



Franz J. Hinkelammert

TEOLOGIA DEL MERCADO TOTAL

ensayos económico-teológicos

hisbol





serie religión y sociedad

dirigida por javier medina y david tuchschneider

Religión y sociedad

1. *Franz Hinkelammert*
Teología del mercado total.
2. *Carlos Intipampa*
Opresión y aculturación. La evangelización de los Aymara.
3. *Juan van Kessel*
Cuando arde el tiempo sagrado.
4. *Varios*
Rostros indios de Dios.

Franz J. Hinkelammert

**TEOLOGIA DEL
MERCADO TOTAL**

ensayos económico-teológicos



irisbó

Fuentes:

La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta. Ponencia presentada en el Congreso "Barmen 1984", en ocasión del 50 aniversario del 1er. Sínodo de la Iglesia Evangélica Alemana. "Mercado total y democracia: La democracia y la nueva derecha en América Latina". En: Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José: DEI, 1989, 65-79. "La teología del Imperio". En: *Pasos* 15 (1988) 21-28. "Reflexiones sobre la deuda externa de América Latina". En: *Pasos* 14 (1987) 16-22. "Frente a la cultura de la post-modernidad: Proyecto político y utopía". En: *Pasos* 12 (1987) 1-9.

1989, 1992 (Primera re-impresión)

© HISBOL

Todos los derechos reservados.

D.L.: 4-1-248-89

Corrección: Emilio Delgado

Composición: César Arce

Fotomecánica: Hugo Pórcel y Adelio Laura

Impresión: Esteban Cruz y José Tarifa

Administración: Fabián Yaksic

Distribución: Ricardo Rivas

Pedidos: Distribuidora *hisbol* s.r.l.

Muñoz Cornejo 2925, Tel. 368327

Casilla 10296, La Paz-Bolivia

Hecho en Talleres Gráficos *hisbol*

La Paz, Bolivia

INDICE

I.	LA POLITICA DEL MERCADO TOTAL. SU TEOLOGIZACION Y NUESTRA RESPUESTA	9
1.	La política del mercado total y la guerra antisubversiva	10
2.	Los mecanismos de agresión religiosos y liberal-democráticos	15
a.	La declaración del incidente como blasfemia, sacrilegio, ultraje a Dios	16
b.	La interpretación de esta pretendida blasfemia como nueva crucifixión de Cristo	16
c.	La exigencia de la reparación y del desagravio de la majestad ofendida por Dios	17
3.	La teologización de la política del mercado total y la teología de la liberación	23
II.	MERCADO TOTAL Y DEMOCRACIA: LA DEMOCRACIA Y LA NUEVA DERECHA EN AMERICA LATINA	31
1.	La empresa privada produce libertad: La totalización del mercado	34
2.	Hacen falta soluciones, no otros senderos	36
3.	La democracia controlada y el pluralismo	40
4.	El utopismo de la nueva derecha y los derechos humanos	43
5.	La lógica de las mayorías; el derecho a la vida de todos	48

III. LA TEOLOGIA DEL IMPERIO	51
1. La respuesta a la teología de la liberación	51
2. El neoliberalismo y el fundamentalismo	54
3. Imperio y mercado: El Dios-dinero	58
4. El individualismo ético: la privatización de la ética	61
IV. REFLEXIONES SOBRE LA DEUDA EXTERNA DE AMERICA LATINA	67
1. La transferencia de los excedentes y su saldo máximo de la balanza comercial	67
a. Primer modelo de explicación	68
b. Segundo modelo de explicación	70
2. La participación del capital extranjero en el desarrollo	71
3. El automatismo del interés compuesto	73
4. El pago de la deuda y el comercio internacional	75
5. Algunos aspectos teológicos del cobro de la deuda	78
V. FRENTE A LA CULTURA DE LA POST-MODERNIDAD PROYECTO POLITICO Y UTOPIA	81
1. El liberalismo	82
2. Anarquismo y comunismo	83
3. El anti-racionalismo del fascismo-nazismo	85
4. La superación de la modernidad: algunas tesis	100

I. LA POLITICA DEL MERCADO TOTAL, SU TEOLOGIZACION Y NUESTRA RESPUESTA

Quiero utilizar la siguiente ponencia con ocasión del 50 aniversario de la Declaración de Barmen y de la fundación de la Iglesia Confesante en Alemania, para un análisis de la situación presente para demostrar que aparecen paralelos dramáticos, que no podemos dejar de lado. Por supuesto, es a la vez necesario no dejarse aplastar por esos paralelos, sino mantener conciencia de las diferencias específicas existentes. Nosotros nos encontramos frente a un fenómeno nuevo, a pesar de que existe una continuidad en relación con la situación de la década del 30.

En una primera parte de mi exposición quiero intentar un análisis de la política actual del mercado total, su conexión con la política de Seguridad Nacional y la guerra antisubversiva total y la conformación de un dualismo ideológico de tipo maniqueo.

En una segunda parte analizaré los mecanismos de agresión y de cómo son utilizados en función de esta política del mercado total, dedicándome, especialmente, a la legitimación religiosa y liberal-democrática de la guerra en contra de Nicaragua.

En una tercera parte quiero tratar con más detalle la confrontación teológica, como parte, especialmente, del Instituto para la Religión y Democracia en EE.UU., para terminar con una breve presentación de la Teología de Liberación.

1. La política del mercado total y la guerra antissubversiva

Existe un paralelo evidente entre la situación histórica en la que se produce la Declaración de Barmen y nuestra situación actual. Se trata del hecho de una crisis económica mundial cuyos efectos llevan a catástrofes sociales y políticas.

La crisis económica mundial actual ha llevado al fin de una política económica conocida con el nombre de keynesianismo. Como la lógica de esta política económica enfrentada a una crisis en aumento amenazaba con llevar a formas económicas socialistas, se ha impuesto hoy en día una política económica que se autodenomina neoliberal y anti-intervencionista. Su consecuencia es el sometimiento irrestricto de toda la política económica y social del Estado a la lógica de la acumulación del capital. En realidad no se trata de un anti-intervencionismo, sino de un nuevo intervencionismo estatal dirigido en contra del Estado social de la época keynesiana. Déficits fiscales y subvenciones que fueron denunciados como hechos inaceptables de la política keynesiana, aumentaron bajo este régimen "anti-intervencionista", especialmente en los EE.UU., de una manera tal que todavía hace 5 años parecía absolutamente inconcebible. Pero lo que ha cambiado es su orientación. En vez de déficits sociales pequeños, déficits militares grandes, en vez de subvenciones sociales pequeñas, subvenciones inmensas para el sistema internacional financiero, estas subvenciones llegaron a niveles inauditos y fueron impuestas por el propio Fondo Monetario Internacional, quien obliga a los países deudores a nacionalizar o garantizar por el Estado las deudas privadas morosas para transformarlas en deuda pública. Subvenciones de este tipo significan, solamente en México, más de 40 mil millones de dólares, es decir, la mitad de la deuda externa total de ese país.

Este nuevo intervencionismo se dirige en contra del Estado social y, por tanto, sólo puede buscar su legitimidad y seguridad en una expansión progresiva de los aparatos policiales y militares. Estos juegan un papel cada vez más importante, al tiempo que van disminuyendo las funciones del Estado social, cuya privatización las destruye muchas veces íntegramente. Aparece el mismo mito de anarcocapitalismo con su ilusión de un traspaso total de todas las funciones estatales a empresas privadas del mercado.

Escondidos detrás de este mito, los aparatos policiales y

militares se transforman en los verdaderos centros de poder político. Especialmente en los países del Tercer Mundo, los procesos de democratización burguesa ya no forman constituyentes soberanas, sino que se eligen gobiernos civiles que sólo ejercen el poder político dentro de los límites establecidos por los aparatos policiales y militares. Un nuevo lema puede describir lo que ha ocurrido: **El Estado social esclaviza, el Estado policial libera.**

En la base de este desarrollo hay una ideología del mercado total, que es ideología de lucha. Interpretando y tratando la sociedad entera bajo el punto de vista del progreso hacia el mercado total, la mística del mercado total se transforma en una mística de lucha de mercados, a la cual hay que someter todas las esferas de la sociedad. En esta perspectiva total aparece ahora la mística de una guerra en contra de los que se resisten a este sometimiento de todas las esferas de la sociedad a la lucha de mercados. Aparece así la imagen de un enemigo, que es el producto mismo de esta mística de la lucha de los mercados. Este enemigo no es un adversario competitivo en la lucha de mercados, no es participante en el mercado, sino que es adversario de la vigencia del mercado total mismo y de sus resultados. Es enemigo quien se resiste a la transformación de la lucha del mercado en el principio único y básico de la organización de la sociedad entera. De ahí se explica la concepción total de la subversión cuando se pronuncian y defienden valores que entran en conflicto con la vigencia irrestricta del mercado total y de la acumulación ilimitada del capital.

Este concepto total de la subversión se sintetiza por el término **utopista**. La expresión política correspondiente es: socialista o comunista. Al criminalizar tales actitudes se transforma a sus portadores indistintamente en **terroristas**. Aparece un dualismo maniqueo del mercado total como el **Bien y como ley de la naturaleza**, y del utopismo-socialismo como el **levantamiento en contra de la naturaleza y del Mal**. De esta lógica maniquea se deriva la posibilidad de adjudicar a esta subversión total un centro terrestre, que por supuesto es, en el lenguaje de Reagan, el Kremlin como el "Reino del Mal". Ya en la campaña electoral hablaba en este mismo sentido del comunismo como una "perversión de la naturaleza". Eso implica, por supuesto, que la Casa Blanca es el centro del Reino del Bien en este mundo, por lo menos en cuanto **Reagan sea su presidente**. En relación con Nicaragua, Reagan

empezaba a hablar de un "reino del terror", frente al cual vislumbraba las fuerzas de intervención apoyadas por la CIA como "combatientes por la libertad" o "comandos de libertad".

Considerar al Kremlin como el "Reino del Mal" es solamente una expresión política para el mito del utopista-socialista, que es necesariamente terrorista y que presenta la contrapartida mítica del mercado total. Se trata de la demonización de toda resistencia o crítica en relación a la totalización del mercado, que es expresada de las siguientes diversas maneras. Quien quiere hacer el cielo en la tierra, crea el infierno en la tierra (Popper) o, como lo expresa un teólogo del American Enterprise Institute: "Los hijos de la luz son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los "hijos de las tinieblas".¹

Al interior de un mito tan agresivo se puede denunciar cualquier resistencia contra la totalización del mercado, como parte de una conjura mundial del Kremlin como el centro del Reino del Mal en este mundo. Por tanto, cualquier resistencia se transforma en un acto de agresión contra el Reino del Bien -el mercado total- y puede ser denunciado como tal en cuanto se espera una ventaja política de esa denuncia.

En esta dualización maniquea aparece el mercado total como el aval de todo lo bueno en este mundo, especialmente de la paz, el medio ambiente, la justicia social y el desarrollo de países subdesarrollados.

Para que el mercado pueda garantizar todas esas bondades, tiene que destruir todos los obstáculos que encuentra en el camino hacia su totalización. Tiene que destruir a todos los enemigos que lo puedan desafiar. Así, se asegura la paz mediante el armamentismo extremo y la destrucción de los movimientos pacifistas; el medio ambiente, por la destrucción de los movimientos ecológicos y las medidas correspondientes; el desarrollo de los países subdesarrollados se asegura aboliendo cualquier política tendente al desarrollo y entregando a estos países al mercado total. Lo mismo ocurre con la justicia social, que se entiende sencillamente como el resultado tautológico de la política del mercado total, eliminando **a priori** cualquier conflicto entre justicia y resultados del mercado. Lo que hace el mercado es justicia.

El resultado hacia el cual apunta todo eso, es un mundo en el cual la lucha de mercados y sus resultados son la única y

1. Novak, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, Nueva York, 1982, pág. 68.

suprema ley, la ley natural, una ley dada por el Dios-Creador mismo a través de la lógica implícita de su creación y en contra de la cual se rebela el Reino del Mal, porque en su orgullo y soberbia no quiere reconocer el condicionamiento natural del hombre. Los movimientos por la paz y por el medio ambiente, una política positiva del desarrollo o de justicia social, aparecen, por tanto, como rebelión luciferina en contra de la ley de Dios inscrita en la naturaleza. Esta rebelión, seducida por la utopía, desemboca, así, en el Reino del mal.

Por lo tanto, cuanto más malo aparece este Reino del Mal, más se legitima la meta del mercado total y con eso todos los medios para imponerlo. El dualismo maniqueo llega así a ser la legitimación absoluta del mercado total. Políticamente es transformado en la tesis de la guerra civil mundial y de la "guerra antiliberal total" (Couto da Silva), como la presenta la ideología de la Seguridad Nacional, que hoy ya ha penetrado todos los aparatos policiales y militares de Occidente.

Esta guerra antiliberal total tiene en la política de la Seguridad Nacional solamente otro nombre, que, por sonar menos dramático, parece aceptable en países que ya han pasado alguna vez por una ideología de la guerra total y que han tenido malas experiencias que todavía recuerdan. Tiene una dimensión interna y otra externa. En ambas, la meta es la totalización del mercado como centro de su legitimidad. En su dimensión interna, se dirige en contra de todas las relaciones sociales que no sean relaciones mercantiles. Siendo esta guerra total, no respeta ningún derecho, sobre todo ninguno de los derechos humanos. Tratándose de la destrucción de toda autonomía frente al mercado y reconociendo al mercado como única relación social legítima, la guerra antiliberal total en su dimensión interna recurre a una forma específica del terror: la tortura individual, que se transformó en su base legítima. El grado en que eso ocurrió, nos lo dice el jefe de la policía secreta chilena (CNI) que tuvo a su cargo precisamente esa función de tortura individual: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente" (General Humberto Gordon, según *El Mercurio*, Santiago de Chile, 4.12.83). Se trata de lo que Orwell llamaba el Ministerio del Amor. Expresamente, el general insiste en que es cristiano.

En relación con la guerra antiliberal total, las cifras sobre presos políticos pierden toda significación. Apenas los hay, pues en esta guerra no hay perdón, y no se toman

prisioneros.

En el grado en el cual la subversión pertenece al "Reino del Mal", que tiene su sede en este mundo -es decir, en el Kremlin- la guerra antisubversiva total adquiere una dimensión internacional. Se trata de la dimensión de una guerra civil mundial. El documento de Santa Fe, que fue elaborado en mayo de 1980 como una plataforma para el gobierno de Reagan y que es una especie de declaración fundamental, dice así: "La guerra y no la paz es la norma que rige los asuntos internacionales" ("War not peace, is the norm in international affairs")². Podemos sacar la siguiente conclusión: "La guerra es inherente a la humanidad" ("The war is for the minds of mankind")³. La conclusión es obvia: "Estamos casi sobre la Tercera Guerra Mundial" ("For World War III is almost over")⁴.

Todo es guerra, y hoy todo es la ya iniciada Tercera Guerra Mundial. La primera etapa de esta guerra ha sido la contención, la segunda la distensión. Esta segunda etapa terminó: "La distensión es la muerte" ("Detente is Dead"). Ahora estamos en la tercera etapa de la Tercera Guerra Mundial: "América Latina y el Sur de Asia son escenarios de refriegas de la tercera fase de la Tercera Guerra Mundial"⁵. Precisamente, aquí se aclara que para el equipo de Reagan la Tercera Guerra Mundial es la guerra en contra del Tercer Mundo, que en su camino se enfrenta con el mundo socialista. En esta visión, la URSS estorba el acceso de los centros capitalistas desarrollados a la dominación del Tercer Mundo. "La URSS operando en base a su creciente superioridad nuclear, está estrangulando a los países industrializados de Occidente por medio de la interdicción de sus recursos de petróleo y minerales . . ." ⁶. Según el documento, se trata de una crisis "metafísica", en contra de la cual se pretende movilizar el "espíritu de la nación". Todo es urgente: "La hora de decisiones no puede ser postergada"⁷.

La guerra antisubversiva total resulta ser de esta manera una guerra en contra de la subversión combinada del interior y del exterior. Aparece aquella confrontación, que ya había caracterizado al totalitarismo fascista de la década del 30: en

2. En: revista *Cristianismo y sociedad*, núm. 72, 2da. entrega, Santo Domingo, 1982, pág. 63.

3. Ob. cit., pág. 79.

4. Ob. cit., pág. 63.

5. Ob. cit., pág. 63.

6. Ob. cit., pág. 63.

7. Ob. cit., pág. 64.

contra del liberalismo de los liberales demócratas, por un lado, y en contra de los socialistas-comunistas, por el otro.

2. Los mecanismos de agresión religiosos y liberal-democráticos

En esta segunda parte de mi exposición quiero destacar dos elementos ideológicos de la guerra antisubversiva total. Ambos quiero verlos a la luz de la situación que vive Nicaragua, y estoy seguro de que tienen un significado representativo más allá de este caso particular. Pueden hacer luz para reconocer la mezcla entre ideología cristiana de agresión, teoría secularizada de la democracia y creación del mito dualista y maniqueo, que caracteriza esta guerra antisubversiva. Empezaré por aquella ideología cristiana de agresión que partió de la visita papal a Managua en marzo de 1983. Ella recurrió a un mecanismo milenarista, que subyacía en las cruzadas medievales y en el antisemitismo que las acompañaban, y que es conservado hasta hoy, siendo también utilizado por aquellas iglesias alemanas que apoyaban al nazismo en su tiempo.

El drama comienza con incidentes durante la misa papal en Managua, en la que el pueblo nicaragüense esperaba una toma de posición en contra de la intervención militar extranjera, en favor de la paz y una oración para los muertos en la guerra. **Como el Papa evadió cualquier referencia a eso, la gente reclamó**, en voz alta, lo que el Papa trató de impedir por órdenes autoritarias. Sin embargo, esta reacción autoritaria del Papa sólo reforzó aún más estas reacciones y llevó a una politización de las mismas, en especial con el lema, "poder popular".

En el fondo, este incidente carecía de mayor importancia, y el Papa podría haberlo amortiguado fácilmente con una actitud más diplomática, de la misma manera en que lo hizo en su visita posterior a Polonia, donde también las demostraciones del sindicato **Solidaridad** tomaron un cariz fuertemente político, pero no fueron interpretadas como incidentes graves.

Sin embargo, en relación con Nicaragua, el incidente fue el inicio de toda una acción de propaganda política concertada en toda América Central, que empezó a legitimar la intervención militar en Nicaragua como una guerra santa, una cruzada. Esta acción concertada tuvo los siguientes pasos:

a. La declaración del incidente como blasfemia, sacrilegio, ultraje a Dios. Se presentó el incidente como un agravio a la eucaristía. El mismo Papa se prestó para este primer paso, hablando de una "deliberada profanación que se ha hecho a la Santísima Eucaristía" ⁸. Habló del ultraje que "recibió Jesús Sacramentado". A su regreso a San José se organizó una recepción de desagravio. El Secretario Episcopal de América Central insistió en la necesidad de "desagraviar públicamente a Jesús Sacramentado, por la premeditada profanación de que fue objeto durante la celebración eucarística que presidió el Santo Padre" ⁹.

Se organizaron actos y misas de desagravio en toda América Central y hasta en Italia. El mismo Papa llamó a hacer "muchas plegarias por los hermanos y hermanas cristianos verdaderos que viven en Nicaragua" ¹⁰.

b. La interpretación de esta pretendida blasfemia como nueva crucifixión de Cristo. Un ex-vicepresidente de Costa Rica, miembro destacado del Opus Dei, dió un buen ejemplo de la manera en que se hizo esa interpretación: ". . . nunca desde la muerte de Jesucristo se ha celebrado la Sagrada Eucaristía en forma tan dramáticamente real y viva".

Fue el segundo Viernes Santo en los dos mil años de cristianismo. Tal fue el ambiente, tal la propia realidad -no meramente el significado- de esa confrontación del odio imbuido a personas que pueden ser de buena fe, por fuerzas que hacen frontal resistencia al amor, a la comprensión, a la convivencia fraterna, la verdadera justicia social y la verdadera paz.

Esas turbas que gritaron por justicia y paz estaban tan ciegas al pretender sofocar la voz del Vicario de Cristo, como las que hace casi dos mil años rechazaron la tímida y falaz sugerencia de Pilatos para liberar a Jesús y gritaron: "A Barrabás, suéltenos a Barrabás . . . A Cristo, crucificalo, crucificalo" ¹¹.

Una vez declarado el incidente de Managua como blasfemia, se lo transformó también en un acto mítico de crucifixión de Cristo. Los verdaderos y míticos crucificadores son aquí hombres que piden una falsa justicia social y una paz

8. *La Nación*, 6-3-83, San José, Costa Rica, pág. 10 A.

9. *Ob. cit.*, pág. 10 A.

10. *Ob. cit.*, 5-3-83, pág. 10 A.

11. *Ob. cit.*, 10-3-83, pág. 16 A.

falsa, y que obligan a la autoridad a participar en contra de su voluntad. Pilatos quiere liberar a Jesús, pero la multitud lo obliga a crucificarlo.

