como "Colgate total". En Alemania, por su parte, ofrece el cepillo de dientes total. Las nuevas estrategias de producción y venta son llamadas "calidad total". Fujimori habla de la "pacificación total". Inclusive el Papa actual dice que quiere sacerdotes con "fe total". Y un zapatero remendón en San José ha tenido mucho éxito al llamar a su mísero negocio "zapatería total".

Este "capitalismo total" se hace presente como globalización y homogeneización del mundo, por tanto como totalización del mercado y de la privatización de las funciones públicas en nombre de la propiedad privada.

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago de Chile, me tocó viajar sentado al lado de un empresario chileno. En la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del ambiente, y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. El me contestó: "Todo eso es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado".

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo, y no solamente en referencia a América Latina. Estamos desatando un proceso de destrucción que subvierte

5. Sorman, Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman" (Salvar el capitalismo-El último combate de Milton Friedman), en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5 avril 1994, pág. B2.

los fundamentos de nuestra vida, sin embargo celebramos la eficiencia y la racionalidad con las cuales éste se lleva a cabo. El resultado es que ni siquiera entramos en una discusión acerca de las bases de esta eficiencia. Estamos en una competencia en la que cada uno está serruchando la rama sobre la que se halla sentado el otro. El más eficiente es quien queda de último, y cae de último al abismo. Aunque esté convencido de lo contrario, ha cortado precisamente la rama sobre la que él estaba sentado.

¿Es eficiente una eficiencia de este tipo? ¿Es racional esta racionalidad?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, pero los alrededores se ponen más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo cada vez mayor, si medimos esta productividad en relación al número efectivamente empleado de trabajadores. No obstante, si medimos este producto en relación al número de trabajadores disponibles, incluyendo en este número la población excluida, y si valoramos además los costos externos de las actividades empresariales, es posible que concluyamos que la productividad del trabajo está bajando a pesar de que midamos tasas positivas. Se trata de algo parecido a la situación de que el planeta se encuentra cada vez más sucio, mientras el interior de nuestras casas es cada vez más limpio: el conjunto de la suciedad crece. Lo que durante mucho tiempo ha sido un progreso técnico, y aún aparenta serlo, parece estar transformándose en un simple movimiento en el vacío. En nombre de la eficiencia y de la competencia compramos cada vez más barato, y no nos damos cuenta de que comprar barato puede ser la manera más cara de comprar. Para comprar barato, estamos realizando un barattillo de seres humanos y de la naturaleza. De esta modo incurrimos en costos, que superan de lejos todas las ganancias que hacemos al comprar más barato.

Este es el problema del cálculo medio-fin. La eficiencia llega a ser exclusivamente una relación de medios particulares con fines particulares. La pregunta acerca de si es racional cortar una rama se responde ahora apenas en referencia a si el serrucho está bien afilado, si se lo usa de una manera adecuada, si se serrucha en el lugar adecuado, etc. Si uno se encuentra sentado en la rama que está serruchando, no parece ser un problema ni de eficiencia ni de racionalidad económica. Esta pregunta es considerada un juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede juzgar. Esta actitud se transforma en una ética, si este cálculo de racionalidad se lleva a cabo como un cálculo formal errdinerero. Le corresponde entonces una ética funcional del mercado, que reduce la ética a exigencias meramente de procedimientos, como por ejemplo la garantía de la propiedad y la exigencia del cumplimiento de contratos. En relación a esta ética del mercado, la racionalidad

medio-fin se transforma nada más que en un rigorismo ético. Aquí, la racionalidad de la acción ya no tiene nada que ver con las consecuencias de la acción. Por eso Hayek, uno de los ideólogos más importantes del neoliberalismo actual, puede concebir la justicia en los siguientes términos: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta" ⁶.

Se pierde toda posibilidad de una ética de la responsabilidad y se funda una ética de la más pura irresponsabilidad justificada en nombre de la eficiencia.

De esta forma se hace visible el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. La misma racionalización se transforma en fuente de la irracionalidad. La empresa orientada por el cálculo de dinero y la ganancia racionaliza sus procedimientos, pero esta racionalización es el origen de un proceso irracional de destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Es como el siguiente cuento: una bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaban agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey, quien no había bebido. El pueblo sospechó de él, y lo buscó para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

Kindleberger, un economista de EE. UU. que ha investigado de manera exhaustiva los pánicos y colapsos de la bolsa financiera, resume adecuadamente el resultado al cual llegamos: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también" ⁷.

Esta racionalidad aparente de la locura atestigua la irracionalidad de lo racionalizado y descansa sobre efectos que son externos al cálculo de la empresa. Este cálculo formal-racional es ciego para las irracionalidades que produce. Las irracionalidades resultan efectos no-intencionales de las intenciones de racionalidad medio-fin de la empresa. Pero eso no vale apenas para la acción empresarial. Lo mismo vale para la teoría de la acción racional todavía dominante, como fue formulada en especial por Max Weber. Ella resulta tan ciega frente a estas irracionalidades de lo racionalizado, como lo es el cálculo empresarial. Si se está sentado sobre la rama que se está cortando, tampoco resulta relevante para esta teoría. La acción se considera racional, con independencia del hecho de si se está sentado sobre la rama o no. Distinguir los dos casos parece no ser un objeto posible para las ciencias empí-

6. Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56.

7. Kindleberger cita a un especulador de la bolsa quien dice: "When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure" (Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también). Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, págs. 134 y 33, 38 y 45.

ricas. Se pretende que se trata de un juicio de valor o de una ética de convicción irreconciliable con cualquier ética de la responsabilidad. No obstante, en realidad aparece un proceso de destrucción que se puede analizar de forma objetiva y científica, y que resulta ser el producto no-intencional de la acción formal-racional.

Pero esta teoría dominante de la acción racional es en realidad la manera adecuada de pensar referente al cálculo empresarial, siempre y cuando se lo quiera pensar como lo racional de por sí. En este caso ya no se puede fundamentar racionalmente una máxima como: "No se debe cortar la rama sobre la que uno se halla sentado". En realidad, Max Weber tampoco la puede fundamentar. Por fuerza la debe tratar al nivel de juicios de gusto, y en efecto así lo hace. Sin embargo, en consecuencia tampoco puede resolver la paradoja siguiente, que podríamos denominar la "paradoja del vividor": "La vida está tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo". Este vividor hace un cálculo medio-fin perfecto. No, obstante, sólo en la teoría de la acción racional de Weber se trata de una paradoja. Yendo más allá de esta teoría ya no es una paradoja, sino simplemente una absurdidad.

La totalización de la dominación del cálculo medio-fin y de la eficiencia y la competitividad correspondientes, lleva a la globalización del mundo en forma de un circuito formal medio-fin. Lo que desde un punto de vista es fin, desde otro es medio. La racionalización de los medios lleva a una racionalización formal-racional de los fines. Cuando este circuito es totalizado y globalizado, el ser humano y la naturaleza se transforman en simples apéndices de un movimiento sin ninguna finalidad. La irracionalidad de lo racionalizado los transforma en objetos de un proceso de destrucción. Este proceso de destrucción, sin embargo, se transforma en una fuerza compulsiva de los hechos⁸. Precisamente la persecución ciega de la eficiencia por medio del mecanismo de competencia crea esta fuerza compulsiva de los hechos, que absolutizan el proceso de destrucción.

3. Tercera tesis: la eficiencia que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción

El mecanismo de competencia resulta destructor por el hecho de que destruye los fundamentos de la vida en la tierra. Pero,

8. Parece que solamente el idioma alemán tiene una palabra aguda correspondiente: *Sachzwang*.

transformado en omnipotencia, se impone a todo el mundo. Ya nadie puede vivir sin integrarse en él y, por tanto, sin participar en la misma destrucción de estos fundamentos de la vida. En América Latina corre un dicho: "Es malo ser explotado por las multinacionales. Es peor, sin embargo, no ser explotado por ellas". La fuerza de trabajo transformada en mercancía ha llegado a ser una mercancía cada vez menos vendible, que ya no puede poner condiciones.

Ciertamente, hoy este mecanismo de competencia ha conseguido omnipotencia en nombre de la eficiencia. No desapareció la lucha de clases, sino que tiene un vencedor. Fue ganada desde arriba, como ya había ocurrido en las sociedades del socialismo histórico. Ha surgido un poder que no encuentra ninguna resistencia relevante.

Pero un poder que logra derrotar cualquier resistencia, cae en la impotencia de la omnipotencia. Corta la rama sobre la que todos se hallan sentados, y no tiene el poder de no hacerlo. Esta omnipotencia es la capacidad de poner el cálculo medio-fin por encima de cualquier racionalidad de reproducción de la vida humana. Ha aparecido un sistema que tiene esta capacidad. No obstante, no puede renunciar a ella. Está entregado sin remedio a su propia omnipotencia. Ya no puede dar ninguna dirección al proceso que está en curso. La clase dominante no domina, sino que deriva su poder de su sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Una revista alemana describe adecuadamente esta impotencia de la omnipotencia. Bajo el título: "El globo tiene que esperar" reseña:

Cuando Klaus Töpfer, entonces ministro del medio ambiente [de Alemania], propuso en el año 1990 un impuesto de energía en forma de un pago nacional sobre la producción de dióxido de carbono, se le contestó que una acción alemana sola dañaría a la economía nacional, porque daría ventajas competitivas a los competidores. Por eso Töpfer intentó imponer un impuesto general a la producción de CO₂ a nivel de la Unión Europea. Allí se le presentó el mismo argumento: si la Unión Europea ponía un impuesto a la energía, entonces resultarían ventajas competitivas para EE. UU. y Japón. Estos, por su parte, solamente querrían participar si también los países asiáticos de desarrollo medio aceptaban la medida. Lo que resultó fue lo que siempre resulta cuando todos tienen que participar: nada⁹.

9. *Wochenpost*, 5. I. 1995, pág. 4.

De esta manera aparece ese Parque Jurásico cuyos dinosaurios se llaman Mercedes, Shell, IBM y Toyota. No se han quedado en el parque, sino que están demoliendo bajo sus enormes patas el mundo entero, los seres humanos y toda la naturaleza. Estos dinosaurios no se pueden limitar precisamente por el hecho de que tienen el poder absoluto sobre la tierra. Se encuentran presos por las fuerzas compulsivas de los hechos que ellos mismos han creado. Y no hay ningún último helicóptero en el que los buenos que restan puedan escapar.

La omnipotencia del poder se condensa en una vacía carrera de poder que todo lo destruye. El toyotismo que hoy se impone, es exactamente eso. Funciona como una bicicleta de gimnasia, la cual anda a altas velocidades sin moverse siquiera. Son un medio perfecto para el aprendizaje de la paranoia del movimiento vacío, tal como lo es todo *Fitness-Center*. Se aprende a entrar en aquella racionalidad que ya hemos citado: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también".

Kindleberger resume de modo magistral la lógica del suicidio que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos en función de una competencia totalizada. Se trata de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totalizada, que se encuentra en este movimiento vacío: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen" ¹⁰.

Ahora bien, si ayuda a que todos se arruinen, ayuda también a arruinarse a sí mismo. Si destruye a todos, se destruye a sí mismo también. Esta es la lógica del suicidio colectivo implicada en la totalización de la competitividad. El asesinato llega a ser un suicidio.

Estamos ante una lógica del suicidio colectivo, que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, como lógica del suicidio colectivo no es exclusivamente el resultado ni del progreso técnico ni de la modernidad capitalista. Pertenece más bien al imaginario de la humanidad. En la cultura alemana, este imaginario se encuentra desarrollado en una de las primeras obras de la literatura. El canto de los Nibelungos canta de su viaje hacia la muerte, que debe su vuelo al heroísmo del suicidio colectivo.

10. "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all". *Op. cit.*, págs. 178s. Sin embargo, se asusta por las consecuencias y las reduce a casos singulares: "...I conclude that despite the general usefulness of the assumption of rationality, markets can on occasions... act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally" (Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente... actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe de forma racional). *Ibid.*, pág. 45.

Todos estamos hoy involucrados en un mortal viaje de este tipo. Lo nuevo de la modernidad es que ahora existen fuerzas compulsivas de los hechos que nos imponen este viaje mortal. Sobre esto dijo Walter Benjamin:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Tal vez las revoluciones son el esfuerzo de la humanidad que viaja en este tren, de activar el freno de emergencia ¹¹.

Si queremos detener este viaje mortal, tenemos que hablar sobre las fuerzas compulsivas de los hechos. Se trata entonces de la pregunta acerca de cómo liberarnos de estas fuerzas compulsivas y de saber hasta qué grado eso será posible. Porque la irracionalidad de lo racionalizado resulta de estas fuerzas compulsivas. No obstante, la pregunta no se puede reducir a algún problema de "teología", "filosofía" o "moral". Estamos ante una pregunta que hay que hacer igualmente a las ciencias empíricas, las cuales hoy evaden, casi sin excepción, este problema de relevancia decisiva para estas ciencias.

Precisamente este rechazo conduce a la utopización de las ciencias empíricas en nombre del mercado total. En nombre de la racionalización se promete la realización de todos los contenidos utópicos. Como garantía para esa realización se exige la renuncia a cualquier crítica a la irracionalidad de lo racionalizado. De esta manera, la racionalización promete cielos que esconden los infiernos producidos por la irracionalidad de lo racionalizado. Como ahora se dice: *All West is Wild West* (Todo el oeste es oeste salvaje).

Esa es, en su forma actual, la "esclavitud sin dueño" de la que habla Max Weber.

4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser mediante una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan

Se trata de encontrar una respuesta racional a la irracionalidad de lo racionalizado. Sin embargo, los argumentos de la racionalidad

11. Benjamin, Walter: "Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte" (Anotaciones y trabajos preparativos para las tesis: Sobre el concepto de la historia), en *Gesammelte Schriften* (Escritos coleccionados) (Tiedemann, R.-Schweppenhäuser, H., eds.). Frankfurt, 1974, Bd. 1, 3, pág. 1232.

medio-fin no pueden transmitir la racionalidad necesaria para esta respuesta. Se trata precisamente de intervenir en el Parque Jurásico surgido a partir de esta racionalidad, para que no sea cortada la rama sobre la que estamos todos sentados. Pero esta respuesta no puede ser únicamente teórica. Tiene que ser a la vez una respuesta de acción solidaria para poder disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos. Sólo que la raíz de la acción solidaria es la resistencia frente a los efectos destructores que estas fuerzas desatan.

Por esta razón, el adversario de esta argumentación racional no puede ser el escéptico, sino sólo el suicida. No obstante, con el suicida exitoso ya no se puede argumentar. Está muerto. El suicida que aún no ha realizado su suicidio, en cambio, puede argumentar como cínico del circuito medio-fin y de las fuerzas compulsivas producidas por él. Como cínico niega la irracionalidad de lo racionalizado. Esta negación es la condición para poder seguir con el proceso de destrucción. El afirma el suicidio colectivo de la humanidad, pero cree que como individuo puede escapar a sus consecuencias, por lo menos el tiempo que siga viviendo. Posiblemente este cálculo sea incluso correcto, al menos en el grado en el que el cínico se concibe a sí mismo como individuo aislado. Este cínico es un individuo narcisista. El problema es argumentar con él ¹².