Es evidente que se trata del antimesianismo cristiano clásico, el cual siempre tiene implícitamente una dimensión antisemita, la cual no pierde por el simple hecho de no mencionarla explícitamente.

c. La exigencia de la reparación y del desagravio de la majestad ofendida por Dios. La ofensa interpretada como crucifixión era definitiva, y solamente la derrota definitiva de los sandinistas la puede reparar. Edén Pastora declaró en la recepción de desagravio el 4 de marzo de 1983 en San José lo siguiente:

"... al quedar al descubierto el totalitarismo materialista de los nueve dictadores nicas, no queda más que recurrir a una 'guerra santa' en bien del verdadero cristiano y católico pueblo del vecino país" ¹².

En el transcurso de 1983 se agudizó la promoción de un ambiente de guerra santa en contra del gobierno sandinista. En noviembre del mismo año el arzobispo de Managua, Obando, declaró la guerra justa:

"El Arzobispo de Managua, monseñor Miguel Obando, reivindicó el derecho de acudir a la violencia 'como último recurso', una vez que se hayan agotado las vías del diálogo", para provocar transformaciones en las sociedades.

"Obando habló ayer al mediodía ante un grupo de profesionales, empresarios y políticos opositores al sandinismo, en un hotel de esta capital (es decir de Managua), donde descartó que en Nicaragua puedan emplearse los métodos de la no violencia, 'porque ésta requiere de plena libertad'.

"Dijo que la no violencia, "estilo Gandhi o Luther King, es una buena manera de llevar adelante una lucha política, pero aquí no resultaría, porque se necesitaría de plena libertad de expresión" . . . "El jerarca católico fue reiteradamente interrumpido por los aplausos de los empresarios y políticos antisandinistas, que abarrotaron un salón del hotel" ¹³ .

12. Ob. cit., 5-3-83, pág. 10 A.

13. Ob. cit., 25-11-83, AFP.

Con eso, la iglesia jerárquica se alió con la intervención armada en Nicaragua y le dió el carácter de única solución posible para Nicaragua. Ella declaró la violencia en el preciso momento en que la intervención extranjera recrudeció inauditamente y le prestó el paraguas ideológico-cristiano que tan urgentemente necesitaba.

Obviamente se trata del arquetipo central de la agresividad cristiana, tal como fue usado en contra de los árabes en la Edad Media, en contra de los judíos, de los herejes, de los aborígenes de América a partir de la conquista. Hasta hoy es utilizado en contra de cualquiera que sea declarado como enemigo del cristianismo. El enemigo del cristianismo siempre es tratado como crucificador, asesino de Dios. Se trata de un esquema perfectamente general y abierto que sirve para transformar el amor al prójimo en agresividad y odio cristianos. Además, este esquematismo permite presentar cualquier agresión que procede en nombre del cristianismo, como guerra justa y santa. El incidente empírico original pierde todo significado y no juega ningún papel relevante. Si no hubiera ocurrido, se habría inventado otro. El esquema determina a priori como agresor, a aquel a quien se quiere agredir en nombre del cristianismo.

Desde el punto de vista empírico, el asesinato del Arzobispo de San Salvador, Mons. Romero, habría sido con mucha más razón una profanación de la Eucaristía pues ocurrió cuando oficiaba misa. Sin embargo, nadie lo presentó en estos términos. La razón está en el hecho de que no hubo un grupo cristiano que quisiera recurrir agresivamente a este esquema de agresión, para volcarlo en contra de los escuadrones de la muerte. Los hechos son, a la luz de este esquema de agresión, absolutamente irrelevantes, a no ser que se les quiera dar determinados significados para utilizarlos como legitimación de una agresión propia.

En la forma mencionada, todos los medios de comunicación de América Central adoptaron este esquema de agresión cristiana y lo martillaron durante meses. Los soldados que se enviaron a la guerra contra los sandinistas se cuelgan ahora rosarios y cruces y han empezado a ponerse camisas con la efigie del Papa. La cruzada empezó. Se la declaró una guerra de defensa por el simple hecho de que un agresor cristiano es transformado a priori en defensor, que hace una guerra justa en cuanto declara al atacado como crucificador de Cristo.

Todo este esquema de agresión -que en realidad es seudocristiano- fue usado en la campaña publicitaria que siguió a la visita papal. Sin embargo, fue complementado por otro elemento que actúa en nombre de la propiedad capitalista y de la democracia, siendo básicamente una secularización del anterior.

También este mecanismo de agresión -ya fundado por John Locke- tiene etapas de procedimiento análogas:

1a. Se declara algún incidente como una agresión a la propiedad privada que, necesariamente es una agresión a la libertad humana. El incidente es transformado en una agresión a la propia humanidad.

2a. Esta agresión en contra de la humanidad, cuya libertad está en la propiedad capitalista, es declarada como una agresión en contra de todos los derechos humanos en todas sus dimensiones.

3a. Cada hombre, como representante de la humanidad tiene el derecho de castigar al agresor, al igual que el Estado, cuando se defiende la propiedad privada capitalista. Por este castigo se llega a la reparación de la injusticia cometida con la humanidad entera.

En su forma original, este esquema de agresión viene de John Locke, quien lo desarrolla en su **Second treatise on civil government**. Igualmente este esquema lleva a la legitimación ilimitada de la violencia. Presenta una teoría de la guerra justa que transforma cualquier guerra de un país capitalista en contra de otro que no lo sea, **a priori**, en una guerra justa. Cualquier agresión del país capitalista se transforma en defensa. Un país socialista, **a priori**, no puede hacer una guerra que sea justa.

Al igual como el esquema cristiano de agresión transforma el amor al prójimo en motor de la agresión misma, así el esquema liberal de agresión transforma los propios derechos humanos en motor de la violación de los derechos humanos y de la agresión. Ya el mismo Locke derivaba de este esquema la legitimidad del despotismo absoluto, del trabajo forzoso por esclavitud y de la **tortura** en contra de aquel que pierde una guerra en contra del poder burgués, poder que **a priori** tiene razón haciendo su guerra de "autodefensa" y, por tanto, una guerra justa. El lema de St. Just y Popper: "ninguna libertad

para los enemigos de la libertad", encuentra ya en Locke su primera expresión.

Sólo tomando en cuenta tal esquema liberal de agresión, se puede entender la actitud política de los EE.UU. en Centroamérica. Si uno concede a los argumentos empíricos un significado aunque sea mínimo, se trata de una agresión de EE.UU. en contra de Nicaragua, pero aplicando el esquema liberal de agresión, todo es diferente. Los puntos de vista empíricos ya no juegan ningún papel, y EE.UU., se transforma, **a priori**, en defensor. La revolución sandinista es declarada como agresión a la humanidad misma, y quien la agrede, es, **a priori**, un defensor que realiza una guerra justa.

Ambos esquematismos de agresión aquí analizados son compatibles entre sí, se refuerzan mutuamente y están abiertos para una interpretación en dirección hacia una política del mercado total. En el concepto de la Seguridad Nacional y de la guerra antisubversiva total se combinan y son puestos al servicio de la totalización del mercado.

Sin embargo, cuanto más avanza esta totalización del mercado y la guerra total consiguiente, tanto más estos mecanismos de agresividad adquieren una dimensión nueva, que desemboca en un irracionalismo absoluto de esta agresividad. Este irracionalismo se alcanza en el grado en el cual la destrucción propia aparece como el precio aceptable para la destrucción del adversario, transformado en el mal absoluto al cual se cree estar confrontado. Se trata de una "Trampa 22".

Esto se puede documentar con una editorial que publicó Jorge Enrique Güier en **La Nación** de San José de Costa Rica del 12/6/83. El artículo se refiere al libro más sangriento de la historia humana: **Los Protocolos de los Sabios de Sión**.

El autor comienza con la constatación certera, de que todo este libro es una falsificación del servicio secreto zarista del año 1903. Después cita algunos párrafos de este libro, y declara:

"Este párrafo es realmente alarmante, sobre todo si partimos del principio de que no son ideas judías, sino válidamente rusas. Cada una de las afirmaciones que se hacen en el demoníaco párrafo citado, no son una elucubración puramente literaria, sino que para nuestra civilización, han tenido comprobación muy clara de su puesta en marcha por los camaradas rusos y sus malévolas infiltraciones en el Occidente".

De esta manera, el autor habla de un "proceso lógico de destrucción planeado por los rusos en el libro atribuido a los judíos".

Así, este libro infame, que era la fuente principal del antisemitismo de los nazis, es recuperado con toda su infamia para dirigirlo, ahora, en contra del frente sandinista como una pretendida parte de esta conjura mundial planeada ya en los protocolos.

"La teoría destructiva del marxismo leninismo y sus diabólicos derivados como el maoísmo, el fidelismo, el "sandinismo" de los "compas", etc., envenenaron el espíritu. Ver cómo funcionan estas teorías en la mente de quienes las comparten y diseminan en Occidente es cosa que vemos todos los días. Sus resultados como guerrillas irracionales, terroristas desalmados, propagandistas ciegos, proceden de ese odio que siembran... Causando todos esos males es entonces muy fácil ver cercanamente una quiebra o desintegración de la civilización cristiana occidental, que es el principal objetivo, sino se reacciona valientemente a tiempo".

Así vuelve este libro infame, que ha servido ya una vez para legitimar una **Endlösung** infame en contra de los judíos en Alemania.

Ahora aparece una nueva **Endlösung**, que se dirige en contra de los sandinistas. La infamia es la misma, el libro en el cual se basa es el mismo. Solamente los hombres que se quiere sacrificar en este altar de la barbarie, son otros. Esa es la apología del genocidio.

Interpretado de esta manera, hasta este libro vuelve a ser parte integrante de la guerra antisubversiva total. Ciertamente, esta infamia rebasa el esquema cristiano de agresión, aunque tiene cierta continuidad con él.

La visión maniquea del mundo se transforma aquí en un irracionalismo absoluto. El conflicto real entre capitalismo y socialismo, del cual parte todo este maniqueísmo, parece desvanecerse en sus términos concretos. El Todo o Nada devora al propio cálculo de ventajas materiales. La maldad infinita proyectada sobre el adversario lleva a la legitimidad de cualquier acción, más allá de cualquier cálculo. La destrucción del otro se convierte en el destino, aunque ésta lleve a la postre a la destrucción de sí mismo. La destrucción del otro llega a ser tan importante, que su logro vale hasta la destrucción de sí mismo.

El conflicto real de base es devorado por una paranoia política del exterminio del otro, quien ahora asume la apariencia de la redención de la humanidad. Redimir al hombre se transforma en exterminar al enemigo del hombre encarnado en el adversario. El sacrificio, como holocausto que purificará a la humanidad para un futuro nuevo, asume incluso la propia destrucción como paso necesario hacia este gran sacrificio en pos de la humanidad. El propio presidente Reagan dejó entrever esta posibilidad en unas palabras que forman una especie de acto fallido freudiano y que pronunció en el momento de probar unos micrófonos. Un chiste aparente que revela un abismo: (My fellow Americans, I'm pleased to tell you today that I've signed legislation that would outlaw Russia for ever. We begin bombing in five minutes.) "Compatriotas, tengo el placer de anunciar que acabo de firmar una ley que proscribe a los rusos para siempre. Comenzaremos el bombardeo en cinco minutos" ¹⁴.

Este sueño de la **Endlösung** por el holocausto sacrificial puede efectivamente llegar al intento de una realización posterior, repitiendo así en términos cambiados el primer intento de una **Endlösung**, que los nazis llevaron a cabo bajo los signos del antisemitismo.

Lo que hizo Reagan era "broma para morir de risa" (Daily Express). Lo que no se expresa, pero sin duda está en su base, es la disposición al autosacrificio o a la autoinmolación implícita en la expresión citada. La verdadera amenaza es el suicidio colectivo de la humanidad, que está en el trasfondo de este tipo de agresividad.

A través del "conservadorismo de masas" tal postura puede llegar a ser generalizada. La muerte adquiere entonces un atractivo casi invencible y puede arrastrar a todo un pueblo a su propia inmolación. El conservadorismo, al desarrollar su agresividad, produce este enamoramiento de la muerte -aquel "viva la muerte"- que con los medios técnicos de hoy lleva al suicidio colectivo de la humanidad. Eso no sería necesariamente el resultado de un accidente. Subconscientemente se puede transformar en el propósito de todo un movimiento político. Y tal movimiento -como lo demostró el Nazismo alemán- puede llegar a ser mayoritario, con el resultado de que los mecanismos propios de la democracia liberal no constituyen en lo más mínimo un

14. *La República*, 14-8-84, San José, Costa Rica. (Cable de AP)

freno, sino que lo alimentan.

Tampoco el cristianismo es de por sí un freno. Puede llegar a empujar esta irracionalidad absoluta dándole la dimensión metafísica de la voluntad escondida de Dios, que pide este gran sacrificio. Por tanto, de parte del teólogo Michael Novak del American Enterprise Institute escuchamos:

"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" ¹⁵.

3. La teologización de la política del mercado total y la teología de liberación

La teologización del mercado total parte de estos esquemas de agresión y los pone a su servicio, dirigiéndolos expresamente en contra de la teología de la liberación. Ya el documento de Santa Fe declaró la lucha en contra de la teología de la liberación sobre un punto central de la política exterior de EE.UU. en América Latina.

"La política exterior de EE.UU. debe comenzar a enfrentar (y no simplemente a reaccionar con posterioridad) la teología de la liberación, tal como es utilizada en América Latina por el Clero de la "teología de la liberación"... Lamentablemente, las fuerzas marxistas - leninistas han utilizado la Iglesia como un arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas" ¹⁶.

Este planteo llevó bajo el gobierno de Reagan a muchas actividades dirigidas en contra de la teología de la liberación. Se fundó el Instituto para la Religión y la Democracia, la Conferencia Católica Americana (AAC) y se consolidó un departamento teológico en el American Enterprise Institute, dirigido por el teólogo Michael Novak, cuyos libros aparecen ahora en castellano y son promovidos por las asociaciones latinoamericanas de empresarios.

En un artículo con el título: "A Theology of Corporation" Novak escribe sobre las empresas multinacionales:

15. Novak, Michael, ob. cit., pág. 75.

16. Ob. cit., pág. 73.

"Por muchos años uno de mis textos preferidos de la escritura era Isaías 53, 2-3: 'Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo: no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara, despreciado, lo tuvimos por nada'. Quisiera aplicar estas palabras a la Business Corporation moderna, una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo" ¹⁷.

Ya es sorprendente que un instituto de las empresas multinacionales de los EE.UU. tenga un departamento de estudios teológicos; pero el hecho de que este departamento llegue a la conclusión de que la empresa capitalista es una encarnación de la presencia de Dios en este mundo, es tan exactamente lo que se debería esperar de un instituto así, que uno está completamente sorprendido que lo haga, aunque sea solamente por razones de buen tacto.

Pero tal crítica no es de ninguna manera suficiente. De hecho, una tesis como la citada es necesaria en el caso de que se quiera presentar un sujeto para la teologización del mercado. Los esquemas de agresión analizados necesitan tal sujeto para que puedan servir en la teologización del mercado.

En el pasaje de Novak citado, la empresa capitalista aparece en una doble dimensión. Por un lado, es una encarnación de la presencia de Dios en este mundo y por otro, es el Cristo crucificado. La referencia al siervo sufriente de Isaías no puede significar sino eso, porque toda tradición cristiana la pone en relación con la crucifixión de Cristo.

La empresa capitalista se transforma, por tanto, como encarnación de la presencia de Dios en sujeto del esquema liberal de agresión, y como Cristo crucificado en sujeto del esquema cristiano. Al criticarla, limitarla o hasta considerarla y tratarla como un peligro, se crucifica a Cristo. Sin embargo, Novak la considera como portadora de una misión de Cristo, y por tanto su presencia. Ella tiene el encargo: "Sal al mundo del trabajo diario, para llevar allí la paz y el amor de Jesucristo" (Go out into the world of daily work to carry the peace and love of Jesus Christ) ¹⁸.

De esta manera, la empresa capitalista como encarnación de Dios, como portadora de la paz y del amor de Cristo, como

17. Novak, Michael y Cooper, John (comp.), *The Corporation: A Theological Inquiry*, American Enterprise Institute, Washington, 1981, pág. 203.

18. Ob. cit., pág. 203

Cristo crucificado, tiene ahora un significado trascendental y alcanza divinidad. Llega a ser sujeto absoluto, un "Dios mortal" a la Hobbes. Sin embargo, como cualquier subversión en relación con la empresa capitalista es transformada en crucifixión de Cristo, la guerra antisubversiva total se transforma en guerra santa, en cruzada para el mercado total.

El teólogo Novak tiene ahora la suficiente consecuencia para concebir una imagen de Dios correspondiente. Consiste en la negación de un Dios como plenitud de la vida, en cuyo lugar pone a Dios como la trascendencia de la vacuidad. Dios ya no es ahora plenitud, sino vacuidad, entendiendo vacuidad como lo contrario de plenitud. Habla del "In God we trust" impreso en el dólar y dice, que en esta expresión Dios es un "cartel indicador", es decir, nuevamente un lugar de vacuidad¹⁹. Por lo tanto, el sinónimo equivalente de "In God we trust" llegaría a ser "En vacuidad confiamos". En cambio, diaboliza ahora la imaginación de Dios como plenitud de la vida:

"En una sociedad auténticamente pluralista no existe, intencionalmente, ningún dosel sagrado. En su núcleo espiritual nos hallamos con un santuario vacío, en el entendimiento de que no hay palabra, imagen o símbolo digno de lo que todos buscamos allí. Esa vacuidad representa entonces, la trascendencia a la que las conciencias libres se aproximan desde un número virtualmente infinito de direcciones"²⁰.

Frente a esta vacuidad la imaginación de Dios como plenitud de la vida le parece como un simple atavismo:

"En contraste, 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 confusos en medio de cadáveres. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable. Se lo preserva por respeto a la diversidad de las conciencias, de las percepciones e intenciones de los hombres. Se lo mantiene limpio por reverencia a la esfera de lo trascendente, a la que el individuo accede a través de su sí-mismo, más allá de la mediación de las instituciones sociales . . . pero, a la postre, está centrado en

19. Novak, Michael, ob. cit., pág. 56.

20. Ob. cit., pág. 55.

torno del silencio interior de cada persona"²¹.

Novak sabe que la imaginación de Dios como plenitud de la vida lleva a la exigencia de una vida lo más plena posible en la tierra. Por lo tanto deriva una imaginación de Dios como vacuidad, de la cual no puede ser derivada sino una vida vacía en esta tierra. El sufrimiento de esta vacuidad aparece ahora como el sacrificio necesario. La totalización del mercado lleva, con mucha lógica, hacia este punto. En el grado en el que las relaciones mercantiles sustituyen a todas las otras relaciones sociales, el hombre queda absolutamente solo en una lucha ciega en contra de todos los otros. De esta manera, Dios es transformado en la trascendencia de esta soledad, que es precisamente vacuidad. De hecho, Dios llega a ser mayor a una palabra para la nada, un Dios nihilista, que encubre y devela a la vez el nihilismo de la posición política que está detrás. Esta teología extremadamente nihilista es solamente el resultado de un movimiento político nihilista hacia el mercado total. En última instancia, este hecho del nihilismo nos permite hacer el puente con aquel movimiento político también nihilista, al cual se confrontaba la declaración de Barmen. Declarar con Nietzsche, que Dios está muerto, o con Novak, que Dios es la vacuidad, tiene exactamente el mismo resultado. **De lo que se trata en estas teologías es de la destrucción de la esperanza en el reino de Dios y las derivaciones correspondientes para nuestra vida.** Que ya nadie tenga esperanza, esa es la esperanza de tales teologías. Se predica como el milenio una situación de la cual ya nadie se atreve a soñar nunca más con milenios. Se trata de aquel reino de Dante, encima de cuya entrada está escrito: "Ah, los que entráis, dejad toda esperanza".

Esta trascendencia, de la cual habla Novak, es un "santuario vacío" hacia el que se acerca el hombre con su Dios y hacia el cual desarrolla una relación de piedad. Es una vacuidad que Novak ubica en el "corazón del capitalismo democrático", del cual nos dice que es "un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan confusos entre cadáveres". Este mismo campo de batalla, que es el corazón del capitalismo democrático, es a la vez un "desierto", al cual Novak imputa un carácter místico: "la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos".

Esta mística del campo de batalla con cadáveres de los caídos, Novak la contrapone a cualquier intento de establecer

21. Ob. cit., págs. 56-57.

algún sentido a la sociedad. Por lo tanto, la contrapone a la "solidaridad simbólica" entre los hombres, la que él ve como un peligro. De la solidaridad dice: "el corazón humano está hambriento de este pan". Este pan, sin embargo, Novak no lo ofrecerá al hombre, sino que le ofrece, en vez del pan, el desierto y un campo de batalla cubierto de cadáveres. El pan de la solidaridad es un "recuerdo atávico", algo aberrante. Lo que ofrece es la relación de piedad dirigida hacia este "santuario vacío". La misma piedad se transforma ahora en un caminar confuso en el campo de batalla entre cadáveres de los caídos, con el destino seguro de caer algún día también.