El argumento podría ser que el asesinato es suicidio. Sin embargo, éste no es un argumento frente a aquél que está dispuesto o decidido al suicidio. Por eso, en última instancia se trata de la opción de no cometer el suicidio. Pero no se trata de una opción ética. La opción de no cometer suicidio fundamenta más bien toda ética posible ¹³. De allí que esta opción tampoco se siga de un juicio de valor. Ella es la condición de posibilidad de todos los juicios de valor. La opción de no cometer suicidio circunscribe el marco de variación de todas las éticas y de todos los juicios de

12. Los *comics* japoneses reflejan en forma extrema este tipo de narcisismo. Ver Otomo, Katsuhiro: *Akira. Comic Art. Mash-Room and Kodansha*. Tokio, 1984. Se trata de un mundo dominado por la paranoia de la omnipotencia de un narcisismo total. Todo el cuento presenta a niños con cara de viejos. Akira es el omnipotente, cuyo poder se muestra por el hecho de que por un puro acto de voluntad logra destruir Tokio entero. Se transforma en un Mesías, que es el "iluminado", que no promete ningún reino mesiánico. Es el "iluminado" porque nadie tiene un poder igual a él. Otros buscan derrotarlo, pero desean su derrota para asumir su lugar. No existen solidaridades. Por ende, todos se desvanecen en la destrucción mutua.

13. Albert Camus consideraba esta pregunta como la primera de todas las filosofías: "¿Me suicido frente al mundo o me dejo vivir, y en el caso de sí, por qué?". Camus, Albert: *El mito de Sísifo*.

valor posibles, y por eso mismo no es una opción ética ni un juicio de valor ¹⁴.

Luego, para aquél que afirma el suicidio como posibilidad, todo es lícito. Si Dostoyevsky dice que para aquél que no cree en Dios todo es lícito, afirma algo que no es cierto en esta forma. El fundamentalismo cristiano, por ejemplo, como ha surgido en EE. UU. y como es anunciado hoy en todo el mundo, contiene una imagen de Dios que promueve y propaga precisamente nuestro actual viaje mortal de los Nibelungos, y la presenta como apocalipsis. Se trata de un dios-ídolo en cuyo nombre todo es lícito, inclusive el suicidio colectivo de la humanidad ¹⁵.

Se cree en Dios, no obstante en nombre de esta fe todo es lícito. Pero un Dios de la vida que no es ídolo, puede ser pensado y creído solamente como superación de esta mística del suicidio colectivo, que también procede en nombre de Dios.

Con esto volvemos a lo que dijimos al comienzo. El problema únicamente tiene solución en una sociedad en la que quepan todos. Eso incluye la naturaleza, porque sólo hay lugar para esta sociedad si existe una naturaleza que le dé lugar. Sin embargo la racionalidad del cálculo medio-fin no puede crear las condiciones

14. Por eso vale que para aquél que sostiene el suicidio como posibilidad, todo está permitido. El mismo Wittgenstein en su *Diario*, da una respuesta parecida: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!". *Diario*, 10. I. 1917.

15. Uno de los fundamentalistas más conocido de EE. UU., Hal Lindsey, afirma frente a la posibilidad de la guerra atómica: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica], 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". *La agonía del grau planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (edición original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970). Para Lindsey no hay nada de inquietante, porque ahora viene la "restauración del paraíso", *ibid.*, pág. 233.

Novak, un teólogo de EE. UU., director del Departamento de Teología del American Enterprise Institute, el *Thing Tank* de las multinacionales en ese país, afirma: "La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el del Gólgota: que así sea". *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, pág. 75 (edición original: *The spirit of democratic capitalism*. New York, An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, 1982).

correspondientes. Una solución sólo puede darse como respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es el resultado del cálculo medio-fin y de su totalización. Por eso, la racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado solamente puede ser la racionalidad de la vida de todos, que sólo se puede fundar en la solidariedad de todos los seres humanos.

En este sentido, la solidariedad es el medio para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos. Esas fuerzas, que nos imponen hoy un proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza, no son leyes naturales invariables. Surgen de la acción humana como sus efectos no-intencionales, por tanto fuera del alcance y el discernimiento de los actores, en cuanto éstos someten su acción exclusivamente a un cálculo medio-fin. Actúan a su espalda. Cuanto más la acción se somete a una totalización de la acción medio-fin, al orientarse cada vez más de forma exclusiva por la competitividad, tanto más nos dominan estas fuerzas compulsivas de los hechos, que tienen de modo irremediable como su resultado el proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Estas fuerzas compulsivas de los hechos son un indicador de la ausencia de solidariedad. Cuanto más se hace imposible una acción solidaria, tanto más se imponen ellas. Por eso, la omnipotencia de aquéllos que tienen el poder para imposibilitar cualquier acción solidaria, se transforma en la impotencia de la omnipotencia. Tienen que someterse sin condiciones a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Pero estas fuerzas no son necesidades a las que no queda más que someterse. Donde estas fuerzas compulsivas —aparentes o reales— aparecen, tiene que preguntarse por las condiciones de su disolución y por la manera de satisfacerlas. Si se hace esta pregunta se constatará, normalmente, que las condiciones de su disolución están conectadas con la promoción de estructuras solidarias de la acción.

La solidariedad es la condición de la disolución de estas fuerzas compulsivas, no obstante su surgimiento presupone la resistencia en contra de medidas legitimadas en nombre de estas fuerzas compulsivas. Pero la resistencia en contra de estas fuerzas compulsivas no es el resultado de una falta de realismo, sino la única expresión posible para enfrentarse a la irracionalidad de lo racionalizado. El sometimiento incondicional a estas fuerzas compulsivas, y por tanto a la irracionalidad de lo racionalizado, no es ningún realismo, sino la renuncia al realismo; eso demuestra su íntima conexión con la aceptación del suicidio colectivo de la humanidad. La pretendida ausencia de utopías en nuestro mundo no es otra cosa que la celebración de este sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos. En cambio, el sentido de la resistencia reside en su capacidad de constituir estructuras

solidarias de la acción que puedan intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin para someterlo a las necesidades de la reproducción de la vida humana, que siempre incluye como su condición de posibilidad la vida de la naturaleza.

Crear una sociedad en la que todos quepan presupone, por consiguiente, disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos que terminan por imponen una sociedad en la que nadie cabe. Como la sociedad de la totalización de las fuerzas compulsivas de los hechos descansa sobre la ética del mercado —garantía de la propiedad y cumplimiento de contratos—, la disolución de estas fuerzas descansa sobre una ética de la solidaridad. Una sociedad en la cual todos quepan solamente puede aparecer si entre estos polos resulta una mediación tal que la ética del mercado sea subordinada a la ética de la solidaridad. La solidaridad se ha transformado en condición de posibilidad de la sobrevivencia humana, y por ello también en condición de posibilidad de la acción racional.

También la historia de la rebelión zapatista de Chiapas en México hace aparecer este problema. El ingreso de México a la zona de libre cambio norteamericana (NAFTA) fue justificado en nombre de las fuerzas compulsivas de los hechos. De aquí se siguió la totalización del mercado dentro de México. La rebelión de los zapatistas busca la disolución de estas fuerzas compulsivas.

Incluso en el caso extremo en el que no aparece ninguna alternativa todavía viable, eso no es ninguna razón para entonar el himno del suicidio colectivo de la humanidad. Tenemos que resistir asimismo aun cuando no haya una solución ya visible en el horizonte. Nunca es imposible no hacer algo. Y es mejor hacer algo que no hacer nada.

Cuarta Parte
Economía y teología

Capítulo I

Economía y teología: las leyes del mercado y la fe

1. Cristianismo, judaísmo y liberación

En la tradición de la ortodoxia cristiana, la relación entre el cristianismo y el judaísmo ha sido vista desde el ángulo de la relación entre la economía y la teología, o entre el significado del mundo concreto y corporal de la satisfacción de necesidades y el mundo de Dios, como la teología lo describe. Por lo menos desde la Edad Media, la teología ortodoxa ha visto el conflicto del cristianismo con el judaísmo en esta perspectiva. Por eso, el judaísmo y la liberación han sido vistos como íntimamente conectados. La ortodoxia cristiana, por tanto, persiguió a la liberación junto con el judaísmo, identificándolos.

Desde muy temprano, la ortodoxia cristiana denunció el mundo de la satisfacción de las necesidades como "materialista" y "judío". Por ende, se confronta un mundo cristiano espiritualista e idealista con otro materialista y judío. Todo movimiento social que reivindica derechos económicos frente a la dominación existente es visto, pues, como un materialismo judío que se halla en una

posición de levantamiento contra el propio Dios. Es considerado como Anti-Cristo y como la bestia del apocalipsis.

En esa tradición de la ortodoxia cristiana se desarrolla esta actitud frente al judaísmo, que lo instrumentaliza contra los movimientos de liberación de cualquier índole. Ella es la verdadera raíz del antisemitismo cristiano, que se seculariza en el siglo XIX sin cambiar mayormente su significado. La denuncia de la "usura judía" es un subproducto de esa línea fundamental del antisemitismo cristiano.

Es cierto que aquí se trata de un punto de vista de la ortodoxia cristiana que quizá no acierta en su visión del judaísmo. Pero históricamente ha sido decisivo que esta visión del judaísmo haya surgido, por su impacto sobre los pueblos cristianos. Es de importancia secundaria saber si, en efecto, la tradición judía corresponde a la imagen que la ortodoxia cristiana crea de ella. Esta imagen surge a partir de los mitos judíos del éxodo y de la esperanza mesiánica, que son esperanzas referentes a la vida concreta y terrestre del pueblo judío. Los movimientos de liberación entre los pueblos cristianos siempre se inspiraron en esas esperanzas, y las interpretaron en su sentido concreto y terrestre. Por consiguiente, la ortodoxia cristiana vinculada a la dominación imperial los denunció como materialistas y judíos a la vez, elaborando de este modo su respectiva imagen del judaísmo.

Esa visión es ya crucial en las guerras campesinas de la Europa Central del siglo XVI, y es compartida por todas las denominaciones cristianas establecidas en ese tiempo. Para citar solamente la posición de Calvino:

Y puesto que *es una locura judaica buscar y encerrar el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo*, nosotros, pensando más bien —como la Escritura manifiestamente enseña— que el fruto que hemos de recibir de la gracia de Dios es espiritual, tenemos mucho cuidado de mantener dentro de sus límites esta libertad que nos es prometida y ofrecida en Cristo. Porque ¿con qué fin el Apóstol mismo nos manda que estemos firmes y no permanezcamos sujetos al yugo de la esclavitud (Gál. 1, 4); y en otro lugar enseña a los siervos que no se acongojen por su estado, porque la libertad espiritual se compagina muy bien con la servidumbre social (1 Cor. 7, 21)?¹

A los campesinos levantados ya los llama "*espíritus utópicos, que no buscan sino una licencia desenfrenada...*"².

1. Calvino, Juan: *Institución de la religión cristiana* (según la edición de Cipriano de Valera de 1597, que traduce la edición de 1559). Rijswijk, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967, libro cuarto, capítulo XX, tomo II, pág. 1168. En este mismo sentido, Luther, Martin: *On the Jews and Their Lies* (1543).

2. *Op. cit.*, pág. 1169.

Vincula esta “locura judaica” que encierra “el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo”, con los “espíritus utópicos” de los campesinos levantados que “no buscan sino una licencia desenfrenada”. El levantamiento campesino en favor de la redistribución de las tierras y la liberación de la servidumbre es considerada una locura judía, en consecuencia, una participación en lo que se consideraba el pecado judío. Luego: ubicar el reino de Dios en esta tierra, es considerado un levantamiento contra Dios y un pecado judío a la vez. Ambos se identifican. La relación entre el cristianismo y el judaísmo se ubica en el plano de la relación economía y teología.

Esta misma vinculación se sigue estableciendo hoy. Veamos un texto del cardenal Höffner sobre el marxismo, que de hecho se refiere a cualquier movimiento de liberación:

La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlo a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [*Nachäffung*: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio ³.

Se da la misma combinación. La liberación concreta en el mundo de la satisfacción de las necesidades es identificada con la esperanza mesiánica judía. Mantener ésta, sin embargo, es denunciado como una obra del Anti-Cristo y como participar en lo que se considera el pecado judío. Al ser este pecado judío, en la visión de la ortodoxia, la crucifixión de Jesús, se la denuncia como participación en la crucifixión de Jesús. La liberación es denunciada entonces como crucifixión de Jesús, como asesinato de Dios. De nuevo, la clave es la relación entre la economía y la teología, el mundo de la satisfacción de las necesidades y el reino de Dios.

A partir de esta situación, no nos sorprende que la ortodoxia cristiana se refiera hoy a la teología de la liberación en los mismos términos en los que desde la Edad Media se enfrenta a los movimientos de liberación. También a la teología de la liberación la enfrenta como judía, como participación en ese pecado que suele llamar el pecado judío ⁴.

3. Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer, 1975, págs. 171s (traducción nuestra).

4. León Klenicki, por el contrario, denuncia a la teología de la liberación como antisemita. Es muy difícil entender por qué. No da ningún argumento. Ver Klenicki,

Por esta razón es necesario, discutir la relación economía y teología, si se quiere entender la relación entre el cristianismo y el judaísmo con sus vicisitudes históricas.

2. Teología y deuda

A primera vista, la vinculación estrecha entre la economía y la teología parece ser algo extraño, y muchas veces sorprende. Parece ser algo así como deporte y teología, o fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda de que exista alguna vinculación. Pero, ¿por qué elaborarla?

Ahora bien, para ver la vinculación que en efecto se establece entre ambas, podemos dar ejemplos sorprendentes. Cuando al

León: "La teología de la liberación: una exploración judía latinoamericana", en *Tierra Nueva* (CEDIAL, Bogotá) No. 48 (Enero 1984), págs. 79-88. Eso le gustó tanto al CELAM, que lo reeditó en su *Boletín* No. 185 (Noviembre-diciembre, 1983), págs. 19-27.

Esta inversión, por la que se denuncia ahora a los movimientos de liberación como anti-semitas, proviene de Norman Cohn. Por un lado, él ubica al nazismo de forma acertada en la línea del antimaterialismo de la ortodoxia cristiana, aunque sea en forma secularizada: "El sentirse portador de una misión divina, paladín en el descomunal combate de la 'espiritualidad alemana' contra las fuerzas tenebrosas del 'materialismo judío', era una experiencia de lo más agradable, dado especialmente que no comportaba responsabilidades políticas de ningún género". Cohn, Norman: *El mito de la conspiración judía mundial*. Madrid, Alianza, 1983, pág. 193 (en inglés: *Warrant for Genocide. The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, 1969). Ver también: Cohn, Norman: *The pursuit of the Millenium*. New York, Harpar, 1961; También: Cohn, Norman: *Europe's Inner Demons*, 1975. No obstante, no analiza de ninguna manera esta pista. En vez de eso, identifica sin mas la apocalíptica de los nazis con la de los movimientos de liberación, para denunciar al antisemitismo como un producto del apocalipsis de por sí. Al aparecer, cualquier movimiento de liberación puede ahora de forma automática ser acusado de antisemitismo. Sin embargo, desde el siglo XVI, a más tardar, hay una apocalíptica de los sectores dominantes que denuncia a esos movimientos como Anti-Cristo, en tanto que ellos desarrollan una apocalíptica contraria según la cual el Anti-Cristo es má bien la dominación. Pero sólo el apocalipsis de la dominación puede usar con eficiencia el argumento del anti-semitismo, dado que puede denunciar su Anti-Cristo —que es el movimiento de liberación— como "materialismo judío". En la línea de este apocalipsis contrario al "materialismo judío" está tanto la ortodoxia cristiana de la Edad Media, como la de los reformadores, sea Lutero o sea Calvino. Este mismo apocalipsis lo retoma el nazismo en su tiempo, y el fundamentalismo estadounidense hoy. En esta visión el antisemitismo se dirige contra los movimientos de liberación, denunciados como "pecado judío", "materialismo judío" y "crucificadores de Cristo". Al confundir este hecho, Cohn no analiza la tradición de la ortodoxia cristiana y vincula sin ningún derecho el nazismo con el apocalipsis de los campesinos levantados del siglo XVI. Al ser ellos precursores de los actuales movimientos socialistas se construye algo así como un "materialismo antisemita", que denuncia ahora como "antisemitas" a los mismos movimientos que antes habían sido denunciados como "materialismo judío". El resultado es que los movimientos de liberación parecen ser el origen de los crímenes del nazismo.

final de la década de los sesenta empieza a notarse en el mundo occidental el peso creciente de la deuda externa del Tercer Mundo, y de América Latina como parte de éste, acontece un fenómeno teológico extraño. En todas las iglesias cristianas del continente, incluyendo tanto la católica como las protestantes, con muy pocas excepciones, se decreta un cambio de la traducción de uno de los textos fundamentales del cristianismo: el Padre Nuestro⁵. En una de sus oraciones se decía: "Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Ahora se cambia por: "perdónanos nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". La nueva traducción tiene consecuencias obvias para la relación entre la economía y la teología, que en este caso son mediatizadas por una norma ética que pide el perdón de las deudas. Sin embargo, esta oración del Padre Nuestro no se limita a ser una ética. Describe en términos de una deuda la relación con Dios, el Padre. El ser humano es visto como deudor frente a Dios, por tanto, él tiene una deuda con Dios. En este sentido, pide: perdónanos nuestras deudas.

Pero, por otro lado, hay deudas entre los seres humanos: un ser humano tiene deudas con otro. Nosotros tenemos deudas con alguien, y otros pueden tenerlas con nosotros. Estas deudas son justas en términos de las relaciones de mercado en las cuales han aparecido.

Pero, en el Padre Nuestro el ser humano no ofrece a Dios pagar las deudas que tiene con Él, ni las deudas que ha contraído con los otros seres humanos. Al contrario, le pide a Dios que le perdone las deudas, sin pagarlas, y a cambio le ofrece perdonar también las deudas que otros seres humanos tienen con él, sin que se las paguen. No se paga ninguna deuda, sino que se establece una correspondencia. No se puede pedir el perdón de las deudas con Dios, a no ser que se ofrezca el perdón de las deudas que otros tienen con uno. Por otro lado, no se puede ofrecer a Dios pagarle las deudas, porque no hay ningún medio con el cual pagarle. Por consiguiente, no se puede cobrar justamente las deudas de otros, aunque hallan sido contraídas en la justicia del mercado.

De hecho, el texto del Padre Nuestro no se refiere a cualquier deuda, sino a las deudas impagables. Eso se deriva del hecho de que en el tiempo en el cual fue pronunciado, no había otros tipos de deudas. La deuda era típicamente impagable, o tenía la tendencia a serlo. Este es un caso en el que la teología expresa en términos económicos el misterio central de la santificación y de la redención. Usa los términos económicos, pero a la vez expresa

5. Ver Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. San José, DEI, 1989 (2a. ed.) , capítulo VII, pág. 61.

una crítica evidente de un hecho económico: el de la justicia del mercado.

Tomemos la reformulación de la traducción. En este caso el movimiento es al revés. Ahora se reza: perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden. Ya no se ofrece el perdón de las deudas, sino apenas de las ofensas. Las deudas son algo que, en términos legales, es legítimo. Las deudas son un fenómeno legal. Las ofensas, en cambio, no. Las ofensas son la transgresión de una norma. Si ofrecemos perdonar las ofensas de otros, confirmamos las normas que han sido transgredidas. No deben ser transgredidas, no obstante otros las transgredieron. Establecemos la justicia de las leyes. En tanto que al ofrecer el perdón de las deudas, establecemos la injusticia de una ley válida que obliga al pago de una deuda, aunque sea impagable. Así pues, con la nueva traducción una determinada economía se ha impuesto a la teología. Una economía que pronuncia las leyes del mercado como justicia se ha impuesto a la teología, y la ha puesto a sus órdenes.

No se trata aquí de denunciar una conspiración o de buscar culpables. Se trata de darnos cuenta de que de la economía provienen exigencias que solicitan concesiones a la teología hasta en sus más íntimos contenidos de fe, como son la santificación del ser humano y la redención por Dios. Por otro lado, la teología, al determinar sus contenidos, enjuicia a la economía, sea crítica o apologeticamente. Por eso la traducción del Padre Nuestro no se puede hacer sin tomar posición frente a la economía. Necesariamente se toma posición en uno u otro sentido.

Quiero dar ahora otro ejemplo que no es de hoy, sino de los inicios de la sociedad burguesa. Esta no surge, como se dice tantas veces, en el siglo XVI, sino a partir del siglo XI. Me refiero a la teología de Anselmo de Canterbury. Aquí aparece un Dios que corresponde a la nueva traducción del Padre Nuestro, introducida en nuestros días. Es un Dios al cual ya no se le puede rezar: perdónanos nuestras deudas.

Anselmo también plantea la relación del ser humano con Dios en términos de una deuda impagable. El ser humano es incapaz de pagar pues no tiene ningún medio de pago. Sin embargo, Anselmo concibe la justicia de Dios en contradicción con el perdón de la deuda. Perdonar la deuda sería una falta de justicia de Dios. El Dios de Anselmo no puede perdonar la deuda, y no la perdona. El exige el pago, y la justicia es cobrar la deuda, aunque sea impagable. En consecuencia, si el ser humano no la paga, toda la eternidad sufrirá en el infierno el hecho de que la tiene que pagar. Ya no cabe la oración del Padre Nuestro: perdónanos nuestras deudas. Pedir el perdón de la deuda sería una ofensa a Dios. El, en su justicia, no la puede perdonar. Se le puede pedir que perdone

las ofensas, pero jamás la deuda. Dios es justo. Luego, Anselmo define al ser humano justo no como lo hiciera el Padre Nuestro en su antigua traducción. Podríamos decir que allí el ser humano justo es aquél que perdona las deudas impagables. Anselmo dice ahora: el ser humano justo es aquél que paga todas sus cuentas, todas sus deudas ⁶.

Por tanto, la redención para Anselmo no es un perdón mutuo de las deudas, sino un cobro mutuo de ellas. Sin embargo, al no poder pagar el ser humano su deuda, Dios —eso es ahora el amor de Dios— le da acceso al único medio de pago que se puede imaginar. En vez de perdonar la deuda, Dios sacrifica a su Hijo para que su sangre sirva como medio de pago del ser humano, de modo que éste pueda cumplir con su obligación de pagar la deuda. Por ende, el ser humano paga con la sangre de Cristo, y así la justicia está salvada.

6. Anselmo no cita la segunda parte de la oración del Padre Nuestro referida a la deuda. Más bien la rechaza cuando dice: "no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual". Eso precisamente hace el Padre Nuestro. Anselmo no lo puede aceptar. Expresa en cambio de Dios: "¿Y que cosa más justa que perdone toda deuda aquél a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!" (*Obras completas de San Anselmo*. Madrid, BAC, 1952, I, pág. 887); Dios perdona las deudas, si el ser humano le paga. La relación con otros seres humanos ya no importa. Se establece una relación del ser humano-individuo con Dios, que ya no pasa por la relación con los otros seres humanos. En el Padre Nuestro, Dios perdona los pecados si el ser humano libera a los otros seres humanos, es decir, si perdona las deudas que otros seres humanos tienen con El. Esta relación ya no existe, sino que el ser humano tiene una relación directa y primaria con Dios, de la cual se deriva la relación con los otros. En este sentido, dice Anselmo de Cristo: "¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual El no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les de aquello de que carecen a causa de sus culpas?" (I, pág. 885) Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es el individuo que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, por el contrario, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y es sustituida por el individuo. Eso abre el camino del cristianismo al poder y sella una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria.

Otro tanto hace Bernardo de Claraval, quien introduce ya la traducción falsificada del Padre Nuestro que hoy se ha impuesto a toda la cristiandad. Dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: 'Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores'" (*Obras completas de San Bernardo*. Madrid, BAC, 1983, 2 tomos. I, pág. 407). No puede cambiar, como se ha hecho hoy, la traducción misma, por cuanto él escribe en latín y usa la traducción intocable de la *Vulgata*. No obstante, ganas no le faltan. Por consiguiente, insinúa al menos que el contenido es otro de lo que la letra dice: "Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados". Lo que molesta es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonan.

Con Anselmo aparece un tipo de justicia que ya no tiene nada que ver con la justicia de la Biblia. Es una justicia del pago de lo que se debe, una justicia del cumplimiento de normas, una justicia que mata a su propio hijo para lograr el cobro de las deudas y el cumplimiento de las normas. Aparece un Dios horrendo, al cual el pobre ya no puede recurrir. Es un Dios que habla el lenguaje del Fondo Monetario Internacional (FMI). Si el pobre no puede pagar una deuda, este Dios le dirá:

Yo hasta sacrifiqué a mi propio Hijo para el cobro de una deuda impagable, ¿y tú no quieres siquiera sufrir? ¡Anda donde mi Hijo para que te dé fuerza para aguantar!

Este Dios no está del lado del pobre, sino del lado de aquél que lo expolia.

De nuevo hallamos una íntima vinculación entre economía y teología. Una relación económica —la del pago de la deuda— define ahora el interior de la Trinidad y su relación con los seres humanos, que se vincula con el pago de la deuda impagable. Pero una vez arraigada en el corazón de la religiosidad, esta relación económica baja a la tierra y transforma la Edad Media en una época de tránsito hacia la sociedad burguesa. Este corazón de la religiosidad es ahora el cumplimiento de contratos como principio de toda justicia.

Este Dios del cumplimiento de contratos es un Dios desolador. Toda la Edad Media atestigua el horror que produce. Es un Dios usurero que provoca rechazo, pero al cual nadie logra escapar. Todos se le someten, intentando cumplir con normas más allá de toda posibilidad. Por tanto, el ser humano se siente intrínsecamente malo, un pecador sin ninguna dignidad, pues no puede cumplir con las normas que ese Dios le impone como deudas que jamás pueden ser perdonadas. Al final de este proceso, en el siglo XV, Tomás Kempis dirá:

Una vez llegado al punto de encontrar dulce y agradable el sufrimiento por Cristo, cree que estás bien y que has encontrado el paraíso en la tierra ⁷.

Es cierto que ya antes de Anselmo, la muerte y la sangre de Cristo eran interpretadas como el pago de un precio. Sin embargo se trataba del pago de un rescate, y se lo pagaba al demonio. El que cobraba una deuda impagable, antes de Anselmo, era el demonio. Como esa deuda era ilegítima, se la llamaba un rescate.

7. Kempis, Thomas: *Imitatio Christi III*, cap.12, 11.

El rescate también hay que pagarlo, sólo que quien lo cobra es un criminal. Anselmo pone a Dios en el lugar del demonio.

Se puede entender que el problema mencionado del Padre Nuestro, empieza ya con Anselmo. La reformulación no es un resultado coyuntural, un simple favor al FMI. Es el producto de un desarrollo teológico de casi mil años. El propio Anselmo vislumbra ese problema, y lo trata de esquivar por medio de un artificio interpretativo. Dice: Dios no puede perdonar la deuda. No obstante, pagada la deuda puede perdonar al ser humano el hecho de haberse resentido del pago, el haber murmurado, el haber protestado. Dios puede perdonar nuestras ofensas, aunque no nuestras deudas. Pero a condición de que el ser humano se arrepienta de esas protestas. Desde Anselmo en adelante tenemos estas interpretaciones. Al igual que en Anselmo, aparecen en Bernardo de Claraval, así como en Tomás Kempis. Sin embargo, apenas en nuestro siglo se cambia por fin el texto, cosa a la que en siglos anteriores no se atrevieron. El texto original del Padre Nuestro es demasiado unívoco como para permitir alguna duda sobre su significado literal.

3. Leyes del mercado y ley de la historia

Luego, no puede haber duda de que existe una relación muy íntima entre la economía y la teología. Ahora bien, esa relación no se restringe al pago de la deuda. Se va ampliando cada vez más, hasta que llega al cumplimiento de los contratos, siendo éstas las normas que el ser humano tiene que cumplir para alabar a Dios. Lo que Anselmo pone en el interior de la propia Trinidad, en el transcurso de la Edad Media baja a la tierra y pasa a formar el corazón de la sociedad burguesa. El núcleo teológico de Anselmo se transforma en el núcleo de las relaciones burguesas de producción. Estas giran alrededor del cumplimiento de los contratos, siendo lo contratado la base de todas las obligaciones humanas. La propia ética aparece ahora como una ética del cumplimiento de los contratos. El Dios de Anselmo se revela como el propietario privado, transformado en Dios. La sociedad burguesa formula su justicia, del mismo en que Anselmo la había formulado en la relación entre el ser humano y Dios: la justicia es pagar lo que se debe. Y lo que se debe es lo que se ha estipulado en los contratos concertados entre los diversos participantes en el mercado. Esta idea de la justicia se transforma en una relación humana efectiva, en el contenido único de su ética. La ética se restringe ahora —lógicamente— a la ética del mercado.

Ese cambio ocurre entre el siglo XVI y el XVIII. Se establece la ley del mercado como una ley absoluta que es la presencia de la

justicia, y que jamás puede ser violada en nombre de la justicia. Es una ley de Dios, una ley que el Creador ha puesto en la naturaleza y que exige el cumplimiento sin excepciones, ciego y sin rodeos. En la mano del individuo burgués esta ley es tan inquebrantable, como lo es la ley de la justicia en la mano del Dios de Anselmo. No es tampoco una ley del Sinaí, pronunciada por Dios desde lo alto de la montaña. Es una ley que habla en el interior de las relaciones sociales y del alma misma, así como en Anselmo es una ley en el interior de las personas de la Trinidad y de su relación con los seres humanos.

Pero por ser una ley derivada de las propias relaciones interhumanas, ella constituye ahora individuos que no la acatan simplemente por cumplir la voluntad de Dios. La ley burguesa busca su sentido en sus propios fines, al igual que la ley del Dios de Anselmo tiene su sentido en los fines de Dios mismo, no en una legalidad a la cual Dios esté sometido. No es Dios quien cumple alguna idea de justicia, sino que la justicia de Dios es el mismo en sus relaciones interiores a la Trinidad y con los seres humanos. Los fines de Dios están en esta relación y su perfeccionamiento frente al pecado del ser humano. Lo mismo ocurre ahora con la justicia burguesa del mercado. Busca su sentido en los fines del ser humano, y así lo proclama.