De esta forma, la piedad ya no es otra cosa que la afirmación positiva de la muerte y el dar muerte en este campo de batalla. Se invierte completamente la piedad en afirmación de la muerte en sus dos formas, el dar muerte y el ser muerto. La piedad se transforma en la fascinación por la muerte. Resulta, por lo tanto, que el Dios de este "santuario vacío", este Dios de la vacuidad y de la Nada, es la Muerte. Morir y dejar morir es su trascendencia. Y frente a aquel que insiste en el pan de la solidaridad, se debe dar la muerte. Así termina esta teología en un gran festín de la muerte, el baile por encima del volcán. Por eso es también una teología que conoce el puro Gólgota, sin ninguna resurrección. Es la Buena Nueva de la crucifixión y de la Muerte que reemplaza aquella otra Buena Nueva de la resurrección y de la Vida, que a través de la solidaridad da pan a los hombres en vez de piedras.

Tal teología es por supuesto política, aunque es lo contrario de lo que hoy se llama teología política en Alemania. La nueva teología del mercado total contiene un cambio, que en cierto sentido es histórico. La declaración de Santa Fe y ya antes el informe de Rockefeller sobre América Latina expresan este cambio.

Al ser declarada la lucha en contra de la teología de la liberación como un problema de Seguridad Nacional de los EE.UU., y al ser transformado en una dimensión de la guerra antisubversiva total, aparece ahora inevitablemente una plataforma teológica sostenida por la política estatal. La religión deja de ser un asunto privado; eso ocurre precisamente dentro de la democracia liberal o bajo su influencia. El Estado se declara como instancia de la ortodoxia religiosa; el poder político toma partido en cuestiones teológicas. Aparece un magisterio estatal paralelo al magisterio de las iglesias. Sigue siendo un asunto privado la decisión de ser católico o protestante. Pero deja de serlo la

decisión sobre qué corriente teológica se confesa, mientras la polarización teológica pasa por todas las religiones. Esa es la verdadera razón por la cual ahora Estados y asociaciones empresariales promueven departamentos teológicos, y por qué hasta la policía secreta de todos los países toma posición referente a cuestiones teológicas. El nuevo magisterio estatal es a la vez un magisterio policial. La policía secreta brasileña hizo en el año 1977 una encuesta interna sobre todos los obispos y sacerdotes del país y sobre su "línea de ideología religiosa". Esta encuesta para uso interno contenía como primeras preguntas las siguientes: "¿Intenta desfigurar la persona de Cristo? ¿Intenta desfigurar la figura de Dios? ¿Habla en comunidades de base?" Fue el Cardenal Lorscheider quien denunció públicamente a la policía secreta ²².

En la República Federal de Alemania se legitima este magisterio estatal y policial por medio de declarar todas las teologías críticas como religiones immanentes de salvación. Lo que es immanente, es asunto del Estado y de la policía. Sin embargo, de lo que se trata nos lo dice mejor Hans Albert, cuando se dirige hacia la teología de Albert Schweitzer, quien "no titubeó en sacar consecuencias críticas para la fe a partir de los resultados de la investigación de la vida de Jesús y hasta pasar a un humanismo ético-práctico liberado de dogmas religiosos. Sin embargo, Schweitzer retomó la idea del "Reino de Dios" y con ello intentó crear una continuidad con la herencia cristiana, aunque desde luego de una forma que no puede resistir una investigación crítica" ²³.

Igual como en el caso de Novak, también en Albert se trata de destruir la esperanza en un Reino de Dios. Así, desemboca rápidamente en la pregunta: ¿hasta dónde una teología que no se inscribe en el racionalismo crítico, puede ser todavía constitucional? Las posiciones de Novak son constitucionales, las de Albert también, ¿pero los otros? Quien cree en un Reino de Dios ya no es constitucional, por lo menos a los ojos del racionalismo crítico, que son casi los mismos ojos de la policía secreta.

En este mismo sentido se expresa el sociólogo Helmut Schelsky. Habla de una "fisura histórico mundial, como la que se produjo con el surgimiento de las religiones de salvación en

22. *La República*, 18-5-77, San José, Costa Rica. (Cable de AP)

23. Albert, Hans, *La miseria de la Teología*, Editorial Laia, Barcelona, 1982, págs. 167-168.

los primeros siglos de nuestra era. En el surgimiento de las nuevas religiones de salvación, estamos comparativamente en el segundo o tercer siglo **post Marzum natum** y la referencia a Hegel y la ilustración corresponde a la referencia a Juan Bautista o a otros profetas... Siento poca esperanza de que este avance de un movimiento religioso nuevo pueda ser detenido... Lo único que se puede lograr, son postergaciones históricas, que de todas maneras pueden conservar los órdenes políticos y las formas de existencia que dependen de ellos para una o dos generaciones más, un lapso de tiempo, más allá del cual nadie puede prever algo con suficiente grado de concreción de la vida real" ²⁴.

Eso no es más que la apelación al poder político de comportarse, en caso de necesidad, como lo hizo Diocleciano. La religión vuelve a ser un asunto del Estado, a determinadas posiciones teológicas se les ofrece un brazo secular y éstas siempre tienden a apoyarse cada vez más en éste. El capitalismo lucha por su religión, y no renunciará siquiera al regreso a la inquisición.

Frente a estas tendencias no debemos cerrar los ojos. Confesar al Dios de la vida, significa confesar la vida humana concreta, es decir, de todos los hombres. Significa rechazar cualquier diosificación de cualquier mercado, de cualquier Estado y en general de cualquier institucionalidad, inclusive la eclesiástica. No hay camino hacia Dios que no pase por las relaciones entre hombres concretos, que se reconocen mutuamente como sujetos de sus necesidades. Eso implica el reconocimiento de sus posibilidades concretas de vida, que no deben ser postergadas en función de efectos futuros automáticos del mercado o de cualquier conjunto institucional, siendo estos efectos siempre ilusorios e imaginarios. Eso no implica necesariamente una demonización del mercado o del Estado en sentido inverso. No se puede asegurar la vida concreta sino en tales formas institucionales. Su existencia es parte de la seguridad de la vida. Si bien puede haber también en ellos una presencia de Dios, esta jamás se da como resultado de sus efectos automáticos, sino en el grado de su subordinación a las exigencias de la vida concreta de todos los hombres. Solamente por esta razón la confesión del Dios de la plenitud de la vida implica la responsabilidad frente a Dios por una

24. Schelsky, Helmut, *Die Arbeit tun de Anderen*, Opladen, 1975, págs. 76-77.

política de justicia social, por la paz, por el medio ambiente y por el desarrollo. Por esta razón el Dios de la vida es el Dios de los pobres. Eso dice la teología de la liberación. Pero se trata de dar un paso más. Hay que confesar este Dios de la vida. Al finalizar, quiero insistir en esto: hace falta una nueva Iglesia Confesante, que sea ecuménica y que se refiera a la vida de todos los hombres y de todos los pueblos.

II. MERCADO TOTAL Y DEMOCRACIA: LA DEMOCRACIA Y LA NUEVA DERECHA EN AMERICA LATINA

La década de los ochenta en América Latina es una década de democratizaciones. En un gran número de países se sustituyen dictaduras militares anteriores por democracias, convocadas en todos los casos por los mismos aparatos militares que anteriormente habían ejercido el poder dictatorial.

Estas dictaduras militares anteriores habían surgido en las décadas de los sesenta y setenta, que son décadas dictatoriales de la misma manera como los años ochenta son de democratización. A estas dictaduras militares habían antecedido otras democracias que surgieron en los años cincuenta, que fueron también de democratización. Y a éstas antecedieron los años treinta, que fueron de dictadura.

América Latina vive olas de democratización y dictadura, de las cuales muy pocos países han podido escapar. Hasta cierto grado eso vale para Chile, Uruguay y Costa Rica. Sin embargo, en la pasada ola dictatorial, también las democracias de Uruguay y Chile fueron alcanzadas por el fenómeno de la alternancia entre democracia y dictadura militar.

Estos vaivenes de democracia y dictadura siguen a la dinámica política del continente. Las dictaduras militares se instalan cuando movimientos populistas o de reforma social sería llegan a tener mayoría por los mecanismos electorales democráticos. Surge entonces una reacción contraria que golpea las puertas de los cuarteles y de la embajada de EE.UU.,

argumentando que la democracia está en peligro. Logrado el visto bueno y el apoyo de la embajada -lo que suele ser muy fácil dado el hecho de que el mismo capital extranjero está entre los más interesados en el golpe-, se da el golpe y se destruye el movimiento social que había llegado al poder. Una vez destruido este movimiento, se declara que la democracia ha sido salvada y retorna la ola de democratización.

Estas olas de democracia y dictadura son decididas en una estrecha colaboración entre el gobierno de EE.UU. (desde los años treinta por lo menos) y las élites locales, sobre todo las élites económicas. El puente entre los dos lo hacen tanto el capital extranjero como los aparatos militares.

Estas olas, según parece, se inician en el gobierno de EE.UU. La ola de democratización la anuncia este gobierno públicamente. Las olas dictatoriales aparecen más bien sin anuncio explícito, aunque indirectamente las declara también este gobierno. Sin embargo, el gobierno de EE.UU. no las declara unilateralmente. Hay una efectiva alianza entre las élites latinoamericanas y el gobierno de EE.UU., cuyo vocero es este gobierno.

La última ola de democratización -la de los años ochenta- fue declarada por el presidente Reagan desde su asunción al poder. Pero ya el presidente Carter la había preparado. Los movimientos democráticos del continente estaban destruidos, y por tanto, se podía volver a la democracia.

En esta última democratización, la democracia es presentada en un sentido instrumental completamente desnudo. Aparece como un instrumento del poder y nada más. En las democratizaciones anteriores la democracia era entendida en un sentido más bien ambiguo. Por un lado, como un proceso social de integración participativa de la población, y por el otro, en un sentido instrumental como un simple conjunto de instituciones por implantar. Si bien el aspecto instrumental prevalecía, no tenía un significado tan unilateral como ocurre hoy.

Este carácter unilateralmente instrumental de la democracia viene ya de esta historia de América Latina, en la cual, según décadas se quita y se pone la democracia. La democracia se transforma en un paquete de medidas por aplicar. Es un objeto, como cualquier objeto. En periodos dictatoriales, este objeto democracia se secuestra y se tiene bien guardado en algún lugar. Y algún día, cuando se democratiza de nuevo, se lo suelta y se aplica. Es un paquete

que se lleva en la cartera, que viaja por avión, que se queda secuestrado en Washington, y un día se devuelve y viaja en avión de vuelta. Se quita y se pone.

Este carácter de la democracia en América Latina, es simplemente el producto de esta constante intervención externa en el proceso democrático. Al ocurrir eso no puede darse un proceso básico de democratización, el cual solamente es posible si tiene una continuidad de generaciones. Donde cada dos décadas se pasa de la democracia a la dictadura y de la dictadura a la democracia, este proceso no es posible. Es inevitable que la democracia sea percibida como un proceso simplemente instrumental. Y no solamente de parte de las élites nacionales, también de parte de los movimientos populares y sobre todo, de parte del gobierno de los EE.UU. En cuanto que la opinión pública de este país acepta esta instrumentalización de la democracia que hace su gobierno en el exterior, ésta también penetra en el interior de EE.UU. Al final, no se conoce más que esta democracia instrumentalizada. Aún en los países donde la democracia es realmente producto de un largo proceso social, se olvida este hecho y se pasa a la interpretación instrumental de la democracia.

Cuando en la década de los ochenta el presidente de EE.UU. llamó a la democratización de América Latina, esta misma declaración hacía presente este carácter instrumental de la democracia. En caso contrario, movimientos populares de América Latina habrían llamado a la democracia. Pero estaban destruidos. No tenían ninguna posibilidad de exigir eficazmente algún proceso democrático. Con sus líderes torturados y desaparecidos, no tenían voz. Pero el vocero de las élites nacionales es su presidente en EE.UU. Por tanto, éste declaró la democratización de América Latina. El hecho de la destrucción de los movimientos populares -únicos legitimados para llamar a la democratización- era precisamente la razón de llamar el presidente de EE.UU. a la democratización de América Latina.

Hoy, EE.UU. está democratizando América Latina. Lo hace con el largo brazo de sus embajadas y en alianza con los aparatos militares y policiales y las élites nacionales, especialmente las élites económicas. Libertad es la dominación absoluta de parte de estos grupos. Siendo la libertad democrática de la tradición precisamente lo contrario, libertad frente al extranjero, frente al aparato

militar y policial y frente a las élites nacionales, la instrumentalización de la democracia invierte completamente su sentido. Surge una democracia desde arriba que democratiza a los pueblos y que se erige sobre un pueblo cuyos movimientos populares han sido destruidos para dar paso a la democracia. Es una democracia que empieza controlando a los movimientos populares, para que no vuelvan a recuperarse. Continúan la línea de las dictaduras militares anteriores, con otros medios. Aunque los movimientos populares vuelvan a constituirse, tienen encima la espada de Damocles de la vuelta de la dictadura militar.

La nueva derecha de América Latina afirma la democracia en este sentido exclusivo de instrumentalización. Es heredera de las dictaduras militares de Seguridad Nacional y viene con la vocación de asegurar el esquema de poder originado por estas dictaduras en formas democráticas. Como democracia instrumentalizada, la fe en la democracia es la fe en la salvación por una simple estructura.

La instrumentalización de la democracia se basa en varias medidas puramente institucionales, que se pueden tomar por decreto. La democratización resultante es la más de las veces democracia decretada. Eso se refiere a algunas instituciones básicas, que son la propiedad privada y la totalización del mercado que es declarado productor de libertad, el control de los medios de comunicación por la propiedad privada y la introducción de algún sistema de elecciones. Estas medidas son interpretadas como instrumento de la democracia y de la libertad. La negativa de concederle ningún valor a ningún proceso social de democratización, se manifiesta en el hecho de que la vigencia de la democracia está completamente desvinculada de la vigencia de los derechos humanos.

Por tanto, vamos a tratar estos cuatro puntos: la afirmación del mercado, el control de los medios de comunicación, los sistemas electorales y la desvinculación entre democracia y derechos humanos.

1. La empresa privada produce libertad: la totalización del mercado

La instrumentalización de la libertad en función de las élites nacionales se expresa muy bien en el lema que usan: La empresa privada produce libertad. En Costa Rica hay empresas que llevan el lema: Aquí se produce libertad. La

libertad se produce como salchichas, igual como la democracia cabe en una cartera y viaja por avión. La empresa y el mercado producen la libertad, y la democracia la administra. La democracia no la produce. Para que haya libertad tiene que admitir que la empresa privada la produce. Y la produce con completo altruismo. La libertad producida la regala gratuitamente a todos, mientras que los otros productos como refrigeradores, salchichas etc., los vende. Pero la libertad, la regala.

Esto nos lleva a la ideología actual del mercado. Cuanto más mercado, más libertad. Cuanto más Estado, menos libertad. La libertad aumenta al someterse el hombre ciegamente a una institución, que es el mercado, y al oponerse con la misma ceguera a otra, que es el Estado. La estructura, en el caso del mercado, hace libre, y en el caso del Estado, esclaviza. Lo que hace libre es la ceguera completa, en un caso a favor, en el otro en contra. La elección entre mercado y Estado no tiene nada que ver con la solución de problemas concretos, sea del hambre, del desempleo, la destrucción de la naturaleza. Al contrario. Mirar problemas concretos es un peligro para la libertad, que es producto de una estructura. Mercado sí, Estado no, eso se repite como un molino de oración. Pero este: Estado no, no se refiere ni al aparato militar ni a la policía. Estos son aparatos que defienden el mercado frente al Estado. Cuanto más fuertes son, más libertad puede producir la empresa privada. De manera análoga, también producen libertad en el grado en el cual defienden al mercado. Lo mismo el gobierno de EE.UU. Al defender el mercado produce libertad en América Latina, aunque realice las intervenciones más desastrosas.

La libertad es una institución que se llama mercado. El hombre es libre cuando obedece ciegamente a las leyes de esta institución hasta la identificación completa en la muerte. No debe reaccionar jamás frente a ellas. La institución mercado es *societas perfecta*, es sociedad total. En cuanto estructura, simplemente da libertad. Haga lo que haga el hombre, si lo hace dentro de esta estructura, está bien hecho. Produce libertad y está más allá de la moralidad. Todo lo que sea hecho dentro de esta estructura salvífica es servicio al otro, ejercicio del amor al prójimo.

Pero si una institución es *societas perfecta*, la contraria es *societas perversa*. Esta es el Estado que produce lo contrario de libertad, es decir, esclavitud. Cuanto más esta nueva

derecha percibe la institución mercado como institución total, infalible, perfecta, más percibe al Estado como amenaza y origen de todo el mal. Este se transforma en el culpable de todo. Como el mercado, a priori nunca es culpable de nada, el Estado es transformado míticamente en el culpable de todo. En esta visión el Estado se transforma en un monstruo que está en todo, fuera de nosotros y dentro de nosotros, la gran tentación humana a la perdición. La nueva derecha, tan fijada en el mercado, finalmente se fija todavía más en el Estado. Cae en una fijación completa en el Estado, aunque se trate de una fijación al revés. Por todos lados ve el Estado. Le pasa como a la iglesia cuando se interpreta como *societas perfecta*, lo que es su interpretación como estructura. Le aparece el diablo en todas partes. Todo lo malo lo origina él, porque la iglesia no lo puede haber hecho, dado lo perfecta que es. Todo se convierte en diablo. Para la nueva derecha, todo lo negativo se convierte en Estado. Hambre, desempleo, destrucción de la naturaleza, todo es puro efecto del Estado. El Estado explica al final todo lo que necesita explicación. Como el mercado no la necesita -el mercado vale *a priori*- toda explicación la da el Estado. Detrás del antiestatismo de la nueva derecha aparece un estatismo completamente al revés. Este se transforma en el Reino del Mal, el cual está arraigado en el interior del hombre y se hace presente afuera. Fuera de nosotros y dentro de nosotros tenemos que luchar en contra de este Reino del Mal.

A eso lleva la lógica de esta metafísica de la *societas perfecta*. Es como una paranoia. Fascinada con esta visión tan clara y evidente del mundo, la nueva derecha se lanza en contra del sendero luminoso. Se lanza como corresponde: con otro sendero. Efectivamente, no son más que otro sendero y posiblemente el peor. Pero lo que hace falta, no es otro sendero, con uno basta. Lo que hace falta es lograr por fin una mediación racional entre mercado y Estado, en la cual la libertad no sea producto de estructuras sino del hombre que se hace presente libremente frente a estas estructuras. (Ver: Hernando de Soto: *El otro sendero. La revolución informal*. Instituto Libertad y Democracia, Lima, 1986).

2. Hacen falta soluciones, no otros senderos. El control de los medios de comunicación.

Noam Chomsky dijo una vez:

..... en relación a problemas fundamentales, los medios de masas

en los Estados Unidos -a los cuales nos referiremos como a la "Prensa Libre"- funcionan en buena parte a la manera de un sistema de propaganda controlado por el Estado . . . (. . . on fundamental issues the mass media in the United States - what we will refer to as the "Free Press" -function very much in the manner of a system of state-controlled propaganda . . .)¹

Efectivamente, los medios de comunicación de masas de nuestros países escriben como si hubiera censura, aunque no la hay. Pero para escribir como si hubiera censura, debe haber un control de los medios de comunicación que no es ejercido por el Estado. Pero alguien controla. Para todos es evidente que los medios de comunicación están sumamente controlados, no solamente en EE.UU, sino igualmente en América Latina.

Estos medios de comunicación se presentan a la opinión pública como el cuarto poder, al lado de los poderes clásicos del poder ejecutivo, el legislativo y judicial. Sin embargo, estos tres son poderes controlados, por lo menos indirectamente y a veces de forma muy diluida, por los mecanismos democráticos de la sociedad. Este cuarto poder, en cambio pretende controlar al Estado, pero no admite ningún control de parte de él. A diferencia de los otros poderes, controla, pero no es controlado de una manera parecida.

En los medios no es el pueblo el que controla al Estado. Es más bien al revés: aquellos que controlan los medios, controlan el Estado. ¿Quién entonces controla a aquellos, que controlan los medios, y por tanto, al Estado? ¿Quién controla a los controladores de los medios?

Quien quiera construir una democracia a través de un proceso social, no puede evadir esta pregunta. Sin embargo, se trata de una pregunta que solamente surge en esta perspectiva. Donde la empresa privada produce libertad, los medios privados producen verdad, y por tanto, libertad. Cuando el gobierno de EE.UU. abrió las emisiones de la Radio Martí desde Miami, no decía que los cubanos deberían conocer el punto de vista del gobierno de EE.UU. Decía, que deben conocer la verdad. La verdad es también resultado de un instrumento, independientemente de los contenidos de los mensajes.

1. Noam Chomsky, Edward S. Herman: *The Washington Connection and the Third World Fascism*, South End Press, Boston, 1979, Vol I, p. X.