El resultado es precisamente la metafísica del mercado. Este no tiene fines; éstos sólo los tienen los individuos que participan en él. El mercado interconecta estos fines y los hace compatibles y realizables. El fin de uno es el medio del otro. Sin tener fines, el mercado los armoniza y logra armonizar de esta forma a los seres humanos, independientemente de los fines que tengan. Transforma toda la sociedad en un conjunto de servicios mutuos. Uno sirve al otro, y cada uno recibe según lo que ha participado en el mercado. El gran medio de este logro es el interés propio. Cada uno se comporta según su interés propio, y el mercado se encarga de asegurar que el interés propio se pueda satisfacer, solamente, si satisface el interés propio de algún otro. Al hacerlo, aparece la sociedad de servicio mutuo en la cual un ser humano trabaja para el otro, y viceversa. Adam Smith brinda la primera interpretación completa de esta utopía burguesa:

*No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas*⁸.

8. "Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer

A. Smith añade que pedir benevolencia es de animales. El perro, si quiere conseguir un hueso de su amo, lo hace. Lo que es específico del ser humano es calcular el interés propio o el amor propio del otro, porque esa es, mediante el mercado, la forma racional y humana del amor al prójimo. No seamos perros, seamos seres humanos, no tengamos compasión, dejémonos llevar por el cálculo del interés propio. De esta manera, el mercado se transforma en la instancia que transforma el interés propio en interés del otro, el interés propio en interés general. El mercado no tiene fines, pero es una máquina automática que hace que cualquier fin que el ser humano persiga sea un servicio a algún otro ser humano, y por eso servicio al prójimo. El mercado transforma el cálculo del interés propio en amor al prójimo. Deja de existir esa diferencia, que preocupó a la humanidad durante toda su historia anterior. Ya no hay diferencia entre el amor propio y el amor al prójimo, entre el interés propio y el interés ajeno, entre el egoísmo y el altruismo. El mercado los transforma en una sola cosa, en una identidad. Servir al otro, es ahora lo mismo que servirse a sí mismo. Amar al otro, es lo mismo que amar al otro. El egoísmo es lo mismo que el altruismo. El mercado une los contrarios, los opuestos, que por su medio llegan a ser una identidad. Así aparece la gran utopía burguesa, producida por una mano invisible y providencial que actúa en el mercado ⁹.

Con esta utopía burguesa aparece el nuevo mito de la sociedad. Se trata de una utopía que la burguesía pretende realizar efectivamente y en pos de la cual se lanza a transformar el mundo.

El logro mayor que este utopismo le permite, es la expulsión definitiva de cualquier ética de las relaciones sociales. Estas no se

Hacedor, y aun aquella ayuda del hombre en vano la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguirá con más seguridad interesando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer eso: 'dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti'. Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y este es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. *No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero. sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas*". Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*. Publicaciones Cruz, México, 1977, libro I, capítulo II, pág. 14.

9. "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención". Smith: *op. cit.*, libro IV, capítulo II, sección 1, tomo II, pág. 191.

dirigen ya por la ética, sino, pretendidamente, por la ciencia, siendo la ciencia nada más que un nombre para este utopismo fantástico. Si el mercado crea la identidad de los contrarios del interés propio y del interés del otro, no puede haber entonces ninguna ética relevante. ¿Para qué una ética, si el mercado ha hecho desaparecer el problema al cual la ética contesta? Por eso, la burguesía no necesita ya ninguna ética fuera de la exigencia del respeto más absoluto a sus relaciones sociales de producción, esto es, a la propiedad privada y al cumplimiento de los contratos. Más allá de eso no existe ninguna ética. Quien la exija, destruye más bien esa utopía maravillosa en nombre de la cual la burguesía se lanza contra el mundo entero¹⁰.

El resultado es una completa inversión de la ética tradicional de las relaciones sociales. Se excluye la compasión de estas relaciones. Se descubre por parte de esa metafísica, que tratar mal al prójimo es tratarlo bien. Si tiene hambre, no hay que darle pan. Si no tiene trabajo, no hay que preocuparse de él. Si mendiga, no hay que darle nada. Así aprenderá cómo es la vida y descubrirá su iniciativa privada, única solución eficaz a sus problemas. Hay que tratar mal al prójimo, porque eso es tratarlo bien. David Stockman, ex-director de presupuesto de la administración Reagan, decía que quería ayudar con realismo a los desempleados. En consecuencia, proponía quitarles el subsidio de desempleo. Esa sería una ayuda realista. No ayudar, es la mejor ayuda. Pegar al otro, es tratarlo bien. Tener compasión, en cambio, es una ofensa a la humanidad. El Opus Dei llama a eso el apostolado del *no dar*.

Aparece pues un mesianismo del amor propio, del interés propio, del egoísmo, que se hace pasar como el verdadero amor al prójimo, como la verdadera preocupación por el interés del otro, como verdadero altruismo. Así como el rey de Francia se hace pasar como primer servidor del Estado, la burguesía se hace pasar como la primera servidora de la humanidad. Es tanto más humana, cuanto menos humana sea. Ama, pegándole a los otros. Cuanto menos consideraciones tiene por la suerte del otro, más sirve a los verdaderos intereses del otro.

Esa es la mística de la burguesía, que a partir del siglo XVIII cree haber encontrado en la tierra el camino al cielo. Cree haber solucionado el problema clave de la humanidad. Cree tener ahora un método calculable para solucionar todos los problemas del ser humano, y lo cree haber hallado en la expulsión de la ética de las relaciones sociales, sustituyéndola por la institución del mercado.

10. Ver Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz J.: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo, Vozes, 1989, en especial la parte escrita por Hugo Assmann.

El mercado es amor. El secreto de la historia está revelado; la burguesía, al afirmar las leyes del mercado, afirma la ley de la historia.

Esta sociedad parece tan maravillosa, tan paradisiaca, que el burgués se siente con el derecho de imponerla donde quiera. Toda conquista del mundo se transforma en servicio a la humanidad. Su utopía es tan grande, que cualquier medio que emplee es bueno en relación al paraíso que está trayendo. Mandeville lo expresa ya antes de Adam Smith: vicios privados, virtudes públicas. En el mercado, y para que haya mercado, todo es lícito. Pero no sólo lícito. Todo es servicio a la humanidad; la maravilla del mercado compensa cualquier acción que el burgués pueda emprender. El trabajo forzado por esclavitud de millones de seres humanos, la colonización y la destrucción cultural de grandes partes de la tierra, el exterminio de poblaciones enteras, todo es: vicio privado, que es virtud pública. Para esta visión burguesa del mundo, el crimen sería no cometer estos crímenes. El burgués actúa bajo la convicción de tener que cumplir con una ley de la historia, y ningún medio debe ser excluido con tal que esta ley se imponga. Porque la ley del mercado, como ley de la historia, es la ley de la bondad. Por ende, la ley del mercado se transforma para la burguesía en la ley de la historia, que tiene un destino mesiánico. En este mismo sentido habla John Locke. Parafraseándolo: ¿Qué es San Francisco al lado del inventor de la quinina? Una ilusión, nada más. El inventor de la quinina hizo mucho más por la humanidad que todos estos benefactores juntos ¹¹.

Todos los infiernos que la burguesía produce, los esconde y los compensa por esta imaginación del mercado como un gran paraíso, un cielo en relación al cual ningún infierno cuenta. Todos los infiernos que la sociedad burguesa produce, se transforman a la luz de esta ilusión utópica en pasos necesarios y convenientes al paraíso. Cuanto más dureza muestra, más rápido es ese tránsito. Por esa razón, ella no se debe ablandar nunca. Cualquier paso atrás, sería un sacrificio para la humanidad. No cometer esos crímenes, sería precisamente lo inhumano.

11. Ver Locke, John: *An Essay concerning Human Understanding*, 2 volúmenes. New York, Dover, 1959. Afirma sobre las obras del progreso técnico y económico: "Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brujula, o hizo público la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquéllos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales", II, pág. 352. Hay que admirar, reverenciar y glorificar a estas obras, y no a San Francisco.

El argumento no es más que una gran tautología. No obstante, la burguesía está convencida de que es un resultado incuestionable de la ciencia empírica. Se siente apoyada por la autoridad de estas ciencias. Por tanto no acepta ningún argumento, y en nombre de la ciencia dogmatiza su visión paradisíaca. Encerrada en sí misma, pierde toda capacidad de diálogo.

Esta es la mística del mercado que fue elaborada durante el siglo XVIII. Desde entonces nunca ha desaparecido; la burguesía se ha justificado siempre por esta construcción de su cielo. Ciertamente, ha habido otros pensamientos burgueses, como el de John Stuart Mill durante el siglo XIX, o el de John Maynard Keynes en el XX. Pero no han podido superar esa metafísica del mercado que subyace siempre. Más bien, a partir de la década de los setenta ese utopismo ha aparecido de nuevo con un esplendor sin comparación, y se ha transformado en el abierto pensamiento de la burguesía occidental. Hoy, como lo fue en el siglo XVIII, es el pensamiento absolutamente dominante en el mundo burgués y muestra una gran capacidad de arrastre, incluso sobre lo que resta del mundo socialista.

No se puede entender lo que ocurre con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, sin tomar en cuenta la fuerza encubridora de este utopismo burgués. La frialdad completa de corazón con la que, por el cobro de la deuda, se está produciendo un infierno en tres continentes, no es comprensible sino a la luz de un utopismo destructor que cual encubre esa destrucción del ser humano y de la naturaleza como un paso transitorio hacia el paraíso que esa ideología promete. Cuando el FMI argumenta que el cobro de la deuda es un servicio a los pobres del mundo, se integra en ese misticismo del mercado que la burguesía inventa siempre de nuevo y que hace lucir tanto más, cuanto más grandes son los infiernos que produce en este mundo. Al definir las leyes del mercado como una ley metafísica de la historia, ella se arroga el derecho de aplastar a la humanidad en nombre de su ilusión utópica. Se trata de la peor forma de destruir a la humanidad y a la propia tierra.

4. La víctima de la ley de la historia

Sin duda, cuando se propaga la realización implacable de una ley metafísica de la historia como amor al prójimo, se sostiene algo que interfiere con la tradición teológica. La metafísica del mercado implica un juicio sobre la teología, y la teología burguesa siempre ha mostrado una gran tendencia a someterse a esta metafísica —más aún cuando ella aparece con la apariencia aplastante de la cientificidad—. Este pensamiento burgués incluso prohíbe al

teólogo responder, aduciendo aquélla científicidad aparente como último y único argumento válido. Luego, frente a tanto aparato científico artificial, frente a tanto paraíso escondido por fórmulas matemáticas irrisorias, frente a tanta escolástica económica sin huesos, el teólogo fácilmente se siente inseguro.

Ya no puede retirarse a sus dogmas, ni a una lectura fácil de las sagradas escrituras. La metafísica del mercado ha viciado todo eso. Si el amor es el sentido implacable de un aparato del mercado, de una ley de la historia que pasa por encima de cualquier suerte humana, todas las palabras de la tradición cambian su significado y, en consecuencia, no se puede recurrir a esas palabras sin establecer el significado que tienen. El significado deja de ser obvio. Todo puede ser leído en los términos de esa metafísica invertida. Por tanto, se necesita una referencia concreta a partir de la cual sea posible reestablecer todos los sentidos.

Esa referencia no puede ser sino la de la víctima de este tipo de leyes metafísicas de la historia. La ley de la historia hace aparecer a la víctima como el paso necesario para el destino de la historia. En esta visión, la historia, al avanzar hacia el paraíso prometido, tiene que producir esas víctimas, cuya suerte no cuenta de cara el gran final hacia el cual se avanza. A esa metafísica de la ley de la historia únicamente se puede contestar, afirmando la vida de la víctima en contra de todo lo que se dice del carácter científico de la ley victimaria. Una ciencia es falsa si justifica esas víctimas, tenga el aspecto científico que tenga, prometa los cielos que quiera prometer. Una teoría es científicamente válida, si sus realizaciones no producen víctimas necesarias en su paso por la historia. La víctima debe ser el criterio de verdad de cualquier teoría. Por eso, las víctimas son el criterio de verdad sobre las leyes del mercado. Ellas son el criterio de verdad sobre el cobro de la deuda externa. Los cielos que prometen el FMI y los gobiernos de los países acreedores —esas catedrales de la libertad de las que hablaba Ronald Reagan—, son por completo irrelevantes y sólo encubren los infiernos que se están produciendo. La ley metafísica de la historia vive de sacrificios humanos. Es necesario ponerse del lado de la víctima en contra de estos sacrificios. Ninguna ciencia es válida si no acepta este punto de partida¹².

12. La ley liberal de la historia, que anuncia precisamente esta obligación moral al genocidio, la encontramos ya definida en Adam Smith: "En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquélla escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es como la escasez de hombres, al modo que la de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta

La víctima es el pobre, pero visto frente a una ley de la historia que comete en él un sacrificio humano en un altar erigido en nombre de esta ley. Lo que se revela en la ley de la historia es un Dios sacrificador, en nombre del cual se devora a los seres humanos y, al final, a la tierra misma. Hoy esta ley de la historia se hace presente en el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, sacrificando a su paso por la historia a los pueblos y a la naturaleza.

Hay que ponerse del lado de las víctimas, hay que gritar frente a esta destrucción desoladora de tres continentes. Sin embargo, hay que repensar a la vez teológicamente esta situación. Ponerse del lado de las víctimas, es sin duda una cuestión de fe. Pero, ¿es unívoca la fe?

La ley metafísica de la historia que ahora retorna como una máquina aplanadora del mundo, se ha basado muchas veces en una pretendida fe cristiana. Lo ha hecho en tal grado que, en la actualidad, a muchos cristianos su propio cristianismo los hace afirmar esa ley. Para muchos, es cristiano pagar la deuda, aunque todo sea sacrificado. Una larga tradición sacrificial se ha apoderado del cristianismo, sobre todo a partir de la teología de Anselmo de Canterbury, cuya esencia es: el ser humano es sacrificado, y con Cristo acepta ser sacrificado. Su perfección reside en aceptar que haya víctimas. Como tal, el cristianismo se ha integrado al ejercicio del poder. Aparece la visión del poder como fuerza sacrificadora, frente a la cual el cristiano —como Jesús en la cruz— se deja sacrificar, y —como Jesús, el último juez— sacrifica él mismo a los seres humanos. Existe una teología perfectamente adecuada al sacrificio de la humanidad en pos de esa ley de la historia. El poder y el cristianismo se han desarrollado juntos, y por consiguiente han llegado a un resultado común. Se trata de la imagen de un Dios que no puede perdonar la deuda que la humanidad tiene con él, por cuanto su justicia exige el cumplimiento de la ley, aunque eso signifique sacrificar a su propio Hijo. Y en pos del cumplimiento de la ley, sacrifica a su Hijo.

Ante tal Dios, el cristiano no se puede poner del lado de la víctima para reclamar el que haya víctimas. Puede apenas consolarla y darle fuerza para que aguante y acepte ser víctima. No puede hablar en favor de ella. No puede rechazar el hecho de que haya víctimas, ni reclamar por los sacrificios humanos que se realizan. En la lógica de Anselmo, Dios pide estas víctimas. No dárseles, sería una rebelión contra Dios.

misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China". Smith, Adam, *op. cit.*, tomo I, pág. 124 (libro I, capítulo VIII: De los salarios del trabajo. Sección II: págs. 118-133).

Percatarse de esta lógica es muy doloroso. Una tradición muy larga se halla en juego. No es toda la tradición del cristianismo, pero sí una tradición que desde hace mil años se considera la más ortodoxa. Y es curioso que esa tradición y su continuidad nunca haya sido cuestionada hasta hoy, incluso por la Reforma. Esta cuestionó en profundidad el cristianismo medieval, pero no su ortodoxia teológica. (Se trata en especial de Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval y Tomás Kempis con su *Imitatio Christi*). Estoy convencido de que esa ortodoxia de la Edad Media preparó la sociedad burguesa, con el resultado de que sus consecuencias hoy la confirman.

Ponerse del lado de la víctima de las leyes de la historia, implica cuestionar esa tradición sacrificial de la fe cristiana. Hay un mito central alrededor del cual el cristianismo se ha desarrollado en términos sacrificiales, y en consecuencia, en términos de la afirmación irrestricta del poder. Se trata del mito del sacrificio de Isaac por su padre Abraham. En la preparación y argumentación del cristianismo sacrificial ha jugado un papel clave, y lo sigue jugando. La historia es conocida. Según la lectura cristiana tradicional, Dios exigió a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac, y Abraham fue obediente y llevó a su hijo a la montaña para matarlo. Cuando estaba a punto de hacerlo, Dios le detuvo la mano y salvó la vida de Isaac. No le exigió llevar a cabo el sacrificio; a Dios le bastó la buena voluntad de matarlo. Abraham había tenido fe: ésta consistía en su disposición a matar a su hijo, para sacrificarlo a Dios.

El cuento es extraño, y encaja de forma perfecta en la teología de Anselmo. En ella Dios es ese padre Abraham que, siendo más perfecto que Abraham, mata realmente a su Hijo en el altar del sacrificio. En la tradición cristiana el cuento de Abraham ha sido leído siempre en esos términos. No obstante, no puede haber la más mínima duda de que esta lectura no corresponde de ninguna manera al texto, tal como éste aparece en la Biblia. Bien leído el texto, la fe de Abraham es lo contrario de lo que esta lectura sostiene.

Allí hay también la exigencia de Dios, dirigida a Abraham, de sacrificar la vida de su hijo¹³. Abraham sube con él a la montaña,

13 El texto del Génesis dice: "Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamo: 'Abraham'. Este respondió: 'Aquí estoy', y Dios le dijo: 'Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré'" (Gn. 22.1).

La lectura cristiana tradicional es: Dios quiere ver si Abraham en realidad está dispuesto a sacrificarle la vida de su hijo. Si lo sacrifica, probará tener fe. El sentido bíblico es a la inversa. Si lo sacrifica, probará *no* tener fe. Al *no* sacrificarlo, Dios le renueva la promesa.

para sacrificarlo. Sin embargo, al acercarse a su víctima, Isaac resiste; Abraham se da cuenta de que esta exigencia no puede venir de Dios, y dice: no. En vez de sacrificarlo, lo salvó para Dios. Y este orgullo de ponerse por encima de la ley y ajustarla a la vida del ser humano, Dios lo reconoce como fe y lo recompensa con la renovación de la promesa¹⁴.

En esta su forma más fiel, el mito de Abraham es un grito de libertad, una afirmación del ser humano frente a la ley que mata; es la exigencia de someter la ley a las necesidades de la vida humana. De esta forma se devuelve a Abraham lo que hace su grandeza. Pero se devuelve su grandeza también a Dios, quien no es el Dios de los sumisos, sino el Dios del ser humano que se hace señor de su propia historia. También el Dios de aquéllos que se levantan contra las leyes metafísicas de la historia, en nombre de las cuales se sacrifica a los seres humanos.

Hay varias referencias bíblicas que pueden aclarar este hecho:

1. Jeremías niega toda posibilidad de que Dios haya pedido alguna vez tal sacrificio: "Porque me han dejado, han hecho extraño este lugar y han incensado en él a otros dioses, que ni ellos ni sus padres conocían. Los reyes de Judá han llenado este lugar de sangre de inocentes, y han construido los altos de Baal para quemar a sus hijos en el fuego, en holocausto a Baal -lo que no les mandé ni les dije ni me pasó por las mientes-. (Jr. 19, 4-5). Ver también Jr. 7, 31; 32, 35.

2. Ezequiel admite que Dios alguna vez haya dado "preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir", pero exclusivamente para producir horror en el ser humano: "E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir, y los contaminé con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito, a fin de infundirles horror, para que supiesen que yo soy Yahveh" (Ez. 20, 25.26). Eso excluye una prueba de fe.

3. Un texto análogo sobre David hace claro que la prueba de Dios que pide un crimen, es en verdad una prueba de parte de Satanás. El segundo libro de Samuel, dice: "Se encendió otra vez la ira de Yahveh contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: 'Anda, haz del censo de Israel y de Judá'" (2 Sm. 24, 1). Al mismo hecho se refiere el primer libro de las Crónicas: "Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo" (1 Cr. 21, 1). Y David, que según 2 Samuel había cumplido con la palabra de Dios, descubre que fue la palabra de Satanás: "Desagradó esto a Dios, por lo cual castigó a Israel. Entonces dijo David a Dios: 'He cometido un gran pecado haciendo eso. Pero ahora perdona, te ruego, la falta de tu siervo...' (1 Cr. 21, 7.8). Dios le pidió el censo para probarlo. Al realizarlo, cometió un pecado porque no descubrió que la prueba la pasaba sólo si no cumplía con lo que Dios le estaba pidiendo. Al cumplirlo, no había hablado Dios, sino Satanás. No hay duda de que la prueba de Abraham es de este tipo. A diferencia de David, Abraham pasó la prueba y no cayó en pecado. Habría caído en el caso de cumplir con lo que Dios, quien hace la prueba, le exigía. En la prueba tiene que mostrar que libre, o sea, no someterse al cumplimiento de ninguna ley sin un discernimiento responsable. La libertad es libertad frente a la ley. (Sigo en esta nota los argumentos de Pablo Richard en una conferencia pronunciada en el DEI, en marzo de 1989). Ver también: Santa Ana, Julio de: "Costo social y sacrificio a los ídolos", en *Pasos* N. 6 (Junio, 1986).

14. Ver Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, DEI, 1989.

Abraham es el victimario potencial que se convierte y deja de serlo. Isaac es la víctima potencial, cuya resistencia logra la conversión de su padre a la libertad. Abraham se hace libre al dejar libre a su hijo. La libertad la consiguen los dos en su encuentro, que es un encuentro de hermanos. Por ende, Dios reconoce en Abraham al padre de la fe y establece con él la alianza, que es alianza de libres que se reconocen mutuamente. Por su parte, aquel dios que lo mandaba a sacrificar a Isaac resulta un dios falso.

La víctima pasa por un crepúsculo de los dioses a partir del cual se descubre a la víctima y su derecho de no ser sacrificado, como la raíz de la fe. Dios vuelve a partir de esta fe. Esa es ya la propia experiencia de Jesús, su abandono por Dios. Así también vivieron los indios la conquista:

Entonces todo era bueno y entonces los dioses fueron abatidos...
¡Castrar al sol! Eso vinieron a hacer aquí los españoles.
Quedaron sus hijos, aquí en medio del pueblo, esos reciben su
amargura...¹⁵

A esto correspondía una política consciente de los conquistadores. Es famosa la máxima de Cortés: "acabar con el alma del indio"¹⁶.

Los sobrevivientes del holocausto judío viven esta misma situación. Marek Edelman, uno de los comandantes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia, dice lo siguiente:

Dios abandonó a los judíos, y ellos lo abandonaron a él¹⁷.

En el *ghetto* fue igual, la religión desapareció. Todas esas historias en las cuales se cuenta que los judíos oraron cuando estalló la

15. Ver Miguel León Portilla: *El reverso de la conquista*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1980, pág. 78.

16. Ver Prien, Hans-Jürgen: *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen, 1978, pág. 76. Prien refiere lo siguiente: "Nicht wenigen Indianern wird es wie dem von Hispaniola nach Kuba geflüchteten Kaziken Hatuey gegangen sein, der 1511, bevor er dort von den Spaniern gefangen wurde, den Seinigen einen Goldklumpen zeigte und ihn mit den Worten in den Fluß warf: Das Gold ist der Gott der Spanier, wegen dieses Goldes setzen sie uns zu! Als er wegen Majestätsbeleidigung lebendig verbrannt werden sollte - als eine solche wurde seine Flucht bewertet - und ihn ein Franziskaner noch zur Taufe überreden wollte, erwiderte Hatuey: "Warum sollte ich wie die Christen sein, die doch böse sind." Auch der Hinweis auf die himmlischen Freuden vermochte ihn nicht umzustimmen, denn er wollte nicht auch noch nach dem Tode im Himmel mit den verhaßten Spaniern zusammentreffen. Daraufhin wurde er verbrannt". *Ibid.*, pág. 77.

17. "Es ist besser etwas zu tun als nichts zu tun." "Ein Gespräch zwischen Marek Edelman und der Untergrundzeitschrift 'Czas', Poznań", en Claussen, Detlev: *Vom jüdenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt, Luchterhand, 1987, pág. 246.

rebelión, son inventos bonitos, literarios. Pues se mataba a los hombres para nada y por nada. Tú ibas paseando, fueras de cabellos negros o grises, y te mataban. ¿Cómo creará así un hombre en Dios? No había hecho nada malo. Hasta habría limpiado las botas a tal alemán... ¿Ustedes creen que los polacos seguirían creyendo en Dios, si Cristo mandara a matar veinte millones de polacos? ¹⁸.

Además, yo sabía en 1943 que la cosa estaba políticamente perdida... Es mejor hacer algo, que no hacer nada ¹⁹.

Después de esta pérdida de la fe, ésta retorna, pero como solidaridad con la víctima. A la pregunta sobre lo que significa ser hoy judío, responde:

Significa estar al lado de los débiles, no al lado de los poderosos, porque los poderosos siempre han perseguido a los judíos... Yo creo que uno tiene que estar siempre al lado de los perseguidos, independientemente de quiénes sean. Hay que dar al perseguido vivienda, hay que esconderlo en el sótano, no hay que tener miedo de eso, y en general hay que estar en contra de aquéllos que persiguen. Eso es lo único para lo cual hoy uno es judío ²⁰.

Quien hoy se considera como un judío europeo, siempre estará en contra de los poderosos. Un judío se siente siempre unido al débil ²¹.

Contesta a la pregunta de si hay entonces alguna diferencia entre el judío, que está del lado de los débiles, y los débiles no-judíos: "¿Si hay alguna diferencia? No" ²².

Jean Améry, un sobreviviente de Auschwitz, describe esta vivencia de la pérdida de la dignidad:

Si pienso bien que el robo de la dignidad no es otra cosa que el robo potencial de la vida, entonces el derecho a la dignidad

18. *Ibid.*, pág. 247.

19. "Ich habe 1943 im übrigen gewubt, dab die Sache politisch verloren war... Es ist besser, etwas zu tun, als nichts zu tun". *Ibid.*, pág. 255.

20. "Das bedeutet, auf der Seite der Schwachen zu sein, nicht auf der Seite der Mächtigen, weil die Mächtigen hier immer Juden verfolgt haben... Ich glaube, daß man immer auf der Seite der Verfolgten sein muß, wer sie auch sein mögen. Man muß dem Verfolgten eine Wohnung geben, man muß ihn im Keller verstecken, man darf keine Angst davor haben, und man muß generell gegen diejenigen sein, die verfolgen. Das ist das einzige, wofür man heute Jude ist". *Ibid.*, págs. 260s.

21. "Wenn er sich als einen europäischen Juden betrachtet, wird er immer gegen die Mächtigen sein. Ein Jude fühlt sich immer den Schwachen verbunden". *Ibid.*, pág. 261.

22. "Ob es einen Unterschied gibt? Nein". *Ibid.*, págs. 261s.

debe ser el derecho a la vida... A quien se le ha quitado la dignidad, vive bajo la amenaza de la muerte, como un destino sin escape... 23.

Pasa a insistir en su continua búsqueda de la comprensión del ser víctima: "En mi constante esfuerzo, de entender la condición básica de la víctima..." 24.

Esta misma situación la vemos en Elie Wiesel, otro sobreviviente de Auschwitz:

Nunca olvidaré esa noche, la primera en un campo, que ha convertido mi vida en una larga noche, siete veces maldecida y siete veces sellada. Nunca olvidaré ese humo. Nunca olvidaré las pequeñas caras de los niños, cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo el silencioso cielo azul. Nunca olvidaré esas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré el nocturnal silencio que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos en que asesinaron a mi Dios y a mi alma e hicieron polvo mis sueños. Nunca olvidaré estas cosas aunque esté condenado a vivir tanto como Dios mismo. Nunca 25.

De esta pérdida de la fe resulta el testimonio en favor de las víctimas:

Sabía que el papel de sobreviviente era testificar... ¿Cómo se describe lo inexplicable? ¿Cómo se utiliza? ¿Cómo puede uno restringirse al recrear la caída de la humanidad y el eclipse de los dioses? 26.

Sin embargo, no hay muchos testimonios porque los victimarios se encargaron de destruirlos lo más posible. Pero también las madres africanas que se arrojaron al río Misisipí para que sus hijos no fueran esclavos, deben haber pasado igualmente por este abandono de Dios, que es vivencia de la víctima. Hoy la viven muchos en las zonas de miseria del Tercer Mundo. Si se produce

23. "Wenn ich recht überlegte, daß der Würdeentzug nichts anderes war als potentieller Lebensentzug, dann müßte Würde das Recht auf Leben sein.... Entwürdigung, das heißt: leben unter der Todesdrohung, wäre ein unentrinnbares Schicksal...". Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* dtv. München, 1988, pág. 109.

24. "In meinem ständigen Bemühen, die Grundkondition des Opferseins auszuforschen...". *Ibid.*, pág. 122.

25. Citado según Ellis, Marc H.: *Hacia una teología judía de la liberación*. San José, DEI, 1988, pág. 28. Esta posición de la víctima la expone Benjamin, Walter: "Theses on the Philosophy of History", en *Illumination* (ed. por Hannah Arendt). New York, Schocken, 1978 (citado por Ellis, págs. 114-116).

26. *Ibid.*, págs. 27s.

la fe a partir de esta situación el Dios es otro, porque cayó el dios del victimario.

De esta forma, la figura de Abraham es realmente única. La tradición griega no conoce nada parecido. La contrapartida griega es Agamenón en su viaje a la conquista de Troya. Al encontrarse detenido en su viaje debido a la falta de viento, el oráculo le revela que tiene que sacrificar a su hija Ifigenia a la diosa Artemisa, para llegar a Troya sin más accidentes en el camino. La diosa que pide a Agamenón el sacrificio de su hija, es la misma divinidad que pide a Abraham el sacrificio de Isaac. Abraham, no obstante, descubre su fe y su libertad, y no mata. Agamenón, en cambio, no tiene fe. Mata a su hija como precio por la conquista de Troya²⁷. Por consiguiente, no puede conocer nunca a Dios, y tampoco la libertad. La libertad griega nunca superó este límite y no fue más que la aceptación libre de leyes, aunque maten. La libertad frente a la ley, que somete ésta a las necesidades de la vida humana, sólo fue concebible en la tradición de la fe de Abraham. Ni Grecia, ni Roma, descubrieron esa libertad humana originada en la fe de Abraham. Jesús vivía esta fe, y la vivió hasta la muerte, en identificación con todas las víctimas de la historia, con todos los Isaacs que hay y que habrá. Sin embargo, la recepción del cristianismo por el imperio —imperio romano primero, y tantos otros imperios después— sofocó esa gran libertad por medio de la tradición greco-romana, que nunca pudo ver más allá de la ley del poder y de la dominación como último límite de lo humanamente permitido. Transformó a Jesús en un edipo griego de nuevo cuño, y al Dios Padre en un Agamenón de alcance universal. Al origen de la libertad cristiana, en cambio, al judío, se lo transformó en blanco del odio²⁸.