Es difícil discutir el control de los medios de comunicación privados, cuando ellos dominan a los medios en general. La discusión tendría que hacerse en estos medios para que tenga amplitud. Pero estos medios no pueden enfocar a sus controladores. Son como las cámaras fotográficas, las cuales pueden enfocar el mundo entero, excepto a sí mismas. El controlador puede controlar solamente si permanece invisible. Por tanto, los medios, al estar controlados, no lo pueden enfocar. Los controladores son como Dios: invisibles y omnipresentes. El resultado es que, prácticamente, no existen análisis sobre el control de los medios. Diversos entre sí, forman un frente homogéneo de cara a sus críticos. Forman a este respecto un monopolio que no admite discusión.

Este control ciertamente no lo ejercen los propietarios de los medios. El control no puede ser eficiente, a no ser que sea ejercido también sobre los propietarios de los propios medios. ¿Quién controla entonces?

En nuestra sociedad, donde lo total no es el Estado, sino el mercado, eso lleva a la pregunta: ¿quién financia, compra o subsidia a los medios?

En cuanto los medios de comunicación son privados, no se financian por los consumidores de sus mensajes, es decir, por sus lectores, oyentes o videntes. Ellos son objeto de los medios. Solamente en los medios escritos tienen alguna incidencia financiera por el hecho de que estos medios se compran. Sin embargo, el precio de venta no financia también sino una mínima parte de los medios escritos. Las entradas por venta en los presupuestos de los diarios no suelen pasar más allá del 15 al 20 % de las entradas financieras totales. Todo el resto es financiado por el tal llamado *mundo de los negocios*. Este, por tanto, tiene la influencia correspondiente al financiamiento que aporta.

Este financiamiento tiene dos caras y presenta verdaderamente una cabeza de Jano. Por un lado, es compra de espacios en los medios de comunicación con fines de propaganda. No obstante, desde el punto de vista del medio de comunicación se trata de subsidios. No le corresponden costos de producción de parte del medio, pero sí entradas. En su existencia económica el medio depende completamente de estos subsidios. Para tenerlos tiene que llegar al máximo de consumidores posibles. Pero el número de consumidores no determina estas subvenciones. Para llegar a ella tiene que atraer el mayor número de consumidores, con mensajes que se muevan dentro de los límites, que establecen los

controladores.

El que controla es el mundo de los negocios. Este es autónomo y puede cambiar sus subvenciones libremente de un medio a otro. El medio, en cambio, no tiene ni un mínimo de flexibilidad frente al mundo de los negocios. Es miembro de este mundo, pero está sometido a su dinámica. Si no lo respeta, pierde su posibilidad de existir económicamente, tampoco existe en otros aspectos.

Por tanto, la posible diversidad de los medios depende completamente de la diversidad del mismo mundo de los negocios. Si este mundo de los negocios se organiza para efectos de control, puede imponer límites sumamente estrechos a la diversidad de estos medios. En América Latina hay muchos casos en los cuales las cámaras de comercio y otras, asumen esta función delegada del control. Sin embargo, aunque no exista tal control organizado, en momentos de crisis, cuando la sociedad se polariza, el mundo de los negocios y con él los medios privados, se orientan a un solo polo, suprimiendo cualquier pluralismo de los medios de comunicación. Funcionan ahora al unísono.

Es interesante a este respecto, la discusión alemana después de la Segunda Guerra Mundial sobre el papel que habían jugado los medios de comunicación privados en el surgimiento al poder del nazismo en los años veinte hasta 1933. Ciertamente, frente a la polarización de la sociedad alemana que se dió en aquel tiempo, los medios se habían concentrado en un solo polo, dando al nazismo la posibilidad de una presencia casi exclusiva en los medios. Después de la guerra, Alemania Occidental estableció el monopolio público de la radio y de la televisión para evitar nuevas polarizaciones de este tipo. La radio y la televisión fueron declaradas públicas, con administración autónoma sobre la base de la participación de los diversos grupos sociales. Pero hoy, cuando también allá aparece la nueva derecha, se privatizan. Aumenta la tal llamada libertad de prensa, pero se pierde libertad de opinión. La nueva derecha está interesada en este control que permite polarizar los medios de comunicación de parte de un solo polo social para controlar a la población. No puede permitir la libertad de opinión, y la sustituye entonces por la privatización en nombre de la libertad de prensa.

Nuevamente, la libertad es transformada en el producto automático de una estructura, en una simple cuestión de instituciones. Lo que los hombres hagan dentro de esta

estructura, es completamente irrelevante. Hagan lo que hagan, son libres. Y digan lo que digan los medios, la estructura hace que digan la verdad. Y la verdad os hará libres. Esta estructura da el control de los medios de comunicación a una minoría determinada, la cual se transforma en el dueño tanto de la libertad como de la verdad. Se trata de otra estructura que salva.

El resultado es que sea casi imposible el surgimiento de medios de comunicación en oposición a esta nueva derecha. Ella ejerce el control, y ella presenta la ideología del mundo de los negocios, que entrega el control a esta nueva derecha. La disidencia es casi imposible, mientras que el control asegura que solamente se puedan pronunciar opiniones libres en medios de comunicación igualmente libres.

3. La democracia controlada y el pluralismo

Hay estructuras que producen la libertad y la verdad. En cuanto estructuras son democráticas, no hace falta democratizarlas. Por el contrario, su constitución es condición para que la democratización pueda ocurrir. Producen la libertad que la democracia administra. Siendo estructuras, pueden muy bien ser creadas por dictaduras. La dictadura es un asunto político, perfectamente compatible con la constitución libertaria de la sociedad. En la visión de la nueva derecha, casi todas las democracias latinoamericanas se basan en una libertad estructural asegurada por la dictadura de la Seguridad Nacional. La dictadura parece ser un medio eficiente para introducir la libertad en la sociedad. Prepara las bases institucionales encima de las cuales se levanta la democracia. Se trata de la institucionalidad que en el proceso de democratización hace falta salvar, y es lo que se salva.

Pero esta libertad dictatorialmente constituida, quiere dominar también políticamente. Aparece entonces la nueva derecha democrática, la cual se opone a la forma dictatorial de gobierno por lo que impulsa la democratización.

Aparecen elecciones que son una competencia en la cual solamente pueden participar -sea como electores, sea como candidatos presentados o elegidos- aquellos que aceptan la libertad. Pero la libertad es producida por la empresa privada en mercados libres. Por tanto, sólo pueden participar o resultar elegidos los amigos de la empresa privada, porque

solamente ellos aceptan la libertad. Las elecciones están completamente enclaustradas. Antes de efectuar las elecciones, la libertad elige a los votantes y a los posibles elegidos. Esto se expresa por otro formalismo, según el cual en las elecciones pueden participar solamente aquellos que aceptan la competencia por elecciones. Pero eso coincide con lo anterior, porque la nueva derecha está convencida de que aceptar una competencia por elecciones presupone aceptar la libertad producida por la empresa privada.

Aparece la exclusión *a priori* de posibles electores y candidatos, lo mismo que la ilegitimización de ciertos resultados de las elecciones. Pero la que excluye es la libertad misma; y por tanto debe excluir. La exclusión no limita la libertad, sino que la refuerza. Como los excluidos negaron la libertad, se cumple su propia voluntad al ser excluidos. No querían ser libres y por tanto no lo son. Al no concederles la democracia la libertad a ellos, respeta su libertad, la cual es, que no haya libertad. Es como con el infierno. El que está adentro, lo está por propia voluntad. Los excluidos son libres porque tienen lo que libremente eligieron: no ser libres.

De esta manera, la nueva derecha regresa al formalismo de la revolución francesa, pronunciado por Saint-Just: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Se hace jacobina. La libertad se va restringiendo porque Saint-Just verá cualquier divergencia con él como un ataque a la libertad. Resulta el terror por la virtud, el terror por la libertad, porque al final Saint-Just tiene que cortar todas las cabezas excepto la suya. Pero ésta la cortan otros, y lo hacen también en nombre de la libertad.

Este formalismo retorna con la nueva derecha democrática, esta vez pronunciado por Popper: "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia". Pero se ha radicalizado. Incluye ahora no solamente actitudes, sino también opiniones. No sólo las actitudes tienen que ser tolerantes, las opiniones también. Y si son tolerantes, son libres. Opiniones que no son libres y tolerantes, no se pueden tolerar. Esto recibe el nombre de científicidad. Las opiniones tienen que ser científicamente sostenibles.

Pero científicamente sostenibles son solamente aquellas opiniones, que resultan de la aplicación de la metodología de Popper. Esta metodología no se refiere a contenidos, sino únicamente al formalismo de argumentar, es decir, a la estructura del argumento. Si respeta la estructura, es

científica, si no la respeta, es metafísica. Pero sólo el argumento científico puede aspirar a la verdad, el metafísico no.

Esta metodología excluye cualquier argumentación con referencia a la totalidad social como metafísica. Sin embargo, no se puede criticar el lema según el cual la empresa privada produce libertad, sino es con referencia a la totalidad social concreta. Por tanto, la ciencia prohíbe criticar este lema. Luego, solamente es científico y tolerable sostener que la empresa privada produce libertad. Posiciones contrarias no se pueden sostener científicamente. Por consiguiente, en nombre de la verdad no las podemos tolerar. Nuevamente, la verdad hace libre.

Resulta otra vez una estructura que asegura la libertad y vocación a la verdad, que como estructura garantiza un pensamiento tolerante, y por tanto, no dogmático. Cuanto más ciegamente se afirma esta metodología, menos dogmático es uno. No obstante, en esto consiste la democracia.

Félix von Cube saca en Alemania esta conclusión:

1. Todos los sistemas dogmáticos . . . están en contradicción con el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico.
2. Todos los sistemas dogmáticos son necesariamente totalitarios.
3. Exclusivamente el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico es compatible con una democracia libertaria².

A los que sostienen lo contrario, les queda únicamente la alternativa: ahorcado o fusilado. El hecho de criticar a este Racionalismo Crítico de Popper, es la prueba de que son totalitarios y no tolerantes ni democráticos. Por tanto, merecen no ser tolerados porque tolerancia la pueden reclamar sólo los tolerantes. En Chile y Uruguay, la dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional les pusieron esta alternativa y trataron a Popper como filósofo de su corte. No se equivocaron. El Racionalismo Crítico es la prohibición más total de la crítica que jamás haya habido en la historia humana.

Resulta un gran automatismo estructural de la producción de libertad y de una verdad que hace libre, que cubre la sociedad entera. La nueva derecha lo asume. La libertad la produce la estructura del mercado con sus empresas privadas.

2. Citado según Helmut E. Spinner, *Popper und die Politik*, München, Francke Verlag, p. 173, nota a.

La verdad la produce la estructura de los medios de comunicación, en cuanto es controlada por la propiedad privada. La democracia la produce una estructura de elecciones, la cual asegura que la libertad producida por las empresas privadas sea el límite de la legitimidad de los resultados electorales. La cientificidad es asegurada por una estructura argumental que excluye, por su estructura misma, cualquier resultado crítico al lema según el cual la empresa privada produce la libertad. El hecho de que la humanidad conozca hoy por fin esta estructura tan maravillosa, se lo debe a la ciencia. La ciencia moderna lo reveló. La magia de la estructura se une con la magia de la "ciencia moderna".

Se trata de un circuito perfecto, que a la vez es perfectamente tautológico. Es un gigantesco solipsismo de la propiedad privada y nada más. Sin embargo, a la nueva derecha democrática la hace feliz. Su poder ilimitado es protegido por él y permanece invisible como Dios mismo.

La política desaparece completamente. Es sustituida por la simple aplicación de recetas tecnológicas. Los problemas concretos no tienen que ver con la política. Esta es simple aplicación de tecnologías para asegurar estructuras, cuyo automatismo mágico soluciona los problemas concretos, la respuesta es siempre abstracta: reforzar las estructuras que producen libertad y que aseguran a la postre, mágicamente, todos los problemas de la humanidad. No pensar, aplicar.

No obstante, a todos se les exige, con el poder en la mano, aceptar esta paranoia, pero a la vez los de la nueva derecha se creen los únicos realistas, mientras todos los otros se mueven entre ilusiones. Es como el siguiente cuento: La bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaron agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey que no había bebido. El pueblo sospechaba de él y lo buscaba para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

4. El utopismo de la nueva derecha y los derechos humanos

Esta magia estructural, detrás de la cual se esconde el poder absoluto de una pequeña minoría, expresa, solamente que en forma extrema, el utopismo liberal tradicional. Cuando Mandeville dice: "Vicios privados, virtudes públicas" o Adam Smith habla de la "mano invisible", se refieren a una estructura de mercado a la cual se imputa esta capacidad

mágica de actuar automáticamente en favor del interés común. Aparece siempre este gran utopismo, el cual promete la solución de todos los problemas concretos como efecto de una simple afirmación de una estructura. Todos los problemas de la humanidad referentes al conflicto de los intereses de unos y otros y la contradicción constante entre egoísmo y altruismo, amor a sí mismo y amor al prójimo, se solucionan por un golpe de mano al introducir la estructura del mercado. Lo que toda la humanidad no supo solucionar, ahora una simple estructura lo soluciona. Es el utopismo de la gran armonía.

Como todo utopismo, también éste es falso. La realidad del mercado no corresponde a la esperanza mágica. Por tanto, para insistir en el utopismo hay que reprimir cualquier forma que haga visible la falta de armonía de los intereses. El mercado no armoniza y no soluciona los problemas concretos ni permite su solución adecuada. Sin embargo, el utopismo liberal insiste en la armonía automática producida por el mercado. Por consiguiente, tiene que imponer la armonía por la fuerza y acallar la resistencia. De la insistencia en la abstracción de la armonía nace la violencia, que la impone. El Estado recibe la función de ejercerla. Lo hará en nombre de la democracia.

Aparece ahora otro utopismo que encubre al anterior. Se trata del utopismo de la democracia dialogante en la cual todos dialogan entre sí, y pueden hacerlo, porque sus intereses ya no chocan. El mercado los ha armonizado, y por tanto, el libre diálogo entre los hombres por fin es posible. Ser democrático es discutir sin que florezcan conflictos de intereses. Ya no hace falta chocar, todos se entienden. Y se pueden entender porque los conflictos de intereses están resueltos. En esta democracia dialogan almas puras, ángeles sin cuerpo, sin chocar jamás.

Este utopismo de la democracia dialogante permite ahora determinar al malo. Es aquel que rompe este consenso producido por la armonía de los mercados y transforma el diálogo entre almas en una confrontación de intereses conflictivos. Pero esa democracia sostiene que no hay intereses conflictivos, la magia del mercado los armonizó. Si a pesar de eso son presentados intereses conflictivos, hay maldad, conjura en contra de la libertad, mala voluntad, ansia irracional del poder. Por tanto, es demonizado. Ocurre algo que para estos ideólogos de la armonía es completamente inexplicable. Su reacción será defender la democracia.

Por medio de estos utopismos se desvinculan democracia y vigencia de los derechos humanos, desvinculando toda esta estructura de pretendida producción de la libertad de la reivindicación de estos derechos. La ideología de la nueva derecha lo hace, afirmando que las estructuras mismas son la presencia de los derechos humanos. No admite una relación entre sujeto y estructuras, ni una reivindicación de los derechos humanos frente a estas estructuras. La única política de derechos humanos que percibe, es precisamente la identificación ciega del sujeto con la estructura y el sometimiento ciego a ella. La desvinculación de los derechos humanos mantiene, por tanto, una afirmación verbal de ellos. Pero esta afirmación niega ella misma estos derechos.

Cuando los derechos humanos se identifican con la estructura, ya no se los puede reivindicar. Desaparecen, a pesar de que se siga hablando de ellos. Cuando, por ejemplo, Hayek insiste en que la justicia es el mercado y que su reclamo frente a éste no tiene ninguna legitimidad, entonces la justicia ha sido negada aunque se siga hablando de ella. Lo mismo ocurre ahora con todos los derechos humanos. Al ser identificados con la estructura, su reclamo es un reclamo por una estructura determinada. Consiguientemente, ya no se puede reclamarlos frente a esta estructura.

Seguir reclamándolos frente a esta estructura, es visto ahora como simple demagogia. La estructura, al reprimir tales reclamos, lo hará en nombre de los derechos humanos. Los viola en relación a aquellos que los reivindican, porque tiene que defenderlos en su identificación con esta misma estructura. Precisamente el utopismo de la estructura permite esta transformación. El utopismo declara precisamente esta identidad de la estructura con el destino de la humanidad, lo que incluye el reconocimiento de los derechos humanos. Cuanto más total es el utopismo, más total la negación del reclamo de los derechos humanos frente a la estructura. Las mayorías producidas en los límites de la vigencia de la empresa privada, que produce libertad, legitiman ahora la violación ilimitada de los derechos humanos de aquellos que los reclaman frente a la estructura, como un derecho de sujetos humanos que exigen su cumplimiento concreto hoy y aquí, en vez de una promesa utopista de algún destino humano total.

Las mayorías pueden ahora legitimar cualquier violación de los derechos humanos. Cuando la estructura es como tal el portador de los derechos humanos, estos derechos dejan de

existir. Todo es posible. La legitimación democrática es ahora la legitimación automática de un esquema de poder tautologizado. Si las estructuras están consolidadas, todo está consolidado. Lo que hace falta es únicamente, seguirlo consolidando para el futuro también. La referencia a la mayoría tiene solamente la función de legitimar una política del poder, sin ninguna consideración de los derechos humanos.

Efectivamente, la democracia de la nueva derecha se ha emancipado de todos los límites que la tradición democrática establecía para el ejercicio del poder.

Cuando EE.UU. invadió Granada, esta invasión fue presentada como democráticamente legitimada. El presidente de EE.UU. quien la ordenó, es un presidente democráticamente elegido y las encuestas públicas de EE.UU. demostraban que la mayoría de la población estadounidense la apoyaba. Por tanto, la invasión era democrática. Detrás se jugaba la otra legitimación: la invasión se realizó para imponer la estructura de una libertad producida por las empresas privadas. Evidentemente, una consideración de derechos humanos no cabe. Fueron los derechos humanos identificados con una estructura que invadieron. Los que defendieron Granada, eran rebeldes frente a los cuales los derechos humanos no valen. El derecho humano obliga a aceptar la invasión e impone empresas privadas. Quien no lo acepte, ha salido del ámbito de la vigencia de los derechos humanos. Este mismo raciocinio se repite en el caso de Nicaragua. Lo que digan los nicaragüenses, no tiene nada que ver.

En el enfrentamiento televisivo entre los dos candidatos a la vicepresidencia en EE.UU. del 9 de octubre de 1988, el candidato republicano Dan Quayle atacó al candidato demócrata Lloyd Bentsen por su oposición a la invasión de Granada, insistiendo en que fue apoyada por un 85% de los estadounidenses y añadió:

Nosotros transformamos un país comunista en uno no comunista. El gobernador de Massachusetts (Bentsen) simplemente está fuera de la posición de la mayoría de los norteamericanos. (*La Nación*, San José, Costa Rica, 6.10.88).

Como el 85% la apoyó, la invasión está democráticamente legitimada. Si alguien se opone, deja de ser democrático. De esta manera, ningún derecho humano limita a la mayoría, a condición de que ella esté del lado de la empresa privada.

Pero mucho más se puede legitimar democráticamente. La misma tortura cabe aquí. Cuando en Uruguay, en 1968, Los Tupamarus mataron al estadounidense Mitrioni, salió a la luz un escándalo mucho mayor que este asesinato. Fue el hecho de que el gobierno democrático de EE.UU. había mandado especialistas en tortura declarados como asesores de desarrollo al gobierno democrático de Uruguay, para preparar con conocimientos técnicos adquiridos en Vietnam a los torturadores del gobierno uruguayo. No había tribunales, ni en EE.UU. ni en Uruguay, donde denunciar el hecho. Se trataba de una tortura democráticamente legitimada, porque gobiernos indudablemente democráticos la aplicaron para asegurar esta libertad que produce la empresa privada. Apareció una crítica al procedimiento de los Tupamarus, pero la opinión pública no se escandalizó frente al hecho que estos gobiernos democráticos prepararan torturadores. Democracia y tortura habían llegado ya a ser consideradas compatibles. Se trata de un proceso lógico. Cuando los derechos humanos son la estructura, para la defensa de la estructura no valen esos derechos.

De esta manera, las mayorías legitiman la violación de los derechos humanos. Pero, inversamente no pueden legitimar la defensa de los derechos humanos frente a la estructura. Si lo hacen, son declaradas ilegítimas por la razón de que la estructura es el respeto a los derechos humanos. De nuevo, la tautologización es perfecta. Las mayorías son legítimas si aceptan la violación de los derechos humanos en nombre de la estructura, e ilegítimas, si defienden esos derechos humanos frente a estas estructuras mágicas.

Hannah Arendt, temía ya desde muy temprano este desarrollo de la democracia hacia la compatibilización con el terrorismo del Estado:

Porque resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática -es decir, por una decisión mayoritaria- de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes. (*Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, 1976 1a. edición en inglés, 1951, p. 378)

En estos términos, incluso el suicidio colectivo de la humanidad es democráticamente legitimable.