27. Según el mito, al comienzo Agamenón se resiste. Posteriormente consciente, porque Ifigenia acepta ser sacrificada para bien de la expedición. Ver Ranke-Graves, Robert von: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*. Hamburg, Rowohlt, 1955, tomo 2, págs. 281s. Esta parece ser más bien la fuente de la interpretación sacrificial de la crucifixión de Jesús. Parecida es la muerte de Sócrates. Este es condenado por el poder y él mismo ejecuta su muerte, aunque la considera injusta. Acepta el derecho de la polis de matarlo, aunque sea injusto. En la tradición bíblica este tipo de sometimiento a la ley sacrificial es cortado por la fe de Abraham, y ya no aparece más. La situación de Jesús es por completo diferente. El trata de escapar, y al ser atrapado, es matado. Pero no se mata a sí mismo, sino que se pone por encima de la ley, por más que ésta lo mate. Jamás acepta la justicia de su muerte: ésta es injusta. Luego, en su resurrección la vence. La teología conservadora, en cambio, interpreta la crucifixión en la tradición griega, a la manera del sacrificio-autosacrificio de Ifigenia o de Sócrates.

28. El cristianismo, desde el siglo IV en adelante, pero con toda nitidez desde el siglo XI, transforma la tradición judía, y con ello su propio origen judío, en un demonio. Hay indicios que simbolizan este hecho con fuerza convincente. En relación al cristianismo temprano, Dios y el demonio cambian mutuamente su lugar.

Si hoy nos queremos poner del lado de la víctima, por fuerza debemos recuperar esa fe de Abraham para no transformarnos en nuevos Agamenón. Es una fe existencial, vital, inmediata, que tiene que inspirar las confesiones de fe que hagamos. Sin embargo, eso nos obligará a repensar nuestra propia tradición cristiana para poder enfrentar, por fin, la ley que mata, en vez de someternos ciegamente a ella. Pero eso será un volver a pensar nuestra tradición cristiana a partir de sus raíces judías.

5. La fe en el interior de la economía

Se necesita fe para poder reivindicar la libertad. Hoy, todo un mundo está amenazado de ser sacrificado en nombre de la ley de la historia, que se formula como ley del mercado. Se necesita afirmar la libertad para imponerse a esta ley y asegurar la vida humana, para que ella no sea sacrificada. Hoy todo el mundo es Isaac, no obstante el victimario no se quiere reconocer como Abraham: ser humano libre que rechazó sacrificar a su hijo por tener fe, y con el cual Dios estableció la alianza sobre la base de esta fe.

Pero no sólo se necesita fe. También se requieren técnicas, procedimientos, políticas económicas adecuadas. Poner en práctica la fe, para que sea viable. Hay que organizar la economía para que cumpla con sus fines elementales: garantizar la sobrevivencia de todos los seres humanos a través de su trabajo y una distribución adecuada de los ingresos, y basar esta solución en el respeto a la sobrevivencia de la propia naturaleza, sin la cual el propio ser

Eso se nota ya en el hecho de que un antiguo nombre de Jesús, esto es, su nombre Lucifer, es transformado en nombre del diablo. En el mensaje cristiano y en los primeros siglos del cristianismo, Lucifer era un nombre de Jesús. Ya en los siglos III y IV se comienza a referirlo al demonio. A partir del siglo XI, Lucifer y el demonio son sinónimos. Esto empieza con la *gnosis* del siglo II, en la cual, en contra de los judíos, Yahveh es denunciado como el ángel caído, transformado en demonio. Ver Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981, pág. 225; *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, págs. 109s. Anselmo de Canterbury interpreta este cambio en el interior del misterio de la redención. Cuando trata la redención como el pago de una deuda a Dios, cambia todo el esquema anterior según el cual el pago no lo recibía Dios, sino el diablo. Por consiguiente no se habla de una deuda, sino de forma preferente del pago de un rescate. De nuevo se da el cambio de lugar entre Dios y el demonio. Antes el demonio recibía el pago, ahora es Dios quien lo recibe. También aquí la tradición judía del cristianismo, y por ende, su propio origen, es transformado en demonio. Ver Aulén, Gustaf: *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York, 1961, págs. 28-30. Esta negación del judío Jesús por parte de esta ortodoxia cristiana es descrita asimismo en Heer, Friedrich: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Frankfurt-Berlin, Ullstein Sachbuch, 1986, pág. 548.

humano no puede existir. Una economía es racional únicamente en el caso que cumpla con estas condiciones básicas. Por tanto, tenemos que asegurar una organización tal de la economía que ésta sea compatible con el cumplimiento de esas condiciones.

Sin embargo, nos hallamos hoy más lejos de este fin de lo que estuvimos unas décadas atrás. Las décadas de los cincuenta y los sesenta buscaron una forma de vivir y de desarrollar las economías del Tercer Mundo, que se preocupaba de lograr la integración de la totalidad de la población en el producto social sobre la base del trabajo de cada uno. En los años setenta y ochenta, en cambio, esta preocupación fue abandonada, imponiéndose de nuevo, sin consideración de los sacrificios humanos resultantes, la ley del mercado. Esta tendencia es llevada a su extremo con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, a partir del año 1982. La ley del mercado se transforma así en la ley victoriosa y sacrificial que arrasa en la actualidad al Tercer Mundo.

No obstante, la libertad consiste en no producir víctimas. Esta es la raíz de la libertad cristiana, una raíz que el cristianismo comparte con el judaísmo. Por eso, la liberación exige buscar alternativas a esta economía que hoy destruye la libertad, al destruir la vida humana y la de la naturaleza.

Se trata de una tarea urgente, que el teólogo solo no puede cumplir. Es un reto a toda la sociedad, pero igualmente a las ciencias sociales, incluyendo las económicas. Las ciencias sociales no están muy preparadas para esta tarea. Sobre todo las ciencias económicas, como se las enseña en nuestras universidades, ven como su función explicar o defender las leyes del mercado que producen resultados tan fatales. Ellas juzgan desde el punto de vista del victimario, no de la víctima. Su libertad es una libertad que consiste en producir víctimas. Pero la tarea actual es preguntar por un ordenamiento económico que permita la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza. Tradicionalmente las ciencias económicas no se hacen esta pregunta clave, sino que la rechazan en nombre de la tesis de la neutralidad de las ciencias. El resultado es que, sobre los problemas claves del ser humano de hoy, muy poco pueden decir.

Eso dificulta enormemente la necesaria búsqueda de alternativas económicas en la situación actual. Se requiere convencer también a los científicos de que se puede y debe hacer una ciencia que vea a la sociedad desde el punto de vista de la víctima, y que aporte al esfuerzo por liberarla de esta aparente fatalidad²⁹.

29. Hay algo así como un criterio de verdad de la tradición bíblica: "Er hat dem Bedrückten und Armen zum Recht verholfen. Deshalb ging es gut. Heißt nicht das, mich kennen, spricht Jahwe." (Jr. 22, 16).

Sin embargo, las ideologías del mercado vigentes en la actualidad, siguen prometiendo un cielo que sólo encubre el infierno que las leyes del mercado están produciendo. Se trata de un cielo detrás del cual se esconde el surgimiento de una nueva ley histórica por completo metafísica —esta vez en nombre del mercado—, que amenaza a la humanidad de la misma manera que otras leyes de la historia la han amenazado en este siglo.

Quiero terminar citando a Dietrich Bonhoeffer, el teólogo alemán quien fue víctima de otra ley metafísica de la historia, en nombre de la cual actuaba el nazismo alemán:

Mejor que la verdad en boca del mentiroso es la mentira, mejor que el amor al prójimo del enemigo del ser humano es el odio... Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquel que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismal ³⁰.

30. "Besser als die Wahrheit im Munde des Lügners ist noch die Lüge, besser als die Tat der Bruderliebe des Menschenfeindes ist der Haß... Daß das Böse in Gestalt des Lichtes, der Wohltat,.. der Erneuerung, daß es in der Gestalt des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den schlicht Erkennenden eine klare Bestätigung seiner abgründigen Bosheit". Bonhoeffer, Dietrich: *Bonhoeffer*. München, Auswahl, 1970, Bd. 4, pág. 81.

Capítulo II

La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado

En las páginas que siguen, quiero dar un enfoque de la teología de la liberación en correspondencia con lo que he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo hacer una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial, de lo que puedo ofrecer. Más bien trataré de presentar lo que ha sido mi preocupación, y de otros compañeros —con los cuales he trabajado desde 1976 en el DEI—, y que nos ha llevado a sentirnos parte de esta corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis de que cualquier teología de la

liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación economía y teología. Por tanto, el enfoque dado en lo que sigue parte de esta problemática.

1. La teología de la liberación como teología concreta

La teología de la liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar sobre el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia latinoamericana muy convulsionada. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una teología de la liberación que reflexiona, refleja y reelabora esta historia de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo la teología de la liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal, está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas *a priori*. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas, y se adquieren conocimientos nuevos para enfrentarlos. Es teología viva.

No obstante, una teología puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la "ortopraxis" correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción histórica y

concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es "¿existe Dios?", sino "¿dónde está presente?" y "¿cómo actúa?". El punto de partida de la teología de la liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman la "opción por el pobre". Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre. No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre ¹.

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí

1. La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Ver Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977; *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987.

En un libro posterior, Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a tí mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'". *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, pág. 144.

donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata de modo visible de un caso de teología negativa, en la cual la presencia de Dios —una presencia efectiva— está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede ser que esté únicamente implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar.

Luego, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna, en cuanto este reconocimiento se pierde.

La teología de la liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque ésta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia, y puede llamar al reconocimiento de Dios, a transformarlo en Dios presente. La presencia de Dios no puede ser sólo una emoción interior. Es praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la teología de la liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la "ortodoxia" es diferente. Ella se queda en las afirmaciones dogmáticas sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse de lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Sin embargo llama la atención que, en la disputa entre la teología de la liberación y la "ortodoxia" teológica cerrada, apenas haya discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta "ortodoxia" afirma el conjunto dogmático, y la teología de la liberación lo afirma también. En este

sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre la Iglesia occidental y la oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o sólo de Dios Padre. Frente a los cátaros se trata de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto es de manera predominante de este tipo, por ejemplo, por la interpretación de la Eucaristía y el significado del cielo de los santos.

2. Economía y teología en los inicios de la teología de la liberación

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la teología de la liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por consiguiente, no es de contenidos teológicos en sentido formal, sino acerca del significado concreto de estos contenidos. No obstante, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta la posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías, con la posición de los teólogos de la liberación, quienes defienden la concretización histórica de esta misma fe. En consecuencia, el uso de las ciencias sociales en la teología de la liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto aparece por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. La teología de la liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. No surgió primariamente en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Se trataba, sobre todo, de sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países latinoamericanos. Sus primeras publicaciones son más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuyen en encuentros o por correo. A finales de los años sesenta aparecen los primeros libros (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyen en los seminarios y en las facultades de teología, y crean una corriente de opinión en América Latina que se expresa con más intensidad en Chile, después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta teología de la liberación surge muy vinculada con los movimientos populares del decenio de los se-

senta. Estos movimientos experimentan en este tiempo un gran auge. En Chile, ellos buscan su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Son movimientos que tienden a una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se palpa cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilan durante la década de los sesenta. Una era la situación de marginalidad que se hacía sentir en especial en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en las áreas rurales con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra era la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una, muchas veces muy fuerte, expansión de la producción industrial, ésta se originaba principalmente en aumentos de la productividad del trabajo y, por ende, no implicaba incrementos del empleo. Por lo tanto, la propia situación de marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaron hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante el decenio de los sesenta muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, especialmente después de 1968 los movimientos populares se orientan hacia la Unidad Popular. Ocurre la división de la democracia cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasa a apoyar a la misma Unidad Popular.

A estos cambios de la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. Se hizo más visible que, en efecto, no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se hablaba primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista; después, más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente se pensaba esta situación mediante la teoría de la dependencia. La mayoría de los teólogos de la liberación compartían esta experiencia y valoración acerca de la ineffectividad de las estructuras capitalistas, con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Compartían también la tendencia a interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse, sino con un cambio profundo de las estructuras capitalistas mismas. Se formó entonces una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de la liberación, con el nombre de "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era

de carácter ecuménico, por lo que en ella se aglutinaron teólogos de la liberación católicos y protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las estructuras capitalistas mismas, llevó a la naciente teología de la liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la Iglesia Católica, en particular con su jerarquía. Esta Iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana en los años sesenta. Al girar ésta hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la Iglesia tomó el mismo rumbo.

No obstante, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de la liberación y la teoría de la dependencia mediante la cual ellos interpretaron esta experiencia. Además, hoy, después de treinta años de prolongación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo latinoamericano de parte de los teólogos de la liberación —y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron— se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir las alternativas de lo que parecía hace treinta años. En efecto, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginación de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, si bien la teología oficial y la Iglesia Católica de Chile querían el conflicto con la teología de la liberación, no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe, y por el otro, la crítica del capitalismo de parte de los teólogos, por lo menos en sus grandes líneas, no era refutable. Por consiguiente no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciar a la nueva teología.

3. La denuncia contra la teología de la liberación

Una teología institucionalizada, que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no se puede concretizar históricamente. Por lo tanto, para enfrentar a la teología de la liberación no la puede dismantelar sino es declarando irrelevante, e inclusive perversa, la manera mediante la cual esta teología se concretiza. No puede entrar en la discusión de la concretización, porque en este caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia queda como la salida de esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de la liberación muchas veces recurren a la teoría marxista para pensar teóricamente su experiencia vivida, se

denuncia a la teología de la liberación como marxista. En una sociedad como la sociedad burguesa moderna, sin embargo, Marx es —en sentido orwelliano— la no-persona que todo el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad a los valores del auto-proclamado “Mundo Libre”. Marx es para el mundo libre, lo que Trotsky es para el mundo soviético. Es la no-persona en la cual se supone se encarna el mal. Por consiguiente, la denuncia del marxismo de la teología de la liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin ninguna necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piense.

Para que esta denuncia sirva para este efecto, se transforma el pensamiento de Marx en una gran magia de la que no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia, como el remolino Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, de manera irremediable el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es una teoría, sino la tentación del mal. El cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología ².

No obstante, los teólogos habían dicho únicamente que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por ende, tomada en serio y de forma realista, tiene que superar a esta lógica. A esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre el cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación; si en realidad las cosas son como ellos sostenían, o no. No hay una sola palabra sobre eso. Los hechos no cuentan.

La razón del rechazo no está en que los teólogos hayan usado teorías marxistas. De todos modos, la condena sería la misma en el caso de que no se refirieran a Marx. Su resultado de que la opción por el pobre se halla en conflicto con la lógica de la es-

2. *Libertatis nuntius*, VII, 6. Ver sobre eso Hinkelammert, Franz: “Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit”, en Venetz, Hermann-Josef y Vorgrimler, Herbert (eds.): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*. Freiburg-Münster, Edition Exodus y Liberación, 1985, págs. 60-76.

estructura del capital, comprobaría su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Pero una vez prohibida la pregunta, no hace falta discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia anti-utópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia anti-utópica no es sino la otra cara de este anti-marxismo mágico. Otra vez sustituye la discusión de situaciones concretas e históricas por una denuncia. Tampoco aparece una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de la liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. En consecuencia, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, aunque sabían que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista en la que se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión acerca de las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación al realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia anti-utópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo ³.

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la Iglesia católica chilena de los "Cristianos por el Socialismo", la realizó después del golpe militar, cuando ya éstos eran perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional que en ese momento se levantaba en Chile.

La condena formal de la agrupación Cristianos por el Socialismo tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada, fue decidida por la Conferencia Episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar, es decir, el 13 de septiembre de 1973, se aprobó un documento adicional por la misma Conferencia. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de 1973, y publicadas definitivamente en abril de 1974. En este período más de sesenta sacerdotes habían sido

3. Comblin resume así esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: "El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva... El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar". Comblin, José: en *Mensaje* (Julio, 1974), pág. 298. Ver también Hinkelammert, Franz: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.

expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laicos de Cristianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los Cristianos por el Socialismo por medio del terrorismo del Estado ⁴.

4. La teología de la liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No sólo para los Cristianos por el Socialismo, sino también para los teólogos de la liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trataba de un golpe militar tradicional mediante el cual un grupo militar asume el gobierno, asegurando la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar asumió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces, siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia de Chile, pero que tampoco existía en el capitalismo mundial real en ese momento, que era un capitalismo reformista e intervencionista. Es la primera vez en la historia presente que aparece un régimen nítidamente neoliberal. Se impone, en medio del terrorismo del Estado, un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debe el carácter jacobino que tiene este golpe de Estado ⁵.

4. El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia que los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino que "les hace renunciar de hecho a su cristianismo..." (*Avvenire*, según *El Mercurio*, 25. X. 1973).

5. El análisis que Hegel hace del jacobinismo, es nítidamente acertado para explicar el golpe militar chileno y su política posterior: "Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel". (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258).

Este jacobinismo, con su disposición al terrorismo del Estado, es notable asimismo en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque no sean más que una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Ver sobre la revolución francesa, Gallardo, Helio: "La revolución francesa y el pensamiento político", en *Pasos* 26 (Noviembre-diciembre, 1989).

La política de la Junta Militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar toda huella de la política de la Unidad Popular, sino de transformar desde las raíces mismas al capitalismo que había existido con anterioridad. Un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la cual las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la Junta Militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. En efecto, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la Junta Militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares para destruirlas a fondo; sobre todo a los sindicatos, las organizaciones vecinales, e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado tuvo aquí su papel principal. Por eso el golpe militar no tuvo apenas la meta de afianzarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado desde los primeros días del golpe. Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró, de manera efectiva, eliminar cualquier poder popular. Por otro lado, la política de la Junta se dirigió a cambiar el Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social, y por consiguiente de las empresas públicas, conformó en América Latina el primer caso de una aplicación principialista de esquemas abstractos traídos desde la Escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política que muy pronto fue asumida a nivel mundial por el Fondo Monetario Internacional (FMI) bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente Milton Friedman le dio el nombre de "capitalismo total"⁶.

En este nuevo ambiente se inscribieron entonces las reflexiones de los teólogos de la liberación en América Latina. Si bien en esta teología no se produjo una ruptura, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había

6. Citado por Sorman, Guý: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman", en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5. IV. 1994.

prevalecido el enfoque liberador o liberacionista, prevalecen ahora enfoques de resistencia. No son por completo nuevos, pero ocupan ahora el primer plano. Eso va unido al cambio de la sociedad. Siempre había habido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base, sin embargo este trabajo había estado fuertemente entrelazado con el de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora las organizaciones populares eran las más perseguidas, por lo que perdieron mucho de su vigencia. Por consiguiente, las comunidades de base jugaron un papel mucho mayor. Además, en tanto las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en lugares únicos de actividad popular. En lugar de las organizaciones populares aparecieron muchos grupos de defensa de los derechos humanos. Sólo en América Central se dio una situación diferente, en especial en Nicaragua y El Salvador. No obstante esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la teología de la liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios, cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también la vida o la muerte aparecen en un sentido en el cual la vida corporal es la última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo alzado, el alma no vive sin el cuerpo (*Gratia supponit naturam*).

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateísmo. Un ateísmo cuya vivencia lleva a la muerte, es idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida, no lo es. La vida y la muerte dan el criterio, no ninguna metafísica abstracta. También en el pueblo de Dios hay ateos. Sin embargo, la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. La vida y la muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. No obstante el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es únicamente pobre, es asimismo víctima. Lo es en cuanto pobre, y en cuanto perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza siempre más los procesos de victimización. La teología oficial es ahora afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación ⁷.

Por otro lado, se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología, especialmente en el DEI⁸. Se enfoca entonces también el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente ⁹. Se descubre la sacrificialidad de la misma cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación

Siempre ha habido un conflicto latente entre la teología de la liberación, por un lado, y la teología oficial y las iglesias que la soportan, por el otro. Ya vimos como este conflicto estalla hacia finales del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la Junta Militar chilena. Pero ya con el *Informe Rockefeller*, al término de los años sesenta, se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la teología de la liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es ideológica, y juega un papel en particular durante la Guerra Fría. Este enfrentamiento, interpretado de forma maniquea, necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como Occidente cristiano, como un

7. La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana del tiempo del nazismo. Ver Gutiérrez, Gustavo: "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", en Gutiérrez, Gustavo: *La fuerza histórica de los pobres.* Lima, CEP, 1979; Hinkelammert, Franz J.: "Bonhoeffer", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo.* San José, DEI, 1990.

8. Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz: *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia.* São Paulo, Vozes, 1989.

9. Hinkelammert, Franz J.: "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en Assmann, Hugo (ed): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de liberación.* San José, DEI, 1991.

reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental parecía luchar junto a Dios, como el arcángel Miguel, en contra de un imperio enfrentado a Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le es esencial la dimensión religiosa para poder anclarse en la transcendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en EE. UU. que en Europa, aunque allí igualmente existe. Lleva a lo que en EE. UU. se llama la religión cívica (*civil religion*), que es una religiosidad subyacente al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. En consecuencia, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como su condición el respeto de parte de éstas hacia el marco dado por esta religión cívica. La religión es considerada como un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa —e inclusive cristiana— del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la teología de la liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de EE. UU. y Europa, e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares, de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras, no se podía hacer con tanta facilidad cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraban en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la Guerra Fría.

Algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La teología de la liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, en especial como fue promovida por la literatura editada por la Academia de Ciencias de Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no logró pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad, como lo eran las ideologías del mercado. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubre entonces un pensamiento de Marx que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecen varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. No obstante, un aporte importante para estos movimientos populares era el surgimiento de una teología que pensaba el mundo desde un punto vista cercano a ellos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de los sectores populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas, e inclusive se inspiraron

para el análisis de su realidad en el pensamiento marxista, mantuvieron una posición crítica ante el marxismo, lo que de modo efectivo reforzaba a estos movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El *Informe Rockefeller*, de finales de la década de los sesenta, puso las señales. El mismo imperio empezó entonces a desarrollar su propia teología, que es primero de negación, y posteriormente de recuperación de la teología de la liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero fue el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la teología de la liberación en América Latina y de sus repercusiones en EE. UU. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EE. UU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EE. UU. en el continente. Además, Novak hacía viajes para dar conferencias y participar en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas de EE. UU. o por los círculos empresariales locales. Las organizaciones de empresarios europeos siguieron el ejemplo del *American Enterprise Institute*, y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales del decenio de los ochenta, inclusive el FMI desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña en público en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la nueva teología del imperio, una teología de la liberación que ahora es desarrollada y promovida. El documento de Santa Fe de 1980, que formuló la plataforma electoral de la primera presidencia de Ronald Reagan, detectó el frente configurado por la Iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EE. UU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones usadas en contra de la teología de la liberación eran parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacan sobre todo el análisis marxista, que aparece como elemento teórico de la concretización de la teología de la liberación, y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. No obstante hay por lo menos una diferencia muy clara y notable. El anti-utopismo de esta teología del imperio

es mucho más extremo que el anti-utopismo del oficialismo teológico y de las iglesias anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación, más bien tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía de por sí. Como teología cristiana, mantiene su propia visión del reino de Dios por venir, y de los cielos a los cuales llegar. No puede reprochar a la teología de la liberación su esperanza en un Reino de Dios. Por tanto, le reprocha interpretar este Reino en términos materiales, corporales y terrenales; como un concepto falso del Reino. El Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, se concibe como un reino de las almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Y en efecto, el Reino de Dios imaginado por parte de los teólogos de la liberación es Nueva Tierra, es "esta tierra sin la muerte", es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esto la ortodoxia lo ve como algo "materialista", es decir, como una esperanza falsa a la que contraponen su visión de la esperanza "verdadera". Sin embargo no niega la visión de un Reino de Dios por venir ¹⁰.

La teología del imperio de los años setenta y de la primera mitad de los ochenta, es diferente. Es nítidamente anti-utópica. Oponen un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque siga utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la "providencia") y su tendencia al equilibrio, no establece relaciones entre la utopía del mercado y el Reino de Dios. Por consiguiente, la misma solidaridad aparece como una perversión humana y un atavismo ¹¹.

10. La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlas a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [Nachäffung: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio" (Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer 1975, págs. 171s).

11. "...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una *solidaridad simbólica*. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable... Por supuesto, el dominio de lo trascendente es mediado por la literatura, la religión, la familia y los propios semejantes; pero a la postre está centrado en torno del silencio interior de cada persona". Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. New York, An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, 1982. Citamos según la edición castellana, *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, págs. 56s. Y concluye: "Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'". *Ibid.*, pág. 71.

Se trata de una teología que corresponde al maniqueísmo de la Guerra Fría. El imperio se interpreta en una lucha entre dios y el demonio, y ve la utopía como tal encarnada en el Reino del Mal presentado por el demonio, mientras se ve a sí mismo como un reino del realismo que no necesita utopías. A la confrontación Dios-Demonio (Reino del Mal) corresponde, por tanto, la confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpretado por K. Popper en el sentido de: quien quiere el cielo, produce el infierno.

Sin embargo, esta visión de la utopía producía problemas dentro de la coalición conservadora que se formó en los años ochenta. Ya vimos que, en su forma nítida, no era aceptable para la propia "ortodoxia" teológica. Pero tampoco servía para aglutinar la coalición política con el fundamentalismo cristiano de EE. UU., uno de los pilares del poder del gobierno de Reagan. Este fundamentalismo es altamente utópico y mesiánico, con una visión netamente apocalíptica de la historia¹². Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan, desmentía a diario la ideología de la Guerra Fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo de desmoronamiento visible de los países socialistas se produjo, además, una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigían la promesa de cielos por venir. El propio neoliberalismo se transformó en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

6. El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio

A partir de todo eso se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la teología de la liberación, aquella teología pasó a su recuperación. A mediados de la década de los ochenta esta recuperación ya está en plena realización,

12. Basta ver un libro como: Pentecost, J. Dwight: *Eventos del porvenir. Estudios de escatología bíblica*. Miami, Editorial Vida, 1984; o Lindsey, Hal: *La agonía del gran planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988 (*The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids-Michigan, Zondervan Publishing House, 1970). El último libro se vendió durante la década de los setenta en EE. UU. en más de quince millones de ejemplares, y fue un *bestseller* de la década. Lindsey, no obstante, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

aunque se la podía notar en América Latina desde el golpe militar chileno¹³. Cuando en 1985, David Stockman, quien procedía de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe del presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. En él reprocha a Reagan haber traicionado el modelo limpio del neoliberalismo en favor del populismo, y desarrolla toda una teología de la posición neoliberal que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino que presenta al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizarlas. Ataca a las "utopías" del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman, la amenaza no es la utopía, sino la falsa utopía, a la cual contraponen su utopía "realista" del neoliberalismo¹⁴.

El propio Camdessus, Secretario General del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye de modo directo a partir de algunas tesis claves de la teología de la liberación. En una conferencia del 27 de marzo de 1992, se dirigió al congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille¹⁵. El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. La voy a citar extensamente:

13. La "Declaración de Principios" del gobierno militar chileno del año 1974, ya traza esta línea.

14. Stockman se presenta como un izquierdista convertido, quien en un tiempo fuera partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió la verdadera: "En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva [él habla inclusive del 'evangelio de la oferta'] de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los antiguos males heredados, el racismo y la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico y pesimista". Según la publicación de extractos del libro en *Der Spiegel*, 1986, N° 16ss. Las "reformas profundas que partían de las causas políticas" son las de un ajuste estructural extremo: "Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un 'matador de dragones'". Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido la capacidad de transformarse en un "canciller de hierro".

15. Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double appartenance". Documents EPISCOPAT. *Bulletin de secrétariat de la conférence des évêques de France* N° 12 (Juillet-Aut, 1992). Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada.

Camdessus presentó una conferencia parecida ante empresarios cristianos de México. La UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anunció su XIX encuentro en Monterrey, entre el 27 y el 29 de septiembre de 1993, con la asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: "El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial". Esta reunión tuvo dos oradores. El otro orador fue el cardenal Echeagaray. Ver *SELAT* (Servicios Latinoamericanos) (Lima, Perú) N° 17 (17. IX. 1993).

Ciertamente el Reino es un lugar: esos cielos nuevos y esa nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. "Que tu Reinado venga...".

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el *Pobre*... en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...

Camdessus contrapone, por un lado, el poder, la posesión y el acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado, el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Y descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad, encarnan justamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazaret, y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61, 1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23):

"El Espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor".

Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario:

"Hoy, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan".
Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía, —los administradores de una parte en

todo caso— de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad.

Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

El texto del secretario general del FMI podría estar escrito igualmente por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de la liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del Reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es apenas una parte de la conferencia. Una parte anterior y una parte posterior le dan al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la teología de la liberación. Se dirige, por ende, en contra de los "populismos". Esta palabra, en el lenguaje del Fondo, resume todas las actitudes y políticas posibles, en cuanto no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del FMI. Se dirige con virulencia en contra de

...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella —porque el mercado no ha escuchado sus promesas— a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes "fuertes", o sea, al fin de las libertades¹⁶.

Transforma de esta manera la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le concede o impone la política de ajuste estructural del FMI, produce "la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes 'fuertes'", esto es, el "fin de las libertades". Eso dañaría al pobre. En consecuencia, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativas.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige asimismo en contra de la doctrina social católica tradicional:

Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa

16. En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, confronta igualmente la opción por los pobres con lo que él llama populismo: "Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo". Camdessus, Michel: "Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale". XXX Concurrence et solidarité. *L'économie de marché presqu'ou?* Actes des Séminaires sociales de France tenues à Paris en 1991. Paris, ESF editeur, 1992, pág. 100.

de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése "sí, pero". El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión.