De esta desvinculación entre democracia y derechos

humanos resulta la posibilidad de compatibilizar democracia y terrorismo de Estado. En América Latina existen ya varias democracias de este tipo. El terrorismo de Estado se transforma en la base legítima para asegurar una democracia utopista completamente identificada con la libertad que las empresas privadas producen. La misma democracia llega a ser totalitaria. No le falta el Gulag. Está en los barrios miseria de las grandes ciudades del Tercer Mundo. Eso ocurre siguiendo una lógica profunda que Hannah Arendt describe así:

El cientificismo de la propaganda de masas ha sido tan universalmente empleado en la política moderna que ha llegado a ser interpretado como un signo más general de la obsesión por la ciencia que caracterizó al mundo occidental desde el desarrollo de las matemáticas y de la física en el siglo XVI; de esta forma, el totalitarismo parece ser exclusivamente la última fase de un proceso durante el cual la "ciencia" (se ha convertido) en un ídolo que curará mágicamente todos los males de la existencia y que transformará la naturaleza del hombre (Hannah Arendt, op. cit., p. 431, ella cita a Eric Voegelin).

5. La lógica de las mayorías: el derecho a la vida de todos

Para que los derechos humanos tengan relevancia, tienen que ser ubicados en la relación del sujeto humano con la estructura social, relativizándola. En caso contrario, en nombre de los derechos humanos se violan esos mismos derechos. En esta relación surge la libertad, la cual jamás puede consistir en la identificación ciega con una estructura.

Esto excluye que la política pueda ser sustituida por reglas técnicas por aplicar, que se vinculan siempre con utopismos abstractos que celebran los efectos mágicos de la tecnología social y que encubren la violencia que se ejerce para poder imponer estas reglas técnicas abstractas.

La política tiene que referirse a esta relación del sujeto con la estructura, en la cual el sujeto humano exige la satisfacción de sus necesidades vitales en toda su amplitud. Eso no excluye reglas técnicas -ni siquiera las reglas técnicas que le gustan tanto a la nueva derecha-, sino la reducción de la vida a reglas técnicas y la absolutización de algunas de ellas. Las estructuras son mediatizaciones de las relaciones entre sujetos. La tecnificación de las relaciones humanas devora a los sujetos. La sustitución de la política por la técnica crea una ley que mata.

En este sentido, la democracia como régimen de las mayorías no es posible si no subyace a la propia institucionalidad el interés de las mayorías. Todos deben poder vivir para que mayorías puedan decidir humanamente y para que no puedan decidir la muerte de unos en función de la vida de otros. Una política democrática válida tendría que asegurar efectivamente una situación de este tipo, no postergarla al cumplimiento de utopismos mágicos que nunca se cumplen y que esconden la aspiración al poder absoluto de algunos.

Pero eso significa que una política democrática no se puede basar en el cumplimiento ciego de algunos principios, sino solamente en la constante mediación entre principios contrarios en función de la posibilidad de vivir de todos los sujetos. Por eso, es necesaria una constante mediación entre mercado y plan, propiedad privada y propiedad pública, autonomía y Estado, etc. Esta mediación exige sabiduría y convicciones éticas, no simplemente ideas fijas de tipo tecnológico. El totalitarismo surge cuando estas ideas fijas se imponen. Que hoy aparezca precisamente en el ropaje de la libertad producida por la propiedad privada, es ciertamente una novedad. Sin embargo, repite con las modificaciones del caso otros totalitarismos anteriores. Por eso, esta vez debe ser posible revelar a tiempo lo que está viniendo.

III. LA TEOLOGIA DEL IMPERIO

La teología del imperio aparece en su desnudez en los Estados Unidos en la década de los setenta y luego se extiende rápidamente.

Se rompe así con una fachada tradicional de la sociedad burguesa, según la cual la religión es tratada como un asunto privado. El Estado burgués vuelve a asumir una posición religiosa expresa y empieza así a tomar parte en los enfrentamientos que se presentan entre grupos religiosos. Primero surge una posición teológica del gobierno de los Estados Unidos y, paralelamente, en otros gobiernos, posición que es defendida públicamente y reforzada por sus respectivos aparatos represivos militares y policiales. Se trata de una teología política a partir del ejercicio del poder, la que se impone a nivel del imperio. De aquí en adelante trataremos de formular algunas tesis sobre el trasfondo y el contenido de este fenómeno.

1. La respuesta a la teología de la liberación

Esta teología del imperio es evidentemente una reacción y un intento de respuesta a la teología de la liberación. Esta había surgido en América Latina durante los años sesenta llegando a tener un mayor impacto público entre 1970 y 1973 a partir de su afirmación por los Cristianos por el Socialismo en el Chile de la Unidad Popular.

Ya en este tiempo era notable la gran influencia, que estos

grupos y esta teología podían lograr no solamente en América Latina, sino también en los propios EE.UU. Nelson Rockefeller ya había anunciado después de su viaje por América Latina en 1968 esta importancia. Por lo tanto, ya el Informe Rockefeller llama a tener atención especial sobre este nuevo fenómeno.

Sin embargo, especialmente la experiencia de la Unidad Popular removió suficientemente el terreno para que apareciera una reacción masiva. Esta reacción nació a partir de un movimiento religioso de los EE.UU., que se había formado desde hacia casi cien años. Se trata del fundamentalismo protestante, cuyo origen es más bien apolítico, pero con un fuerte acento antipolítico y antiestatal. Ello formó una corriente religiosa muchas veces subyacente, que considera la política como algo mundano, ajeno a la preocupación religiosa y normalmente como su obstáculo. Tiende a la formación de comunidades separadas, que formulan su ética más bien en términos puritanos. Un rol importante en esta ética lo constituye precisamente el no bailar, no beber, no ir al cine, y el no fumar.

Aunque es tan desconfiada frente a la política y el Estado, es, sin embargo, altamente activa en el campo económico, donde persiguen la ganancia e incentivan toda actividad comercial.

El mundo que amenaza al fiel creyente es el mundo de lo político, no el mundo del mercado. El fiel se puede desempeñar en el mundo del mercado sin ningún peligro, mientras que el mundo de lo político y del Estado, así como también el mundo de las organizaciones populares, constituyen un peligro para él.

Se trata, por lo tanto, de grupos relativamente prósperos, con alta tendencia a aislarse de todas las esferas políticas. Se sienten los elegidos por Dios, dividen el mundo entre ellos y todos los otros, de una manera maniquea, perciben al Estado como cercano a la bestia del apocalipsis y esperan el fin del mundo en términos muy próximos. Hacen dinero para agradar a Dios, y se aíslan de los otros, para conservar su fe, reducida a las simplificaciones de la ética puritana restringida. Piensan en términos altamente dogmáticos con una teología sin mayores sutilezas. Sin embargo, están convencidos de poder sustentar sus posiciones en lo que llaman la lectura literal de la Biblia. Esta lectura es altamente arbitraria, aunque sea percibida como la única literal posible.

En los años setenta, estos grupos son transformados en la base de un movimiento religioso en contra de la teología de la liberación y en favor del nuevo conservatismo de masas, que a partir de 1980 llegó al poder en los EE.UU. con la presidencia de Reagan.

Especial importancia en esta transformación tiene el predicador Jerry Falwell, quien empieza a formar un movimiento que se origina directamente en esa tradición fundamentalista, la Moral Majority, pero cuya importancia va mucho más allá de este grupo.

Surge así un conservatismo de masas, que es un movimiento de masas anti-popular sumamente parecido a lo que fueron los movimientos fascistas de los años veinte y treinta. Son movimientos fuertemente influenciados por la iglesia electrónica recientemente surgida, que toma, de hecho, su conducción espiritual.

Se hacen ahora presentes en la sociedad, apoyando la posición política neoliberal y neoconservadora. Este encuentro se hace posible por el hecho, de que la posición neoliberal reproduce casi exactamente en el plano de la economía y de la teoría económica el esquema que el fundamentalismo había desarrollado en términos religiosos con anterioridad. Aunque el neoliberalismo lo vincule con otro tipo de ética privada, ambos tienen una posición común en relación a la percepción de la política y del Estado, por un lado, y de la importancia de la persecución de las ganancias y de los mercados por el otro. Eso permitió llegar a una coincidencia entre el interés político liberal y estas corrientes fundamentalistas, lo que hizo posible la transformación del fundamentalismo en movimiento político, una tarea cumplida especialmente por la iglesia electrónica. Podía surgir, por tanto, un gobierno, que asume explícitamente posiciones religiosas y teológicas, para basar en ellas su política imperial. Eso mismo le permitió responder a la teología de la liberación -que se había vinculado estrechamente con los movimientos populares en América Latina- con una teología anti-liberadora que hacía posible movilizar masas en EE.UU. en contra de los movimientos populares en América Latina.

Para responder a la teología política contenida en la teología de la liberación, se crea una teología política anti-liberadora. El Estado liberal ya no considera la religión como un asunto privado, sino que la transforma nuevamente

en un asunto público.

Junto al choque de intereses, aparece el enfrentamiento en un conflicto religioso. A través de la respuesta a la teología de la liberación, los poderes públicos de los EE.UU. asumen su teología propia. Asociaciones como el American Enterprise Institute forman ahora departamentos teológicos; los servicios secretos asumen actividades de promoción religiosa; la policía y el ejército capacitan especialistas en teología, el presidente de los EE.UU. da a todos sus discursos una estructura, que transmite un determinado tipo de religiosidad.

2. El neoliberalismo y el fundamentalismo: el mercado total.

A partir del fundamentalismo cristiano de EE.UU., se formula la nueva teología del imperio. Sin embargo, eso es solamente posible, porque ahora el imperio pasa a una visión de la economía mundial y del sistema del mercado marcadamente diferente de la visión predominante en las décadas anteriores.

Aparece ahora el neoliberalismo antiestatal, que corresponde efectivamente a esta nueva visión del sistema mundial. La ideología imperial de las décadas anteriores era más bien la de un capitalismo intervencionista, que sostiene toda una política reformista del Estado burgués. La Alianza para el Progreso es una de las expresiones de esta orientación política general. Es a fines de los años sesenta y, especialmente durante los años setenta, que cambia profundamente esta orientación. Allí aparece un escepticismo profundo frente al intervencionismo capitalista. Y surge más bien la impresión, de que el reformismo del Estado burgués tiende a subvertir el propio carácter burgués de la sociedad. El propio reformismo burgués parece tener una lógica que a la postre destruye la sociedad burguesa.

Un antecedente importante para esta interpretación es la experiencia chilena en los años sesenta. El gobierno demócrata cristiano de Eduardo Frei inicia en Chile un proceso de reformas sociales intenso y serio. Se expresa especialmente en la reforma agraria y en el fomento de la organización popular por la Promoción Popular en los barrios marginales y en el campo.

El ambiente político influenciado por la Alianza para el Progreso había aportado, sin duda, a la posibilidad de su surgimiento. Pero este reformismo burgués ciertamente

incidió en términos decisivos en el éxito de la Unidad Popular en el año 1970. Parecía haber una lógica del desarrollo desde la Alianza, con su intención reformista, hasta la Unidad Popular con su intención más bien revolucionaria. Fenómenos parecidos se dieron durante los años sesenta en muchos otros países, en el Brasil del Presidente Goulart, en el Peronismo argentino, en la dictadura militar peruana del General Alvarado, en el Frente Amplio del Uruguay. El imperio se siente en peligro, y responde por una reorientación completa de su enfoque general de la política de reformas. Tanto los neoliberales como los neoconservadores sacaron de esta experiencia la conclusión de que la política de reformas del Estado burgués no es más que un paso hacia la transformación de la propia sociedad burguesa en sociedad socialista. Si se quiere estabilizar la sociedad burguesa, es necesario, renunciar a cualquier política sistemática de reformas sociales y establecer un capitalismo completamente excluyente. El neoliberalismo resultante es anti-reformista y anti-intervencionista respecto al Estado y su relación con el mercado. El mercado es tratado como la instancia capaz de resolver todos los problemas de la sociedad, y el Estado deja de tener función alguna respecto al mercado. Si mantiene una función, ésta se deriva del hecho que siguen habiendo grupos interesados que tratan de utilizar el Estado para fines reformistas. El Estado adquiere, por lo tanto, la única función de derrotar y eliminar a aquellos movimientos sociales que lo quieren utilizar para estos fines. Si no existieran tales grupos sociales, no habría Estado.

El Estado, por lo tanto, tiene su única legitimidad en la destrucción de las fuerzas sociales que se resisten al mercado. Es un Estado militante del mercado, cuya necesidad tiene su origen en la falta de comprensión de los intervencionistas y reformistas. Se trata, en este sentido, de un Estado "anti Estado", un Estado empeñado en la destrucción del Estado, para que el mercado pueda ser el medio de socialización excluyente de toda la sociedad. Es un Estado que rápidamente se transforma en un Estado terrorista, Estado totalitario montado encima del mercado total.

Esta transformación del mercado en mercado total termina con un desarrollo anterior del sistema capitalista, que descansa sobre una experiencia contraria; era, particularmente, la experiencia europea. En ella, el reformismo del Estado burgués se había mostrado eficaz

frente a los movimientos revolucionarios surgidos en el siglo XIX. Especialmente después de la II Guerra Mundial, la política reformista del Estado burgués llevó, en Europa Occidental, a la disolución de esos movimientos revolucionarios y a su posterior integración a la sociedad burguesa.

Así resultaron los movimientos socialdemócratas actuales, los que se orientan, predominantemente, por metas escogidas en el marco de las posibilidades de estabilidad de la sociedad burguesa. La experiencia correspondiente se puede resumir por un lema que la describe perfectamente: *de la revolución a la reforma*. Todavía, las sociedades burguesas europeas de hoy funcionan con la presencia de esta experiencia.

De la misma manera inspiró a la Alianza para el Progreso y al gobierno reformista de Frei en Chile de los años sesenta. Se trata de un reformismo seguro de sí mismo, que confía en poder cumplir con todas las metas realistas de los movimientos revolucionarios socialistas en el marco de la sociedad burguesa. En este mismo sentido, inspiró al desarrollismo latinoamericano de las décadas cincuenta y sesenta.

Esta confianza se rompe en los años 60 y 70, lo que lleva al enfoque opuesto al sistema capitalista. La experiencia latinoamericana de estas décadas apuntaba en sentido contrario. Así, movimientos populistas y reformistas en América Latina se transforman en movimientos revolucionarios. Lo hacen con mucha más fuerza, cuanto más experimentan los resultados de las reformas del Estado burgués. La experiencia latinoamericana de las reformas sociales es una profunda frustración resultante de su ineficacia, y de la búsqueda de caminos más allá de la sociedad burguesa que puedan asegurar el éxito de reformas, que en la sociedad burguesa subdesarrollada no se puede dar. El mismo impulso reformista de la sociedad burguesa lleva al cambio revolucionario. Esto ocurre con mayor fuerza cuanto más serio ha sido el esfuerzo de reformas por parte de la sociedad burguesa.

Efectivamente, los reformismos de los años 50 y 70 en América Latina no son simplemente demagógicos. Se trata más bien de un movimiento, que busca con seriedad la solución de los problemas económicos y sociales pendientes, y que está dispuesto a aceptar sacrificios en este camino. Precisamente la seriedad del esfuerzo reformista de este

periodo explica el hecho de que los movimientos reformistas se reestructuran y tienden a transformarse en movimientos revolucionarios. Un reformismo sin seriedad habría llevado a reclamar un reformismo más profundo. Pero no se dudaba de la seriedad de muchos de los reformistas burgueses de este periodo, como aquellos que promovieron el desarrollismo de la CEPAL y el modelo de sustitución de importaciones. Lo mismo se puede decir de muchos partidos socialdemócratas o demócrata-cristianos de la época. En ese tiempo había un espíritu serio de reformas y existía la disposición de llevarlas a cabo; sin embargo, esos movimientos reformistas querían reformas, pero las querían realizar en el marco de la estabilidad de la sociedad burguesa misma. En la medida en que, precisamente, eso resulta imposible se encontraron frente a una alternativa que, a la postre, resultó nefasta. Llevar a cabo eficientemente las reformas iniciadas, resultó en la necesidad del cambio de las estructuras, un cambio que no podía ser sino revolucionario. Insistir, por el contrario, en la estabilidad de la sociedad burguesa, resultó en la necesidad de echar atrás en este ímpetu reformista. Los movimientos reformistas tienen que definirse en los años sesenta y setenta frente a estas dos alternativas y como resultado, se dividen. Por un lado, aparecen las corrientes que se definen en la línea del cambio de estructuras, formando así un nuevo tipo de movimientos revolucionarios; por el otro, aparecen los grupos que impulsan un capitalismo antirreformista, que parece ser la única alternativa posible frente a la lógica revolucionaria del ímpetu reformista. Al aparecer el reformismo revolucionario como única perspectiva eficaz y realista del reformismo, la sociedad burguesa se define en sentido antirreformista. Se trata de algo que efectivamente está impuesto por una lógica de los hechos. Si sobrevive algún reformismo burgués, es ahora más bien el reformismo cínico de la guerra antisubversiva, que realiza reformas para quebrar los movimientos populares, y que revierte las reformas en el momento de la victoria sobre ellos. Se trata en este caso de un reformismo demagógico, tal como aparece en aquellos países donde existe un movimiento popular combativo con posibilidades de éxito como, por ejemplo, en El Salvador, en Guatemala o en Honduras. En ellos no hay ninguna seriedad detrás, porque no hay esa profunda convicción que concede legitimidad intrínseca a la existencia popular de la satisfacción de las necesidades básicas, que sí

tenía el reformismo de los años 50 y 60. La consiguiente polarización, que ahora se da en América Latina, es la polarización: Reformas o Capitalismo. El mismo reformismo se ha transformado en una exigencia inevitable del cambio de estructuras, y el capitalismo en la exigencia igualmente inevitable de abandonar la tradición reformista para volver a ser capitalismo bruto, de negación de los más esenciales derechos humanos. Ya no es sólo *reforma o capitalismo*, sino también *derechos humanos o capitalismo*. Por lo tanto, la relación entre capitalismo y reformismo ha cambiado profundamente. Si en Europa todavía se puede decir que en el origen de los grandes movimientos reformistas de hoy se encuentra un movimiento revolucionario, en América Latina se puede decir que en el origen de los movimientos revolucionarios de hoy se encuentra un movimiento reformista. Ante este hecho, el imperio reacciona. Para salvar al capitalismo sacrifica el humanismo liberal anterior y transforma el capitalismo en un régimen declarado de destrucción humana en nombre del capital y del mercado.

Hay un grano de verdad en esta posición: reformismo hoy significa el cambio del capitalismo hacia el socialismo. En la ideología imperial eso lleva a la consideración de todo reformista como socialista, sea consciente o inconsciente de este hecho. Por lo tanto, eso lleva a una nueva polarización maniquea que permite, precisamente, la alianza del neoliberalismo con el fundamentalismo cristiano, como se ha producido en el curso de la década de los setenta en los EE.UU. y ha sido exportada desde allá hacia la totalidad del imperio.

3. Imperio y mercado: el Dios-Dinero.

Al contraponer rigidamente capitalismo y reformas sociales, capitalismo y derechos humanos (económicos y sociales), la ideología del imperio se hace nitidamente maniquea. Introduce en las luchas sociales un principio trascendente de polarización, según el cual la destrucción de un polo -el de las reformas sociales- es la realización del otro -la armonía paradisiaca de los mercados. El mercado es visto como el camino al bien absoluto de la humanidad, su utopía fulminante, que se realiza por la destrucción y eliminación de todas las resistencias en contra de él.

De esta manera, el mundo se polariza entre Dios y el Diablo, entre Reino del bien y Reino del mal, entre el nuevo

Jerusalén prometido por el mercado y la Bestia promovida por el reformismo, el intervencionismo y la planificación económica. Aparece el Dios, que se glorifica por la destrucción de sus enemigos, cuyo honor es la venganza por las ofensas que ha recibido de parte de ellos. Pero al identificar diablo, la Bestia con las reformas económicas y sociales, se identifican el diablo y la Bestia con la reivindicación de los pobres. Por tanto, el honor de Dios es la destrucción de los pobres, de los movimientos populares y de toda reivindicación del derecho a la vida de todos. Aparece así un Dios que devora a los pobres, un Dios que no es más que la personificación trascendentalizada de las leyes del mercado, un Dios que pide sacrificios, no misericordia. La divinización del mercado crea un Dios-dinero: in God we trust.

Esta relación con el Dios-mercado es completamente sacrificial. La muerte del enemigo de este Dios es la vida del Dios mismo y de aquellos, que se relacionan con él. De la muerte nace la vida, de la destrucción de la resistencia a los resultados destructores del mercado y de la muerte de los que se resisten, nace el brillo utopista de la armonía preestablecida del mercado. No se trata simplemente de que haya destrucción en el camino. La destrucción y la muerte mismas parecen ahora ser salvíficas. El mercado mismo se transforma en un altar sacrificial y la vida en él un acto religioso.