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio de éste y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Para ello borró cien años de doctrina social de la Iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Sin embargo, Camdessus se presenta como un realista. Habla de la relación entre mercado y reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber, "que el mercado... no es el Reino". El ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructora:

Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro —no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo— de que los mas débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. "Treinta denarios, trato concluido". Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden encontrar de manera rápida el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc.

He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la sustitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano.

Frente a la destructividad del mercado, busca ahora activar la esperanza del reino de Dios: "Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...". Bajo el título "La esperanza del reino", dice:

Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad.

No obstante, esta responsabilidad de la que habla no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. Camdessus tiene muy presente este problema. El capitalismo del decenio de los ochenta ha sido un capitalismo autodestructor. Destruye no sólo al ser humano y a la naturaleza, destruye igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, y penetra hoy las relaciones mercantiles mismas y tiende a bloquearlas. Hoy el lugar principal de la corrupción ya no es el Estado, sino la misma empresa capitalista en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque esta ética es subvertida por la misma lógica del mercado. Esta ética la busca en la referencia al Reino de Dios, y en la boda entre el mercado y el reino:

Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al Reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que esto no es fácil, que hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: "Quien es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal... idólatra del dinero, existencia insana, etc.". Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es apenas eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del Reino no sólo no impone frenos al dinamismo del mercado, sino que le da el "más" del que éste carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del Reino convergen. Y es vasto.

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo que pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia posible de éste. El mercado, con su lógica, se transforma en el límite escatológico de toda la historia humana. Vigilar al mercado, para Camdessus, no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado para que éste siga funcionando. No obstante, el criterio de la intervención no es sino asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica, lógica que sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado no es perfecto, pero cualquier perfección que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El reino es el aceite para la máquina del mercado.

De acuerdo con Cándessus hay un reino definitivo más allá del mercado. Sin embargo es un reino más allá de la historia, el cual no se entromete en los asuntos del mercado. Es un reino escatológico. Por lo tanto, llega a la siguiente conclusión:

El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, “esa idolatría” como dice San Pablo (Efesios, 5, 5), y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que “habrá siempre pobres entre nosotros”. Lo que quiere decir, entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo—, que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que “El hará todas las cosas nuevas”.

Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, “llenos de la gracia desde lo Alto”. Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución —estoy seguro y a la vez lejos— que la santidad o, si queréis, de “revestir” al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que —vuelvo a San Pablo— “puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo”. Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la oración para recibir este don.

Es la declaración del imperio total sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal que, al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural, necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva de modo infalible a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Y el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que hace el mercado no permite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en “capitalismo total”, como lo llama Friedman. La opción preferencial por el pobre y la opción preferencial por el FMI se identifican¹⁷. Se trata de una posición que ahora es muy frecuente, y aparece en

17. En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos: “En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres”. Assmann, Hugo: *Economía y religión*. San José, DEI, 1994, pág. 101.

un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar como teología de la liberación¹⁸.

Por supuesto, para las iglesias surge una gran tentación. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo. Y la teología de la liberación parece ser ahora parte de la "ortodoxia" misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, sólo que ahora es un funcionario del FMI¹⁹.

El imperio aparece pues como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas, y tiene el poder para castigar con tanta dureza cualquier intento de búsqueda de éstas, que en efecto parece mejor no intentarlo. Cuando el castigo es mayor que lo que se puede lograr buscando alternativas, es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder²⁰.

18. Ver los ejemplos siguientes: Moll, Peter G.: "Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory", en *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1992; Haigh, Roger, S. J.: *An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology*. New York, Paulist; Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*. Gran Rapids, Michigan, 1992. Ver sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad: Santa Ana, Julio de: "Teología e modernidade", en Silva, Antonio (ed.): *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo, Paulinas, 1990.

19. Ver Assmann-Hinkelammert, *op. cit.*

20. Hannah Arendt describe este circuito de forma magistral: "La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías" (Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, pág. 435). "Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración" (*Idem.*).

En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI:

(Pregunta): "¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?"

(Respuesta): "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas. Nuestra posición es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una situación tal, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el Apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, apocalipsis es revelación. El Apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, sin embargo su caída no es vista como producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del Apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que estos textos del Apocalipsis han aparecido en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, no obstante insiste en que alguna salida debe haber.

'Apocalipsis' aquí no significa catástrofe. El título de la película "Apocalipsis now" no da de ninguna manera el sentido de lo que se trata. Como revelación, el Apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por realizar ²¹. Tampoco esta lectura del Apocalipsis, como ahora aparece en la teología de la liberación, es directamente comparable con la lectura que hace del Apocalipsis el fundamentalismo cristiano de EE. UU. En ésta, el apocalipsis es otra vez apenas la catástrofe que viene por la voluntad de Dios, en el sentido de una ley inexorable de la historia. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un dios-juez al consumir la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia misma es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los mismos presidentes Reagan y Bush se inscribieron de forma pública en esta metafísica de la historia ²². Pero, de

nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos". "Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José), 5. III. 1990.

21. Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica, es el siguiente del profeta Daniel, del siglo II a. C.: "Tú, oh rey, has visto esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado a la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra" (Dn. 2, 31-35).

22. El libro ya citado de Pentecost se llama *Eventos del porvenir*. Al igual que la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos

hecho, también la recuperación que intenta hacer Camdessus de la teología de la liberación, es perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura actual del Apocalipsis de parte de algunos teólogos de la liberación, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, como lo eran el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Y como tal es un gigante con pies de barro. Cae, no obstante la razón de su caída no puede ser un acto humano voluntarista. Es demasiado fuerte como para eso. Cae por efectos no-intencionales, resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer. Cae, porque

...de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó ²³.

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca únicamente el género literario que llamamos apocalíptica. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la literatura sapiencial, que ha sido siempre el otro lado de la literatura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura que hoy es retomado por la teología de la liberación es el libro de la Biblia llamado el "Eclesiastés", que fue escrito en el siglo III a. C. Presenta un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con una lejana resonancia de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en el presente. Al volver algunos teólogos con la lectura del Apocalipsis, aparece también esta problemática hoy en la teología de la liberación ²⁴.

fundamentalistas las saben también. Pero, mientras la Academia de Ciencias creía aún en un futuro mejor, este actual fundamentalismo cree decidida de antemano la perdición de la humanidad.

El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de EE. UU., Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

23. Ver Richard, Pablo: "El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico", en *RIBLA* (DEI, San José) N° 7 (1990); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. San José, DEI, 1994; Mesters, Carlos: *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha*. Santiago de Chile, Rehue, 1986; Foulkes, Ricardo: *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*. Buenos Aires, 1989; Rowland, Christopher: *Radical Christianity: A Reading of Recovery*. Orbis, New York, 1988; Snoek, Juan-Nauta, Rommie: *Daniel y el Apocalipsis*. San José, DEI, 1993.

24. Ver Tamez, Elsa: "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* N° 52 (Marzo-abril, 1994).

7. El desafío para la teología de la liberación.

La irracionalidad de lo racionalizado

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la teología de la liberación se ha pasado a construir una anti-teología de la liberación. Esta anti-teología es de modo visible una inversión de la teología de la liberación, de cuya negación se ha partido.

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la teología de la liberación no se distingue de forma clara de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. En apariencia se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio —la teología del FMI *es* la teología del imperio— asumió las partes claves de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios encarnada en la ortopraxis. Al menos es eso lo que aparenta ser.

En un nivel diferente vuelve ahora el problema que viéramos al comienzo de este artículo. Allí analizamos el hecho de que en los años sesenta-setenta la teología de la liberación surge de una manera tal que el conflicto con la teología institucionalizada no aparece como un conflicto religioso, dado que ningún dogma religioso era cuestionado. El conflicto apareció como un conflicto sobre la concretización de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la teología de la liberación era vista de modo conflictivo.

Hoy, en cambio, la misma teología del imperio asume estas posiciones. Ellas ya no sirven para concretizar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del reino de Dios. Y se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de este reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la teología de la liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, en particular a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad acerca de las teologías. En efecto, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa en la que todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la teología de la liberación obligan a ésta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respeten al pobre como sujeto —que es lo específico de la teología de la liberación—, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la teología de la liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como "economía y teología". Constata la relevancia del análisis económico para el discernimiento del contenido de la fe, y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de la aplicación de la fe.

En la primera línea, la de la crítica de la economía política neoliberal, el argumento se podría resumir con la frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no-intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas tendencias

destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana.

Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad que incluye precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio, trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total ²⁵.

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación retoma la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx ²⁶. Eso le acontece aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las reflexiones de la teología de la liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de la liberación tiene que superar las totalizaciones, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la ha hecho Max Weber, no llega más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, es decir, lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de la liberación en el mundo de hoy. La crítica de la irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en los

25. Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos Especial* N° 3 (1992); Hinkelammert, Franz J.: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos Especial* N° 3 (1992).

26. Ver Dussel, Enrique: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*. México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México, Siglo XXI, 1988.

propios términos teológicos. Eso ocurre justamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las Escrituras y tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la Carta a los Romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado que se da en el pensamiento cristiano ²⁷.

Los teólogos de la liberación que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquellos, que la cumplen o son obligados a cumplirla más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la "ley de cumplimiento" que lleva a la muerte. La ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición farisaica, como la ley romana. Por ende, el Estado de derecho, que aparece con el imperio romano por primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva mediante su cumplimiento. Por otro lado, Pablo no considera el pecado en el sentido de una infracción de la ley. El pecado del que se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía hay rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *Suma lex, maxima iniustitia*. O el otro, contrario, que es de sentido irónico: *Fiat iustitia, pereat mundus* (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Eso llevó al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. De eso se tiene mucha conciencia en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que a Jesús se lo mata cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por lo tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley la que la origina. Es bien comprensible que más tarde la teología conservadora haya preferido culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial ²⁸.

27. El libro más destacado en este sentido es Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEL, 1991. Ver Shaull, Richard: *La Reforma y la teología de la liberación*. San José, DEL, 1993; y también Hinkelammert, Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEL, 1981 (2a. ed. revisada y ampliada, con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales).

28. Ver Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, DEL, 1991 (2a. ed. ampliada); *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*.

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación, hayan sido el hilo conductor de la historia del cristianismo, y por ende de Occidente. Su escrito clave es la Carta a los Romanos. Este no es de ninguna manera un libro "teológico", en el sentido de la división de la universidad moderna en facultades. El analiza cuál es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. La carta es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, sin embargo, es un tabú. En las historias de la filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual giran más de 1500 años del pensamiento occidental, la filosofía incluida. La Carta a los Romanos fue decisiva en la Reforma, sobre todo para Martín Lutero. Por eso se encuentra en la raíz de la ética protestante y de su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la teología de la liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los pocos que dio cuenta de eso es Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es una crítica de las leyes "justas", que Pablo ve presentes especialmente en la leyes de Dios dadas en el Sinaí. No obstante, frente a su crítica de la ley tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata, si es tratada como ley de cumplimiento. De acuerdo con él, eso vale inclusive para la "ley de Dios". La injusticia está en la forma general de la ley. Por consiguiente la justicia de Pablo no reside en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todos los casos en los que su cumplimiento mata.

Existe una diferencia tajante entre esta crítica de la ley de Pablo y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado al sostener que la ley es justa cuando aquéllos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquéllos que, como ciudadanos, son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox dei*. En consecuencia, el resultado liberal es que la ley democrática es ley justa. Luego, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, según la cual el Estado de derecho tiene leyes

San José, DEI, 1991; Pixley, Jorge: "La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios", en *RIBLA* (San José, DEI) 18 (1994).

justas, con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama a este procedimiento "legitimidad por legalidad". Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto de vista de paulino, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia, la posición de Weber niega este derecho.

Hoy, de modo visible se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, será consumado por Estados de derecho y dentro de los estrictos límites de Estados de derecho ²⁹. Eso precisamente revela el hecho de que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida con éxito o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles ³⁰. También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete "cumpliendo la ley". El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos crímenes que se cometen "cumpliendo la ley". Las transgresiones de la ley apenas le interesan ³¹. Son crímenes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, ya la teología de la crítica de la ley desarrolla el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por ello los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratada como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte, inclusive de la humanidad. Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado, y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve por ende la libertad cristiana en el sentido que Pablo pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en el cual son capaces de relativizar a la ley en función de las necesidades de su propia vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste

29. Ver Rufin, Jean-Christophe: *L'empire et les nouveaux barbares*. Paris, 1991. Igualmente, Enzensberger, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil)*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1993.

30. En la literatura sobre el totalitarismo, únicamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Ver Arendt, Hannah: *op. cit.*

31. Ver Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*. San José, DEI, 1988; *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987.

en poder someterla e incluso cometer infracciones contra ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica de forma insustentable el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale sólo en el grado en el que no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y, por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece asimismo una reconceptualización del reino de Dios ³².

Por eso la teología de la liberación niega no solamente la absolutización de la ley del mercado en el "capitalismo total", sino cualquier ley metafísica de la historia. La absolutización de la ley —esto es, su transformación en ley metafísica de la historia— es totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquel del "final de la historia" y de la negación de todas las alternativas ³³.

Con este resultado, la teología de la liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la sociedad occidental misma. Sin embargo, ella no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, en particular en el socialismo histórico, donde en efecto la ha habido. Pero la ley del mercado como único caso actual de una imposición de una ley metafísica de la historia, ni siquiera la mencionan. Encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy, en nombre de la crítica de otras leyes de la historia en el pasado.

32. Ver Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994.

33. Assmann, Hugo: "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", en *Pasos* N° 55 (Septiembre-octubre, 1994); y el capítulo II de la segunda parte de este libro.

**Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC, S.A.
San José, Costa Rica**

Biblioteca Florentino Idoate



400100



A partir de la década de los setenta se produce un corte entre el capitalismo de reformas anterior, y un nuevo capitalismo extremo y desnudo que se implanta en nombre de los “ajustes estructurales” y de la globalización y homogeneización del mundo por la vía de los mercados. Se trata de un capitalismo de *tabula rasa* que abandona toda perspectiva de evolución social en favor de sus políticas “de choque”.

Con la caída del muro de Berlín en 1989, este “capitalismo total” ve llegado su triunfo definitivo. Celebra el “fin de la historia”, más allá del cual la humanidad no puede aspirar a nada nuevo. En lugar del pluralismo de sistemas y de soluciones, aparece una sola solución homogénea que se implanta en el mundo entero. No hay mundos, sino que el capitalismo homogeneizado es el mundo.

No obstante, emerge también una reformulación general de la resistencia a este sistema y de las perspectivas alternativas para el futuro. El sistema aplasta, sin embargo ese aplastamiento produce reacciones. La apariencia de una época vacía de cambios, esconde el hecho de que se trata de un cambio de época. Los artículos que se publican en este libro, analizan todo este proceso.

FRANZ J. HINKELAMMERT: doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín. Entre sus publicaciones figuran *Ideología del sometimiento* (DEI, San José 1977), *Las armas ideológicas de la muerte* (DEI, San José 1977 y 1981), *Crítica a la razón utópica* (DEI, San José, 1984), *Democracia y totalitarismo* (DEI, San José 1987), *La deuda externa de América Latina* (DEI, San José 1988), *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (DEI, San José 1990), *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (DEI, San José 1992), y múltiples artículos en diferentes publicaciones.

EDITORIAL



CAMINOS