Esta teología parte siempre de una teología del Dios creador, quien creó al hombre de una manera tal que, al conocerse al hombre, llega a comprender el mercado como la ley básica que el Dios-Creador arraigó en su naturaleza y en su alma. Al conocer el hombre ésta su ley, su corazón se alegra para cumplirla. Esta ley es la Ley del Valor, única ley valedera de Dios. De esta manera se sustituye la ley natural de los antiguos, especialmente de Aristóteles y Tomás de Aquino, que es una ley de la vida concreta que concede al hombre el derecho de vivir.

Esta ley natural identificada con la Ley de Valor, ya no conoce sino la vida del capital en el mercado, al cual hay que sacrificar toda vida humana en caso de necesidad. La ley natural de los antiguos sacrificaba la Ley del Valor por la vida humana concreta; esta nueva ley natural liberal sacrifica ahora la vida humana concreta a las exigencias de la Ley del Valor y del Mercado. Dios como creador se ha transformado en un creador de la Ley del Valor y del mercado, que creó el mundo

concreto circundante nada más que como campo de aplicación de su ley central; el dinero y el capital. Lo que la tradición liberal llama naturaleza, no tiene nada que ver con lo que es naturaleza concreta. Por lo tanto, jamás puede ser protegida protegiendo árboles y animales. Proteger árboles y animales, es más bien una rebelión en contra de la naturaleza, si llega a limitar las leyes económicas del mercado. Aunque se destruyan todos los árboles, la naturaleza está adecuadamente protegida, si esta destrucción se lleva a cabo en los marcos de la sociedad del mercado, en pos de la maximización de las ganancias. El Dios creador lo ha hecho así, y él corre con los riesgos y las consecuencias. Resistir sería orgullo humano.

Eso explica la cercanía de esta teología del imperio con determinados enfoques apocalípticos. Al percibir sus autores el carácter destructor del sistema y la posibilidad de acabar con la misma humanidad, crean una esperanza más allá de la destrucción total, expresada por el milenio del apocalipsis. Aunque el mundo termine a razón de esta fidelidad del hombre a las leyes del mercado, Dios promete este milenio a aquellos que mantienen esta ley aunque perezca la tierra. Dios pide colaborar, porque la destrucción tiene que venir, para que surja más allá de ella el milenio de la humanidad. La teología del imperio tiene esta perspectiva apocalíptica, que le da su coherencia aparente. Puede seguir con su esquema básico sin preocuparse siquiera de la sobrevivencia de nadie, ni siquiera de sí misma.

Eso adquiere nuevamente un sentido sacrificial. La destrucción de la tierra y de la humanidad aparece como el sacrificio del cual resulta la gloria del milenio. Esta percepción del milenio no conserva ningún sentido de liberación humana, sino que es la legitimización de la dominación más absoluta sobre el hombre. El apocalipsis es ahora el gran autosacrificio humano que trae la redención. Esta es la forma en la cual el apocalipsis y la esperanza del milenio existen en la edad moderna y, especialmente, en este siglo. Ha adquirido cada vez más este significado de escape destructor que legitima sistemas de opresión más allá de la propia existencia de la humanidad y de su suicidio colectivo. Cuanto más el pensamiento moderno se transforma en un pensamiento de praxis, la referencia al milenio se ha transformado en el pensamiento de la negación de la praxis liberadora para justificar la destrucción hasta el final, al prometer la tierra nueva más allá de este final. De esta manera

da un sentido aparente a la destrucción total, y por lo tanto, a la continuación sin límites de un sistema económico-social destructor.

La primera vez que se vió esta capacidad ideológica del milenio fue en la referencia que a él hicieron los Nazis en los años treinta. Al hablar de su imperio como un milenio (tausendjaehriges Reich) o como Tercer Reich (drittes Reich), establecieron esta referencia aprovechándose también de esta posibilidad de legitimar, a través del milenarismo, su suicidio colectivo. Lo realizaron con el mismo sentido sacrificial que deriva del sacrificio de los otros la esperanza de realización de su milenio. El Holocausto del pueblo judío se inscribe en esta sacrificialidad.

La teología del imperio repite hoy este fenómeno, y parece tener un éxito parecido a aquel de los Nazis, aunque ahora pongan el mercado en el centro y no la raza superior. Sin embargo, la lucha de razas que propagaron los Nazis no era más que una transformación darwiniana de la propia lucha de mercados. Ambos tienen la misma raíz, la cual es la rebelión de una clase dominante en contra del derecho a la vida de todos.

4. El individualismo ético: la privatización de la ética.

Esta teología del imperio contiene una ética basada en el individuo como hombre solitario, enfrentado a un mundo exterior compuesto por la naturaleza objetiva y el conjunto de todos los otros individuos.

El individualismo ético no reconoce sino los valores del mercado para esta relación con el mundo exterior: propiedad privada y cumplimiento de contratos. Transforma incluso hasta el respeto a la vida del otro en una cara de la propiedad privada, que cada uno tiene sobre su propio cuerpo. Hasta los mismos derechos humanos son transformados en derechos de propiedad privada sobre sí mismo, y el matrimonio, un contrato igual que otros. Fuera de este mundo de contratos no hay obligaciones, y el derecho natural consiste en el reconocimiento de estos contratos como única base legítima de la ética. Ética y relación mercantil ya no se diferencian y, por el contrario, se identifican.

En esta ética individualista, el valor mismo de la justicia se identifica con el cumplimiento de contratos, y jamás se la puede contraponer. Propiedad privada y cumplimiento de

contratos: eso es la justicia. Fuera de esta justicia puede existir también el valor de la caridad. Pero ella no es ni norma ética ni obligación. No interfiere con la justicia. Sino que se refiere únicamente a la recomendación referente a los resultados económicos justamente obtenidos. Todo resultado obtenido en el mercado es justo, con la única condición del respeto a la propiedad y los contratos. Sin embargo, el individuo es libre en la determinación del uso de estos resultados, que son sus ingresos. Puede destinarlos libremente, asegurando que ello no interfiera jamás con la justicia identificada con los procedimientos del mercado. Por lo tanto, puede destinarlos también a obras de caridad. Pero fuera del mercado, no hay obligaciones. De esta manera, la ética liberal constituye un ámbito privado no determinado por la ética de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos, sin interferir en ella. Presupone, por tanto, la vigencia estricta de la ética individualista.

La ética privada es la ética del individuo, que se determina en el marco de libertad que deja la ética referente al tipo de vida que lleva a cabo el individuo, sin interferir con su individualidad. Es una ética que aprovecha el espacio que la ética individualista deja abierto y libre para el comportamiento privado. En la línea del fundamentalismo cristiano, esta ética privada es una ética formalmente puritana, rigurosa: no tomar, no fumar, no bailar; pero es, a la vez, una ética del trabajo en función de la ética individualista. Destaca así los valores individualistas de la participación por medio del trabajo en la lucha de los mercados.

Se trata de una ética despiadada que exige una inversión de todos los valores de la vida concreta. Al privatizar la ética del comportamiento diario, destruye cualquier relación directa con los otros hombres reduciéndola a una relación mediatizada por el mercado. Exige una dureza del corazón nunca vista, que transforma cualquier relación humana en una relación abstracta entre objetos. Transforma el "no dar" en el principio máximo de la ética, la destrucción del otro en imperativo categórico. Frente al hombre desempleado no reacciona exigiendo solución a su problema, sino que pide soportar la situación porque el mercado algún día la resolverá. Pero hay que dejar actuar al mercado, y jamás interferir en él. Recién cuando actúe se puede dar limosna, pero él no la puede exigir.

Frente a la miseria tampoco hay que actuar, sino

soportarla en la misma perspectiva del mercado. Posiblemente se dará limosna, pero la ética obliga a no tocar la situación de miseria. Frente a la deuda externa lo mismo. La ética obliga a cobrarla, aunque perezcan tres continentes enteros. En los problemas resultantes, la caridad puede ayudar con una parte de la suma cobrada, pero la justicia exige el cobro sin misericordia como imperativo categórico.

Lograr la capacidad de tratar al otro en estos términos, es ciertamente un problema moral muy difícil de solucionar. Es moralmente difícil devolver al desempleado a su condición de desempleado sin acción alguna. Es difícil cobrar la deuda externa, cuando se sabe que de eso se deriva un genocidio incomparable. Más difícil todavía, es hacer todo eso como deber, como imperativo categórico. Toda moralidad espontánea se rebela en contra de un comportamiento de este tipo.

Esta ética individualista, sin embargo, tiene que lograr precisamente eso. Para que el hombre frente a la miseria decida no hacer nada y para que sienta eso como su deber ético, como su imperativo categórico, tiene que haber en él una inversión de todos sus valores espontáneamente adquiridos. En la vida común se aprende exactamente lo contrario. Se aprende a ayudar al prójimo, a no tolerar su miseria. En la ética individualista, en cambio, se aprende a no ayudarlo, a tolerar infinitamente su miseria. Efectivamente, hace falta un cambio de corazones. Por eso, la ética individualista y, más todavía, su privatización, habla constantemente del cambio de los corazones. Tiene que cambiar, para adquirir la dureza del corazón necesaria para lograr un sujeto capaz de sentir la destrucción del otro como su deber ético máximo.

Esta ética no es pasiva, sino sumamente activa. Es ética de la acción febril y despiadada en los mercados y de pasividad frente a los resultados desastrosos que origina respecto a los otros. Es una ética agresiva en contra de cualquier compasión o misericordia. Una ética de un individuo solitario que lucha con Dios en contra de todos los otros, y que asegura su soledad por la agresión en contra de cualquier intento de cambiar el sentido destructor de esta máquina del mercado, de este automatismo mercantil.

El mismo sentido de esta ética va en contra de cualquier sentimiento de solidaridad humana, a la que se denuncia como un atavismo. Interiorizada esta ética, ella reacciona en nombre de los más altos valores de la humanidad y en contra

del sentido de solidaridad. A este sentido de solidaridad lo interpreta como orgullo humano, incluso como el Anti Cristo. Da por tanto un sustento ideal a la teología actual del imperio, que en cierto sentido no es más que la expresión política y teológica de esta ética individualista.

Ciertamente, el fundamentalismo cristiano de los EE.UU. se ha desarrollado en el ámbito de esta ética individualista, lo que explica que su politización haya desembocado en esta teología del imperio de hoy. Por supuesto, la ética individualista no es necesariamente puritana en el sentido en que eso ocurre en la ética del fundamentalismo. Ella es una ética privada que presupone e integra la ética individualista. Sin embargo, la ética individualista se puede combinar con otras éticas privadas. La única condición es que se trate efectivamente de éticas privadas que no interfieran en el marco de vigencia de la ética individualista. En buena parte, la ética de la doctrina social preconiliar de la iglesia católica es una ética privada de este tipo. Se ha sometido a la vigencia de la ética individualista y se desarrolla como ética privada en un espacio dejado abierto por la ética individualista. Se enfrenta sólo muy aparentemente a ella. Pero caben también éticas incluso libertinas. La mansión liberal individualista tiene muchas habitaciones, pero todas están pintadas en el mismo color.

Sin embargo, la politización del fundamentalismo cristiano y su integración en el conservadorismo de masas, tenía que integrar esta ética puritana en una orientación ideológica que respondiera a las razones políticas del imperio, especialmente a la necesidad de formar una contrapropuesta referente a la teología de la liberación. Este puente ha sido la reformulación del derecho a la vida a partir de la ética individualista.

La teología de la liberación, fue elaborada durante los años setenta cada vez más como una teología de la vida. La liberación fue concebida como una situación en la cual se garantiza el derecho de vivir para todos, asegurando la satisfacción de las necesidades básicas para todos, a partir de su trabajo. Al ser teología de la vida en este sentido, se podía integrar con aquellos proyectos políticos que efectivamente se orientaban hacia la liberación. Resultaba así su cercanía con los movimientos socialistas. La teología del imperio se tenía que enfrentar a esta teología de la vida humana para desviarla. Hizo algo que desde el comienzo del siglo ya habían

hecho los movimientos fascistas frente al proyecto de vida surgido con el socialismo del siglo XIX. El pensamiento fascista lo hizo creando, en la línea del pensamiento de Nietzsche, una filosofía de la vida que, de hecho, no ha sido más que una filosofía de la muerte disfrazada como vida. Es la vida como vitalidad, que vive su máxima expresión al destruir a su enemigo, para extraer el vencedor, de su muerte, su propio gozo de vida. Se trata de un concepto de la vida en el cual la expresión máxima de ella es la muerte inflingida al otro, y el sentido de ser vencedor, en una lucha a muerte como vivencia de la vida. Eso desemboca en la celebración trágica de una lucha en la cual los dos luchadores se matan mutuamente para encontrar su unidad en el momento de su muerte. Toda literatura fascista celebra esta lucha y su trágico final como la verdad de la lucha misma y, por lo tanto, de la vida. (Esta celebración también la podemos encontrar en Vargas Llosa: *La guerra del fin del mundo*, que es un libro que está compenetrado por estas ideologías fascistas de la vida como vivencia de la muerte, muerte ajena o muerte propia).

En la ideología del imperio esta referencia a la vida sigue manteniendo su papel. Sin embargo, no aparece de la misma manera en su teología. Ella necesita recurrir a la afirmación de la vida humana, sin comprometer la propia ética individualista. Por lo tanto, no puede afirmar la vida humana en el sentido concreto como lo hace la teología de la liberación. Pero, por otro lado, no puede servir a la ideología del imperio sin referirse a la vida. Se refiere, por ello, a la vida de los no nacidos y declara el derecho de nacer como el derecho a la vida. Frente al derecho a la vida que amenaza el imperio y que es sostenido por la teología de la liberación, se monta ahora una máquina propagandística en favor de un derecho a la vida que es completamente irrelevante para la subsistencia del imperio.

El derecho a la vida es ahora completamente privatizado, y cada uno decide si lo da o no. Deja de ser un problema de la sociedad y se transforma en un problema del individuo. Aunque el Estado intervenga legalmente en contra del aborto, se trata de una obligación en favor de determinada ética privada en contra de la otra, sin cuestionar el carácter privado de la ética. De esta manera, la teología del imperio afirma el derecho a la vida de los no nacidos, para evitar el reconocimiento del derecho de la vida para los seres humanos ya nacidos, poniéndose incluso extremadamente rigurosa. Sin embargo, el aborto es producto de una actitud frente a la vida

humana, que la propia teología del imperio promueve. Simplemente extiende el tratamiento de los hombres usado y legitimado por el sistema, a la vida humana no nacida. La libertad de aborto no es más que la libertad de tratar a la vida humana no nacida igual como se está tratando a la vida de los seres humanos nacidos. No existe la más mínima contradicción entre ambos tratamientos. La ética liberal no tiene ningún argumento para pedir un tratamiento especial a los no nacidos. Tal como predica dejar morir o matar al pobre, así también se deja morir y se mata a los no-nacidos. Sin embargo, por razones ideológicas, se levanta ahora el derecho de nacer, siendo la actitud ética que pronuncia el derecho de nacer, aquella que lleva al problema de la negación de este derecho. Solamente una afirmación del derecho a la vida de los ya nacidos puede crear una nueva ética que extienda este reconocimiento de la vida de los hombres a la vida humana no nacida. La teología del imperio, al negar precisamente esta única fuente posible de una nueva ética frente a la vida no-nacida, se transforma en otra razón más para que el problema que ella ataca continúe.

Sin embargo, ahora tiene la bandera que necesitaba para enfrentarse a la teología de la liberación en nombre de algún derecho a la vida "esencial", "verdadero". Pero sigue siendo nada más que una manera de afirmar el derecho a matar.

De esta manera, lo que se ha constituido es una complementación teológica de la ideología del sistema que se enfrenta, con gran coherencia aparente, a la teología de la liberación. Hay ahora una instancia teológica que permite al imperio enfrentarse en todos los campos a los movimientos de liberación en el Tercer Mundo y en América Latina. Su única debilidad es que se trata de una celebración de la muerte disfrazada como vida. Sin embargo, esa debilidad es decisiva. Los pueblos no buscan una muerte disfrazada, sino su posibilidad concreta de vivir.

IV. REFLEXIONES SOBRE LA DEUDA EXTERNA DE AMERICA LATINA

Desde el año 1982 América Latina transfiere excedentes a los países desarrollados en nombre de una deuda externa surgida progresivamente a partir de los años 50. Se trata de excedentes comerciales, que estamos midiendo en términos de un saldo positivo de la balanza comercial. América Latina empieza a exportar más de lo que importa, utilizando este saldo para atender los servicios de una deuda externa adquirida en las décadas anteriores. Aparecen así diversos problemas, los que podemos analizar en términos de este excedente comercial (su máximo), del automatismo de la deuda resultante y del efecto de la presión del pago de la deuda sobre los términos de intercambio. Trataremos de argumentar nuestro análisis con modelos sencillos, que puedan servir para entender tales procesos.

1. La transferencia de los excedentes y el saldo máximo de la balanza comercial

Primeramente, podemos ver algunas razones que explican el surgimiento de la deuda externa de América Latina. Hay dos razones principales. La primera, es el hecho de las transferencias de ganancias sobre la inversión extranjera directa y, la segunda, el hecho de los déficits de la balanza comercial a partir de los años 50. Vamos a empezar con un modelo sencillo, que explique el efecto de la transferencia de ganancias sobre el surgimiento de la deuda externa.

Posteriormente lo iremos cambiando, para ver el influjo que tienen los déficits de la balanza comercial.

a. Primer modelo de explicación

El supuesto básico sería una economía con balanza comercial equilibrada. Por lo tanto, no recibe ni entrega excedentes comerciales (para distinguir entre excedentes comerciales y excedentes en valores). Si suponemos la presencia de inversión extranjera directa, aparece el problema de transferencia de ganancias. Si las empresas extranjeras no transfieren ganancias, todo sigue igual. Si las transfieren, esta transferencia es solamente posible:

a. *en caso de reducción de las importaciones*, para crear un saldo positivo de la balanza comercial, que permite hacer la transferencia.

b. *en caso de financiamiento externo de la transferencia*. Si la reducción de las importaciones es imposible, la segunda alternativa es la única. Así, se derivan préstamos externos de la transferencia de ganancias.

Si continúa la transferencia de ganancias y la balanza comercial sigue equilibrada, de la transferencia de ganancias se deriva una curva exponencial de deuda externa. En relación a esta curva, podemos destacar varios puntos claves:

- a. deuda menor que la ganancia transferida.
- b. deuda igual a la ganancia transferida.
- c. intereses debidos iguales a la ganancia transferida.
- d. deuda igual a las exportaciones.
- e. ganancia e intereses iguales a las exportaciones.
- f. *ganancia e intereses iguales al máximo del saldo de la balanza comercial.*
- g. intereses iguales a las exportaciones.
- h. ganancias e intereses iguales al producto social.

La curva exponencial que se deriva de los préstamos usados para la transferencia de ganancias tiende al infinito y puede alcanzar, por lo tanto, cualquier tamaño. Puede llegar a tamaños que son irre recuperables y la deuda resulta, así, ficticia.

La única forma de frenar este crecimiento de la deuda, es cubriendo el servicio de la deuda y la transferencia de ganancias mediante un saldo positivo en la balanza comercial. La posibilidad de tal reversión depende de hasta qué punto creció la deuda.

Si la deuda pasó del punto "e", donde la suma de ganancias e intereses es igual a las exportaciones, la deuda llega a ser ficticia. Podría ser recuperada solamente, si las exportaciones aumentan a una tasa mayor que la tasa de interés con la cual aumenta la deuda.

De hecho, se llega a este punto de formación ficticia del capital mucho antes de alcanzar el punto "e". Eso ocurre en el momento, en el cual una baja de las importaciones -que muchas veces son insumos para producir las exportaciones- lleva a una reducción de las exportaciones mayor que el aumento del saldo de la balanza comercial. Si se llega a eso, no es posible un aumento del saldo pues éste está en su máximo. Todo pago sobre el capital externo, que con este saldo no puede ser atendido, es ahora ficticio.

Llegamos así al concepto del máximo del saldo positivo de la balanza comercial. Nunca puede llegar a ser igual a las exportaciones, porque la propia producción de las exportaciones siempre implica la utilización de insumos importados, sea como medios de producción o como medios de consumo, que integran el consumo de los productores vinculados con la propia exportación.

Llegado a este máximo, la deuda puede ser atendida al futuro, solamente si las exportaciones aumentan a una tasa mayor que la tasa de interés, aumentando por tanto el saldo de la balanza comercial en relación a la deuda. Si eso es imposible, la deuda no atendida es definitivamente ficticia.

Se trata entonces de dos elementos claves:

- a. el saldo máximo de la balanza comercial.
- b. la relación al futuro entre tasa de crecimiento de las exportaciones y tasa de interés. La diferencia entre estas tasas determina la relación al futuro entre deuda total y exportaciones.

Si el saldo de la balanza comercial está en su máximo y la tasa de interés es mayor que la tasa de crecimiento de las exportaciones, la deuda ficticia aumenta a una tasa igual a esa diferencia. Si las tasas son iguales, es ficticia la deuda no atendida por el saldo máximo. Si la tasa de interés es menor, la capacidad de pago al futuro aumenta.

En este primer modelo partimos del supuesto de que una balanza comercial equilibrada, va acompañada de una inversión extranjera, que exige la transferencia de las ganancias al extranjero. Podemos ahora analizar un segundo caso, en el cual suponemos que no hay inversión extranjera.

pero sí un saldo negativo en la balanza comercial.

b. Segundo modelo de explicación

Supongamos una economía en la que no hay inversión extranjera directa -que exige la transferencia de sus ganancias al extranjero- pero en la que sí existe un saldo negativo en la balanza comercial.

En este caso, el financiamiento de la balanza comercial negativa no es posible, pero sí lo es en el caso de poder recurrir al financiamiento externo. Si el saldo negativo se mantiene a plazos más largos, también a partir de su financiamiento se produce un endeudamiento que se desarrolla según una curva exponencial. También en este caso aparece un punto máximo potencial de la balanza comercial ya no puede atender los intereses adeudados sobre la deuda acumulada.

La deuda externa de América Latina aparece por una combinación de ambos elementos referidos por los dos modelos mencionados, teniendo el primer elemento la importancia mayor y decisiva; prevalece muy claramente sobre todo en las décadas de los años 50 y 60.

En esas décadas se dió una situación particular de la inversión extranjera directa, derivada de la política de sustitución de importaciones. Esta inversión extranjera directa se dirigía cada vez más a la producción para el mercado interno, sin ningún efecto positivo sobre la capacidad de exportación. En cambio, ella aumentó las necesidades de importar insumos para su producción. Por lo tanto, la propia inversión extranjera empujaba la balanza comercial hacia el aumento de las importaciones, y, por lo tanto, producía un saldo negativo en ella.

Así se dió una situación en la cual el mantenimiento del nivel de ganancias de la inversión extranjera directa obligaba a saldos negativos de la balanza comercial.

En tal situación una balanza comercial negativa puede ser transformada solamente en positiva, con el efecto de bajar las ganancias por transferir. Se busca el saldo positivo de la balanza comercial para poder transferir ganancias, pero la reducción de las importaciones en función de este saldo positivo afecta negativamente las ganancias por transferir. Esta parece ser la situación de América Latina desde los años 50.

La inversión extranjera, al defender su nivel de ganancia, tiene también que defender una situación negativa de la balanza comercial y apoyar además el acceso de los países a préstamos extranjeros, para poder financiar tanto un posible saldo negativo de la balanza comercial, como también para efectuar la transferencia de ganancias.

Ya en los años setenta eso llevó a una situación en la que los intereses debidos derivados de estas transferencias superaron el tamaño de las ganancias por transferir. También en esos años el aumento de la deuda se deriva cada vez más de los déficits de la balanza comercial, lo que refuerza ahora la tendencia al endeudamiento que proviene del financiamiento de la transferencia de ganancias y de los intereses debidos.

Ya al final de los 70 los intereses adeudados superan más de diez veces las ganancias por transferir. Las transferencias para el servicio del capital extranjero ahora ya no se derivan directamente de la inversión extranjera directa, sino del servicio de una deuda externa en cuyo origen ha estado la transferencia de ganancias.

Se impone ahora el interés de la banca por encima de los intereses de la inversión extranjera y se obliga a los países deudores a asegurar un saldo positivo máximo de la balanza comercial, independientemente, y muchas veces en contra, de los intereses de la inversión extranjera directa. Se habla, así, de la reestructuración de la economía y de la industria.

2. La participación del capital extranjero en el desarrollo

De esta manera, la inversión extranjera directa está en el propio origen de la deuda y es su principal motor, aunque ya hoy los pagos derivados de los préstamos se elevan más de 10 veces sobre lo que es la transferencia de las ganancias.

El origen de la deuda está en la necesidad de financiar por créditos la transferencia de las ganancias sobre la inversión extranjera directa, y no en transferencias de los países prestamistas hacia los países deudores.

No es la ayuda para el desarrollo lo que origina la deuda sino, simplemente, la participación extranjera en el desarrollo.

Este mismo fenómeno lo encontramos en el origen de la inversión extranjera directa. Esta tampoco es resultado de ninguna transferencia de capital del país inversionista hacia

el país receptor de estas inversiones. Típicamente, la inversión extranjera directa moviliza ahorros internos del país receptor, transformándolos en capital extranjero. No aporta capital desde fuera, sino que se adueña del capital originado en el país receptor.

La CEPAL, en un estudio preparatorio para la reunión de Cartagena de 1968, estimaba que solamente un 15% de la inversión extranjera directa en América Latina es producto de una transferencia de capitales desde fuera; el resto es resultado de la movilización de ahorros internos de los países receptores. De hecho, esta participación de las transferencias de capitales podría ser todavía mucho menor.

Ello permite un juicio más general sobre la participación del capital extranjero en el desarrollo. Esa participación no significa ningún aporte significativo de ahorro externo para el país que lo recibe. No hay en ningún momento indicio de un flujo significativo de ahorro de los países desarrollados hacia los subdesarrollados. El capital extranjero hace ganancias en moneda extranjera sobre un capital surgido de la movilización de ahorro interno de los países receptores. *De allí nace todo el problema de la deuda.*

El capital extranjero puede efectuar esta capitalización del ahorro interno en su favor, porque los países de América Latina renunciaron a su desarrollo nacional para entregar las tareas del desarrollo al extranjero. Como resultado, tienen una deuda que para todo tiempo previsible está imposibilitando el desarrollo futuro para la mayoría de ellos.

Este comportamiento de América Latina contrasta mucho con los propios países desarrollados del centro, en el tiempo de su propio desarrollo e industrialización. Tales países pudieron desarrollarse porque no entregaron al capital extranjero la tarea de su propio desarrollo. El caso de Japón es el más claro ejemplo en este sentido. Japón jamás dejó entrar ninguna inversión extranjera y aceptó muy poco financiamiento por préstamos.

América Latina, en cambio, se entregó al mito creado por el propio capital extranjero para poder insertarse en el continente, lo cual en vez de desarrollarlo lo ha llevado al actual *impasse* que amenaza con terminar con cualquier política de desarrollo futuro. Se trata del mito según el cual el capital extranjero significa participación del ahorro externo en el desarrollo del país receptor y que es un agente capaz de lograr el desarrollo del país subdesarrollado. Se trata de un

mito creado por la teoría económica dominante en los centros desarrollados y utilizado por el capital extranjero.

Los resultados catastróficos de la participación del capital extranjero en el desarrollo de América Latina desautorizan por completo este mito. El desarrollo tiene que ser un desarrollo nacional o regional, en el cual la participación del capital extranjero puede tener lugar sólo marginalmente. América Latina va a tener que aprender esta lección. Para los economistas, sin embargo, significa eso mismo: que tendrán que desarrollar una teoría del capital adecuada a la situación que se ha producido en la actualidad.

3. El automatismo del interés compuesto

Este automatismo se da en su estado puro, cuando el saldo de la balanza comercial está en su máximo, aunque no logra atender ni siquiera los intereses de la deuda. Los intereses adeudados, pero no transferidos por la balanza comercial, van ahora a aumentar el capital. Los intereses no pagados se capitalizan y la deuda sigue aumentando, a pesar de que se paga el máximo posible. Este automatismo crea capital ficticio.

La parte no pagada de los intereses se capitaliza, aunque la banca no lo quiera. Puede dar créditos para eso, pero aunque no los dé, la deuda aumenta. La banca ya no decide sobre el aumento de la deuda, sino que ésta aumenta por su propia cuenta. Ahora ya no es la concesión de créditos lo que lleva al aumento de la deuda, sino a la inversa, el aumento de la deuda lleva a la concesión de créditos. Forzosamente, la banca tiene que darlos. Si no los da por propia voluntad, los tiene que dar obligadamente.

A partir de la situación actual de América Latina, podemos construir un modelo de esta situación. Supongamos una deuda de 400.000 millones sobre la cual se debe un interés medio del 10%, que equivale a un pago de 40.000 millones. Supongamos además un saldo máximo de la balanza comercial de 20.000 millones. Esa es aproximadamente la situación de América Latina en 1986. Si dejamos de lado la transferencia de ganancias, resulta un interés no pagado de 20.000 millones. Automáticamente se incrementa la deuda en ese monto, más lo correspondiente a los intereses adeudados del año siguiente (en este caso 10% = 2.000 millones). Si suponemos que se puede seguir pagando la mitad de los intereses adeudados, la deuda

aumenta con una tasa de interés compuesto del 5% a largo plazo, y por lo tanto, en 1987 aumentará en 21.000 millones. Este aumento es automático e independiente de la voluntad de la banca. Si la banca no concede nuevos créditos, el aumento igualmente ocurre por la capitalización de intereses vencidos y no pagados. Si la banca concede los créditos correspondientes, se hablará de "dinero fresco". Pero la política de créditos de la banca no tiene la menor influencia sobre el movimiento de la deuda, el que es completamente autónomo. Puede influir solamente en la forma del aumento, es decir, en la alternativa entre capitalización de intereses no pagados (créditos forzados) o la concesión voluntaria de los créditos necesarios para financiar el aumento predeterminado de la deuda.

Se puede ahora calcular la evolución de la deuda en el futuro, haciendo los supuestos correspondientes respecto de la balanza comercial futura. Si en el ejemplo suponemos que este saldo permite pagar en el futuro la mitad de los intereses debidos manteniéndose la tasa de interés del 10%, podemos calcular el posible desarrollo de la deuda para los próximos años. Esta se duplicará aproximadamente cada 14 años, lo que significa suponer una deuda de más de 800.000 millones para fines de siglo. Como la voluntad de la banca no influye, las variables son:

1. el saldo máximo de la balanza comercial.
2. la tasa de interés
3. la parte de los intereses debidos no cubierta por el saldo de la balanza comercial.

En el ejemplo numérico, el saldo de la balanza comercial es de 20.000 millones; la tasa de interés del 10%; y la parte no cubierta de los intereses adeudados es el 50%.

Ahora bien, el automatismo de la deuda crea capital ficticio, y cuanto más crece la deuda, menor es la credibilidad de que pueda ser pagada alguna vez. Así, la deuda se transforma en un peligro para la estabilidad de la propia banca. Además, el aumento de la deuda en forma ficticia no aumenta los pagos, ya que están determinados por el saldo máximo de la balanza comercial.

Se llega así a una situación, en la que el aumento de la deuda no va en favor de la banca, sino en su perjuicio. Es el problema clásico del usurero. Esta es la situación actual.

Podemos definir condiciones posibles para que deje de producirse capital ficticio. Hay dos posibilidades:

1. una reducción de la tasa de interés a un nivel tal, que el saldo de la balanza comercial cubra los intereses debidos por el total de la deuda. En este caso, la deuda se estabilizaría. En el ejemplo numérico, eso implicaría una reducción de la tasa del interés al 5%.

2. manteniendo la tasa de interés, se puede anular una parte de la deuda, que corresponde a la parte de los intereses debidos, cuyo pago no está cubierto por el saldo de la balanza comercial. En el ejemplo, se trataría de la anulación de la mitad de la deuda. Pero independientemente de la alternativa que la banca decida, para América Latina no cambia nada su situación. Aunque se regale la mitad de la deuda, América Latina no tendrá ningún alivio referente a su situación de pago de intereses, porque tiene que transferir tanto como hubiera transferido en caso de que no se le regalara esa parte. Ni la reducción de la tasa de interés a la mitad, ni la anulación de la mitad de la deuda, tienen el más mínimo efecto sobre la situación de pago real de América Latina. En cambio, si resultaría un aporte importante para la situación de la banca, pues se dejaría de producir el capital ficticio que amenaza su estabilidad. Por eso es probable que se busque una solución en esta línea. Seguramente se la va a celebrar como una gran ayuda para América Latina, pero en la realidad no mejorará su suerte en lo más mínimo.

4. El pago de la deuda y el comercio internacional.

Una deuda externa solamente se puede pagar por un saldo positivo de la balanza comercial. Las alternativas serían donaciones o ingresos de capital del extranjero. Sin embargo, esas serían situaciones que permiten el no-pago o la saldación de la deuda con otros ingresos del extranjero. En América Latina estas condiciones no están dadas de manera relevante. Por lo tanto, el pago tiene que ocurrir por un saldo positivo de la balanza comercial.

Sin embargo, un saldo positivo de la balanza comercial del país deudor, implica necesariamente y por definición, un saldo negativo de parte del país prestamista. El rechazo por parte del país prestamista de un saldo negativo correspondiente al monto debido a la deuda hace imposible el pago. Si seguimos con el ejemplo numérico del capítulo anterior, podemos concluir que el saldo positivo de América Latina de 20.000 millones, indica un saldo negativo igual al de

los países deudores.

Pero en el contrato de préstamos no está fijada la obligación del país prestamista, de asegurar un saldo negativo correspondiente a la obligación de pago del país deudor, para que éste pueda pagar. La obligación de pago se contrae sin ningún acuerdo sobre las condiciones de pago. Por lo tanto, el país prestamista está libre de aceptar un saldo negativo en su balanza comercial con el país deudor o no. Por otro lado, el país deudor no puede exigir condiciones que permitan el pago. Su obligación de pago existe independientemente de las condiciones objetivas para efectuarlo.

El compromiso de pago tiene por lo tanto dos niveles:

1. el compromiso monetario, que obliga jurídicamente a cumplir con las obligaciones de pago aceptadas al concertar el préstamo. Según este compromiso, el prestamista puede recurrir a medidas de presión en caso de no-pago.
2. las condiciones reales del pago, que se pueden resumir en las condiciones para posibilitar un saldo positivo de la balanza comercial, correspondiente a las obligaciones de pago concertadas.

El país prestamista puede destruir arbitrariamente las posibilidades reales de pago, al no aceptar un saldo negativo correspondiente en su balanza comercial. Su poder está en el hecho, de que el país prestamista puede reclamar el pago monetario de la deuda e impedir las condiciones reales de pago. Puede imposibilitar la capacidad de pago del país deudor, para poder aplicarle las presiones que se derivan del no pago monetario de la deuda. Puede transformarse, de esta manera, en el dueño absoluto del país deudor y condicionarlo así en toda su política interna y externa. El país deudor no puede responder.

La actual política del Fondo Monetario Internacional (FMI) y su poder casi absoluto en el Tercer Mundo se derivan de eso. Obliga a los países deudores a orientar toda su política económica exclusivamente al pago de la deuda, pago que los propios países prestamistas hacen imposible por su negativa a admitir un saldo negativo en su balanza comercial correspondiente a las obligaciones de pago. Además, si se escucha a los funcionarios del FMI o del gobierno de EE.UU. parece que ni siquiera saben, que el pago de la deuda depende de un saldo negativo en la balanza comercial correspondiente a los pagos debidos. Jamás se menciona este hecho.

Aparece una presión cada vez mayor sobre los países deudores para que aumenten sus exportaciones. Así, éstos entran en la carrera y tratan de competir por los mercados de los países prestamistas, que son los países desarrollados del Primer Mundo. Pero los países desarrollados dificultan, por medidas proteccionistas, la entrada de los productos. Los países prestamistas, sin embargo, no impiden la entrada de estos productos, sino que la hacen difícil.

Como resultado tanto de la competencia exportadora entre los países deudores y las dificultades que imponen los países prestamistas a la entrada de los productos de dichos países, el esfuerzo exportador resulta en un aumento rápido de las exportaciones medidas en términos físicos, pero también en una reducción de los precios con el consiguiente deterioro de los términos de intercambio. Las exportaciones medidas en precios corrientes se estancan y en 1986 incluso bajan, mientras en precios constantes tienen un aumento formidable. Se transfieren valores sin que esto resulte en una transferencia correspondiente en términos monetarios y, por lo tanto, sin que resulte en una capacidad de pago equivalente. El esfuerzo desesperado por exportar más lleva a vender los productos a menores precios. Prácticamente, los aumentos en las exportaciones se regalan a los países prestamistas. Entre 1980 y 1984 hay un aumento del 32% en las exportaciones, medidas en precios constantes del año 1970, y en precios corrientes un aumento del 9% (según América Latina y el Caribe: Balanza de pagos 1950-1984, en Cuadernos Estadísticos de la CEPAL, N° 10, Santiago de Chile, 1986). La situación ha empeorado mucho más aún en los años 1985 y 1986. Este cálculo no toma en cuenta el aumento paralelo en los precios de importación. Por el deterioro de los términos de intercambio se está pagando la deuda, sin que este pago se haga efectivo en términos monetarios. Al impedir los países prestamistas las condiciones reales del pago de la deuda, transforman el no-pago resultante en un arma en contra de los países deudores, que los obliga a entregar a los países prestamistas toda su soberanía, toda su riqueza, su capacidad de ahorro interno e incluso su producción sin retribución alguna.

Los países prestamistas se transforman en países usureros, que dejan a los países deudores en una situación de destrucción interna de la cual ya no tienen salida posible.

5. Algunos aspectos teológicos del cobro de la deuda

El cobro de la deuda externa del Tercer Mundo y de América Latina en particular ya no tiene nada que ver con relaciones normales, ni siquiera entre países capitalistas. Implica una nueva ola de destrucción de los deudores que no puede ser considerada sino como usura en el peor sentido del término. Los países prestamistas saben eso y también lo sabe la burguesía de América Latina, que colabora con este despojo. Por eso reacciona. Pero no reacciona en contra del pago de la deuda -solamente raras veces lo hace- sino por una reinterpretación de la propia tradición cristiana respecto al tratamiento del deudor. Nada más llamativo a este respecto que el cambio de la traducción al castellano y al portugués de un texto sagrado de la tradición cristiana referente a la deuda y al pago de deudas. Se trata precisamente del Padre Nuestro, cuya traducción fue cambiada convenientemente en la década de los setenta. Una petición del Padre Nuestro dice en su traducción antigua, que es la traducción que efectivamente corresponde a la letra del original: "Perdónanos nuestra deuda, como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Coincide con la traducción tradicional en otros idiomas. En los años setenta se cambia por lo siguiente: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". La referencia a la deuda desaparece en el momento histórico, en el cual podría haber tenido un impacto real sobre el comportamiento de la gente.

Tomando en cuenta las dificultades que impone un cambio en textos tan rituales como el Padre Nuestro, sorprende la rapidez con la cual se logra imponer la nueva traducción, que además no coincide con ninguna traducción de la Biblia en uso en el momento actual. La Iglesia Católica, las iglesias protestantes y las sectas coincidieron en la aceptación de la nueva fórmula.

Este cambio atestigua la mala conciencia de aquellos que defienden el pago de la deuda y que lo quieren imponer al Tercer Mundo. Seguir hablando del perdón de las deudas como condición del perdón de Dios por nuestras deudas con él, habría resultado muy caro para aquellos que quieren cobrarla. Mucho más barato es cambiar la traducción de un texto. Además es algo mucho más adecuado al mundo dentro del cual surge la deuda. Se trata de un mundo que ha sometido todo lo sagrado al simple cálculo de sus ventajas, y que no va

a cambiar su rumbo por el problema de la traducción de algún texto sagrado. Parece que para las mismas iglesias eso es ya tan evidente, que aceptan esta manobra sin la más mínima resistencia. Hay un mundo sagrado del capital, que está muy por encima de cualquier sacralidad distinta de él. El significado de las dos traducciones es claro. En la primera, el cobro de la deuda resulta ilegítimo y el país deudor debe resistir. Debe resistir para quedar bien con Dios, y el país prestamista tiene que perdonarla, para quedar también él bien con Dios. En la segunda, en esta nueva traducción verdadera y esencial, todo es al revés. Hay que cobrar la deuda y el deudor tiene que pagarla, aunque se muera. Y si los deudores ofenden a los prestamistas que cobran a muerte la deuda, éstos tienen que perdonarles a los deudores estas ofensas, pero seguir cobrándoles la deuda. A la vez, la nueva traducción pretende ser apolítica. La tradicional es política, y se introduce en los asuntos de este mundo. La segunda pretende que no. Sin embargo, ambas son altamente políticas. Lo que las distingue, es solamente el tipo de política en favor de la cual hablan. Y eso comprueba que la deuda efectivamente tiene un aspecto teológico.

V. FRENTE A LA CULTURA DE LA POST-MODERNIDAD PROYECTO POLITICO Y UTOPIA

Cuando hoy discutimos sobre la posibilidad de una cultura de la post-modernidad, nos referimos a una profunda escisión aparecida en la cultura de la modernidad y que parece exigir un cambio de todo un proyecto de civilización. La cultura de la modernidad, surgida desde el siglo XV, ha llevado a crisis y catástrofes sociales de tal magnitud, que todo el modelo de civilización occidental parece estar en crisis.

Los movimientos totalitarios del siglo XX, ya sea el movimiento nazi, el stalinismo o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, parecen ser más bien civilización occidental *in extremis*, como dice Galtung. Parecen ser el resultado lógico de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculada con el colonialismo centenario anterior, el racismo, la creciente miseria del Tercer Mundo, la crisis ambiental y, además, con los medios concebidos para salir de ellos. Parece que hace falta buscar soluciones distintas, que rompan el propio marco de la cultura de la modernidad, basadas en una crítica profunda de ella.

No hay aún una cultura de la post-modernidad establecida. Lo que existe es una búsqueda a partir de la constatación de una ruptura necesaria. Vivimos en plena cultura de la modernidad, pero ya no podemos creer en ella. Eso lo revela ya la propia palabra post-modernidad. Ninguna época nueva se llama post-época anterior. La sociedad burguesa no se llama post-feudal, ni la sociedad socialista post-burguesa.

Al surgir el proyecto concreto de una nueva época, aparece

también la designación positiva de ella. Evidentemente, no estamos todavía frente a tal proyecto, no tenemos ni siquiera un nombre para lo que estamos anunciando. La designación post-modernidad atestigüa precisamente eso.

El Chile de la Unidad Popular tenía un problema parecido: al no visualizarse todavía un proyecto concreto del nuevo modelo de desarrollo que se buscaba, se hablaba de la vía no-capitalista de desarrollo. La misma expresión revela lo provisional del proyecto.

La exigencia de una cultura de la post-modernidad, es una respuesta todavía muy diluida a la percepción de la crisis de la modernidad. Por lo tanto, nuestro análisis tiene que empezar con una discusión de esta modernidad en sus líneas principales. Tomaremos las grandes ideologías del liberalismo, del socialismo y del fascismo-nazismo para enfocar esta crisis.

1. El liberalismo

La crisis de la modernidad parece estar muy estrechamente vinculada con su enfoque de la relación entre su utopía básica, que la inspira, y el proyecto político que pretende realizarla. En toda la modernidad se interpreta la utopía como una imagen de sociedad perfecta que es necesario realizar.

Eso comienza con el liberalismo que, de hecho funda la gran utopía que subyace a toda la modernidad. Esta utopía liberal es una secularización -una expresión en términos seculares- de las utopías milenaristas del siglo XV y XVI. En toda su nitidez aparece en el siglo XVIII, como utopía de la libre espontaneidad que asume toda una visión libertina de la sociedad por realizar y cuya expresión más extrema llega a ser el Marqués de Sade. Libertinaje ya no como una vida libertina al margen de la sociedad, sino como transformación de la sociedad de tal manera que la libre espontaneidad, con toda la dimensión libertina que tiene, pueda ser el rasgo fundamental de la vida social. Se exige una transformación de todas las estructuras, para que la libertad ilimitada del orden espontáneo sea vivible para todos y a la luz del día¹.

Al momento que aparece esta utopía total, ella tiene que

1. Ver: Franz Hinkelammert, *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*, Ediciones Nueva Sociedad-Paidós, Buenos Aires, 1970. También: Juan Velarde Fuentes, *El libertino y el nacimiento del capitalismo*. Ediciones Pirámide, Madrid, 1981.

ser institucionalizada para poder ser enfocada en el contexto de un proyecto político. Hay que destacar las instituciones encargadas de la realización de la utopía. Esa es, precisamente, la importancia de Adam Smith. En su obra destaca la propiedad privada y las relaciones mercantiles como los portadores adecuados de esa gran utopía, el camino para su realización. Les asigna una mano invisible que ordena espontáneamente las relaciones entre los individuos autónomos y promete como resultado la realización de la libertad natural: una libertad no restringida sino por las exigencias de la institucionalización de ella mediante el cumplimiento de contratos y la propiedad privada. La extrema utopía incluida en tal proyecto de sociedad la expresa al mismo tiempo Mandeville: los vicios privados son virtudes públicas. Los hombres gozan de libertad absoluta al respetar los mecanismos estructurales que aseguran la transformación de sus vicios en virtudes, y que son los mecanismos del mercado. Ya no hay vicios, si el mercado se respeta. Se produce la identidad de todos los intereses. Las estructuras hacen libres; cuanto más ciegameamente se adhiere a ellas, más segura es la libertad.

Lo contrario de esta libertad es el Estado. Por lo tanto, la ideología liberal es profundamente anti-estatista. Al asegurar la libertad por el mercado, se busca esta misma libertad en la abolición del Estado. Al no ser posible esta abolición, se busca la marginación del Estado, transformándolo en un Estado-guardián cuyo objeto se restringe a la implantación de las condiciones del mercado: cumplimiento de contratos y propiedad privada. Como tal, es un Estado que asegura la libertad.

2. Anarquismo y comunismo

La crítica que surge contra el liberalismo no es una crítica a su imagen subyacente de libertad y de la utopía de la espontaneidad, sino del proyecto político para realizarlo. La utopía de la espontaneidad emigra del liberalismo al anarquismo y son los anarquistas quienes crean la expresión "orden espontáneo". Su crítica será que la propia propiedad privada destruye la libertad y la transforma en explotación. Es la libre explotación. Se dirige, por tanto, en contra de la sociedad burguesa, asumiendo la base utópica de la ideología burguesa. Lanza esta misma utopía en contra de la sociedad

que se estaba constituyendo en nombre de su realización. El anarquista, entonces, percibe: la utopía es destructora al vincularse con la sociedad burguesa; hay que liberarla en contra de ella para, por fin, realizarla. Para que se realice, no hay solamente que abolir o marginar el Estado, sino la misma propiedad privada, que es el origen del Estado y el propio matrimonio. Aparece la visión anti-institucional de la utopía. Pero no hay proyecto político, porque cualquier proyecto tiene que basarse en una institución que sea la encargada de realizar la utopía. El anarquismo puede solamente anunciar la destrucción como creadora, pero políticamente no puede crear nada².

Aparece así la crítica anti-capitalista referente al anarquismo, que sostiene la necesidad de la construcción del comunismo a través del socialismo. Sigue siendo anti-mercantil y anti-estatista. Sin embargo, anuncia ahora la planificación como la institución eficaz para superar la propiedad privada y para abolir el Estado. La planificación económica es ahora la institución encargada de realizar la utopía original del orden espontáneo y de su libertad. Nuevamente la utopía emigra para buscar su camino de realización.

Friedrich Engels describe la imagen de realización institucional de la libertad espontánea, diciendo que el socialismo sustituirá la administración de los hombres por la administración de las cosas. Por lo tanto, al administrar la planificación, solamente las cosas, hace posible la liberación de la administración de los hombres y, por consiguiente, del Estado y de la explotación.

Esta concepción de la planificación es anti-estatista, y revela así su vinculación con la idea originaria de la libre espontaneidad. Sin embargo, la concepción es tan contradictoria como la ideología liberal, en contra de la cual se dirige. Quien administra las cosas, administra a los hombres a través de las cosas. Eso tendría que estar claro, precisamente en un pensamiento de materialismo histórico que considera la reproducción de la vida concreta del hombre como la última instancia de la sociedad.

El liberalismo busca la abolición del Estado por la institución mercado; el comunismo la busca por la institución

2 Ver: Franz Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*. Editorial DEI, San José, 1984, cap. "El marco categorial del pensamiento anarquista", págs 95 - 122.

planificación, que sustituye al mercado. Ambos lo hacen en pos de la libre espontaneidad, que es vista en relación absolutamente negativa con el Estado.

3. El anti-racionalismo del fascismo-nazismo

Esta ideología aparece ya en el romanticismo al comienzo del siglo XIX y está muy vinculada con el conservadorismo. Encuentra su formulación definitiva en Friedrich Nietzsche y es aplicada a la política por Carl Schmitt, entre otros. Se presenta como superación del racionalismo, en el cual se enraizan tanto el liberalismo como el socialismo científico marxista. Sin embargo, es la expresión más extremista de la modernidad.

Tanto el pensamiento liberal como el socialista de Marx son pensamientos de totalidad, derivados del racionalismo del siglo XVIII. En el liberalismo se trata de una totalidad ordenada por la mano invisible del mercado: en el socialismo, por la planificación. La ideología fascista-nazista reacciona en contra de esta totalidad. Pero subyace la misma imagen de la libertad espontánea, que es invertida hacia una libertad de guerra. El hombre asume esa libertad al asumir libremente la guerra en contra de los otros, para estructurar sus relaciones por los resultados de la guerra. Por lo tanto, la voluntad por el poder es su lema de orden espontáneo. La guerra ordena; ni el mercado ni la planificación lo hacen. Un eterno retorno por el cambio de los resultados de la voluntad por el poder. La libertad es voluntad por el poder a través de la guerra, de la lucha en todas sus formas.

Como pensamiento, el anti-racionalismo es pensamiento anti-totalidad. Va en contra del liberalismo y del socialismo a la vez, al identificarlos con el pensamiento de la totalidad y, por lo tanto, pensamientos de derechos humanos y de ética universal, que son denunciados como moral de esclavos. Al vincular el surgimiento de estas éticas universales derivadas del pensamiento de totalidad con la tradición judeo cristiana, este pensamiento es muchas veces anti-cristiano y casi siempre anti-judio, viendo esta raíz, en última instancia, en la tradición judía. Contraponen así: Roma-Judea, guerra-paz, libertad-derechos humanos, parcialidad-totalidad.

También es un pensamiento anti-estatista, al sustituir el Estado por la identidad de líder y pueblo (Führer und Volk) en la guerra de la voluntad por el poder.

De esta manera, tenemos una gran utopía de la libre espontaneidad con su secuencia libertina, que subyace a todas las ideologías de la modernidad. Afirmaciones e inversiones hacen emigrar esta utopía de un lugar a otro, sin destruir su continuidad. Pero siempre el enfoque de la relación entre proyecto político y utopía es el de la realización empírica de la utopía. El camino indicado llevará a la realización de la utopía, que ya está presente a partir del momento en el cual se inicia la caminata.

A partir de esta interpretación empírica de la utopía, aparecen entonces las exigencias de las soluciones últimas, que pretenden realizar, de una vez por todas, la utopía. Aunque se empiece a interpretar la realización de la utopía por procesos largos hacia el futuro, las situaciones de crisis social vuelven a ser interpretadas en términos de la solución de una vez por todas. A través de la aspiración de tales soluciones, la utopía se transforma en destructiva. Hace aparecer el proceso de destrucción como la verdad de una construcción y motiva la profundización de la destrucción como un aceleramiento de la construcción.

En nombre de esta utopía, la burguesía ya no hace sino "últimas guerras", y una última guerra sigue a la otra. La canción *La Internacional* anuncia en nombre de esta misma utopía la batalla final, que instaura para siempre el derecho del hombre. Pero en nombre de la misma utopía, interpretada como anti-totalidad y anti-racionalismo, aparece la solución final (*Endlösung*).

Precisamente el pensamiento socialista y el pensamiento liberal producen una variante especial de la última batalla, que se vincula con la interpretación del hecho de que el anti-estatismo de las ideologías modernas llega a la constitución de Estados absolutos, que posteriormente recibieron el nombre de Estados totalitarios. Es la extraña dialéctica según la cual solamente el Estado puede hacer desaparecer o marginar al Estado y que, por lo tanto, la abolición anti-estatista de éste presupone una concentración de todos los poderes en el Estado.

La interpretación que da Stalin de esta relación entre abolición del Estado y la constitución de un Estado absoluto ilimitado, es bien conocida:

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: esta es la fórmula marxista³.

Menos conocido es el retorno de este enfoque del Estado, hoy abandonado en la Unión Soviética, en la interpretación de las dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina por parte del neoliberalismo. Hayek dice lo siguiente:

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 futuro⁴.

Los enfoques coinciden; uno podría haber copiado al otro. Sin embargo, seguramente ambos son originales. Esto coincide también con el enfoque que Reagan tiene del Estado: "No tenemos problemas con el Estado; el Estado es el problema". Toda una escuela de "anarcocapitalismo" ha surgido en las sociedades burguesas, para destacar este enfoque antiestatista del Estado, que no es más que una ideología del Estado totalitario. Con esto retorna el jacobinismo, que de hecho subyace a muchas de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Cuando Popper dice: "Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia", él retoma simplemente el lema de St. Just en la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Por ello, las dictaduras de Seguridad Nacional, especialmente en Uruguay y Chile, se referían a Popper como su filósofo inspirador. Todo esto viene acompañado por la reducción de la sociedad al mercado total, que sustituye todas las otras relaciones sociales, siendo el verdadero soporte institucional de este totalitarismo.

El nazismo no tiene tal dialéctica, por la simple razón de que se basa en un pensamiento anti-racionalista. Salta directamente de su identidad de líder y pueblo al Estado como soporte de su poder, para llevar a la solución final. Al negar cualquier utopía racional, su utopía llega a ser la desaparición

3. Citado según Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, págs. 443 - 444.

4. Hayek, F.A., Entrevista en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 12-4-81. Subrayado nuestro.

completa de toda dimensión utópica de la vida, la sociedad sin utopías en la cual las utopías racionalistas ya no pueden producir sus propias catástrofes sociales. Por ello su solución final es la eliminación de cualquier utopía racionalista y, con ella, de cualquier utopía. Su perspectiva, aparentemente humana, descansa precisamente en el hecho de que los pensadores precursores del nazismo son los primeros que destacan el efecto destructor que pueden tener las utopías racionalistas, algo que es muy evidente en Carl Schmitt. Pero sin referencia racional a la sociedad, su crítica desemboca precisamente en la peor forma de batalla final, su solución final. Su antiracionalismo no es postmoderno, sino la peor forma de la modernidad.

Esto lleva, a pesar de todo, a ciertas concepciones que identifican nuevamente al Estado fascista con la desaparición del Estado mismo, al Estado total como el Estado desaparecido y superado. Gentile lo formula así, refiriéndose al Estado fascista:

.....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, confiriendo a su voluntad la fuerza absolutamente universal de la ley (citado por Leonardo Shapiro: *El Totalitarismo*. Breviario FCE, Méxco 1972, pág. 59).

De esta manera, de la concepción de batallas finales y Estados absolutos para que nunca más haya Estados absolutos, surgen los diversos totalitarismos. Ningún Estado totalitario es de ideología estatista, ni su política es jamás estatista. El totalitarismo es un fenómeno de Estados virulentos e irracionales, de un poder de terror sin límite. Ofrecen una sociedad idealizada sin Estado, con referencia a la cual transforman el Estado en un aparato de terror. Libertad, como libre espontaneidad, sociedad idealizada y perfecta y Estado totalitario, forman una unidad eruptiva. Por eso, un autoritarismo del tipo del fascismo italiano, tremendamente estatista, nunca ha sido considerado como totalitarismo.

El Estado totalitario es utopista al tratar la utopía,

expresada en términos de una sociedad perfecta, como algo que es instrumentalmente realizable. Por ello se vincula tan estrechamente con el concepto de técnica o ingeniería social. Stalin empezó a llamar a los cuadros del Partido Comunista, ingenieros sociales. En seguida Popper asumió la expresión introduciéndola en las sociedades burguesas, donde empezó a hablar de ingeniería social. En su afán de realizar la utopía por esta ingeniería social, empezaron a considerar al hombre, primero como material humano y después como capital humano⁵.

El concepto de totalitarismo que estamos usando proviene de Hannah Arendt. Ella lo concibió para interpretar el totalitarismo nazi primero, y el totalitarismo staliniano después. La extensión de este análisis al imperio de los EE.UU. y a su política deliberada de desatar procesos de terror de Estado en las regiones consideradas críticas, es algo obvio. Por supuesto, esta teoría del totalitarismo es bien diferente de la fundada por Friedrich y seguida después por Brzezinski y toda la opinión mundial occidental. Esta última es una teoría que no sirve sino para el camuflaje de los procesos totalitarios desatados actualmente en el imperio estadounidense.

Este paso hacia movimientos totalitarios en el mundo liberal-occidental tiene un intermedio interesante. Se trata de los movimientos de protesta, especialmente estudiantiles, de los años sesenta de este siglo. Estos movimientos tienen

-
- 5 La moral de esta ingeniería social, al ver al hombre como material o capital humano, la expresa Hayek: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario *sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto, las únicas reglas morales con las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato". Hayek, F.A., Entrevista en *El Mercurio*, 19-4-81, Santiago de Chile. Subrayado nuestro. Resulta una moral del sacrificio humano, mucho más sofisticada que la que tuvieron los aztecas. En Chile se construyó un "altar de la Patria" con una "llama eterna" frente al Palacio de la Moneda, porque la Iglesia Católica se negó a ofrecer a los militares los altares de sus catedrales para la celebración de estos sacrificios. En Argentina se los prestó, y por tanto sobra la construcción de un altar de la patria. Es notable la profundidad del arraigo de toda una imaginación sacrificial en la ideología de la Seguridad Nacional, que coincide perfectamente con la imaginación sacrificial de Hayek. Sin embargo, los militares transforman su idea de sacrificio humano en un autosacrificio: siempre insisten en que se sacrificaron a sí mismos al hacer su guerra sucia. Se sacrificaron al sacrificar a otros. El famoso discurso de Himmler en Posen (1943), interpreta así también la moral sacrificial de los SS.

mucho parecido con los movimientos anarquistas del siglo XIX, aunque no sean sino excepcionalmente movimientos obreros. Se trata de una protesta anti-sistema, anti-*establishment*, que tiende a chocar con toda la institucionalidad, sea la del Estado, la del mercado o la del matrimonio, para fundirla en su concepto de sistema, que sería algo por superar. Hay, evidentemente, un destacado anti-estatismo que lleva al distanciamiento de los partidos comunistas, quienes se han alejado del anti-estatismo staliniano para formular el Estado como lo que denominaron la instancia política relativamente autónoma de la infraestructura. Se trataba de una solución muy provisional del problema del anti-estatismo, teóricamente dudosa. Sin embargo, expresaba el hecho de que no iban a participar en el movimiento de protesta. Se formaron así nuevos partidos de izquierda que se auto-proclamaron maoístas y que recuperaron el viejo antiestatismo en toda su nitidez. Eran partidos anti estatistas de izquierda enfrentados a partidos comunistas, que ahora desarrollaban más bien ideologías estatistas o semi estatistas. No obstante, el movimiento de protesta de los años sesenta mostró muy rápidamente la misma incapacidad de los movimientos anarquistas del siglo XIX. Aquellos partidos no eran capaces de proponer ningún proyecto político, porque su anti-institucionalismo se lo impedía. Por lo tanto, necesitaban una reformulación para salir del *impasse*. Por un lado, aparecieron los desenlaces terroristas, que vuelven a creer en la vieja tesis según la cual la destrucción es una pasión creadora, defendida por Bakunin. Por otro lado, no se encontró ninguna salida hacia el socialismo. Los partidos maoístas rápidamente se desmoronaron y sus abolidores del Estado ya no tuvieron nada que hacer. Sin embargo, precisamente el antiestatismo permite una gran movilidad ideológica. Al no encontrar una vía para abolir el Estado por la izquierda, se orientaron entonces por la derecha. El neoliberalismo ofreció una nueva perspectiva de abolición y por fin se creyó tener ahora el camino "realista" para hacerlo.

Un buen número de maoístas, entonces, aterrizaron en el neoliberalismo emergente decididos siempre a seguir aboliendo el Estado. Y, por supuesto, lo seguirán haciendo en una última batalla, con un despotismo inevitable para que nunca más haya despotismo. Neoliberales y maoístas y muchos otros salidos de los movimientos de protesta,

inclusive *hippies*, pasaron a integrar este nuevo realismo de abolición del Estado. Del feliz encuentro nace el anarcocapitalismo fundado por David Friedman, hijo de Milton Friedman. Pero también salen muchos de los predicadores de la religión del mercado, que aparecen en los años setenta, entre ellos Nozick y Glucksman. La ideología ya no importaba nada; de lo que se trataba era de abolir el Estado. Con quién, daba lo mismo⁶.

Por supuesto, no se trata de una influencia del maoísmo sobre el neoliberalismo. Se trata más bien de un encuentro de iguales, que descubren que en relación a la cuestión de la abolición del Estado, están en un frente común. A esta misma comunidad pertenece también la recuperación maoísta del stalinismo. Todos, Reagan, Margaret Thatcher, Hayek, Mao y Stalin, en un gran frente de abolición del Estado, buscando la manera más realista para efectuarla.

Hasta Vargas Llosa y Octavio Paz se incluyeron en esta falange poderosa. Hoy con capitalismo, ayer y quizás mañana nuevamente con socialismo, y si es necesario con fascismo y

6 Hans Albert se encarga de describir este proceso en términos teóricos: "Pero el sueño de la abolición del poder estatal ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte, apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical del capitalismo, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta *unión del anarquismo y capitalismo* es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista... evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado, una meta tal [la anarquía] es por lo menos en principio alcanzable". Hans Albert, *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen 1978, págs. 97-98. Traducción nuestra.

Todo eso se presenta como un nuevo realismo. El realismo de pedir un Estado absoluto para que nunca más haya Estado absoluto. El realismo de sacrificios humanos, para que más hombres puedan vivir en el futuro; el realismo de sacrificar la generación presente en pos de la generación futura. Y el realismo de la abolición del Estado, que ahora por fin se hace como se debe hacer: por un capitalismo radical y ya no románticamente con el anarquismo de Bakunin. El nuevo realismo no es más que un viejo ilusionismo, y quizás más peligroso. Es modernidad *in extremis*, ideología totalitaria. Abolir al Estado por la totalización del mercado, aceptando el sacrificio humano en función de más vida humana después. Del mercado total a la guerra antissubversiva total. El esquema es completo. Subyace, sin duda, a la mayor parte de los pensamientos sobre la post-modernidad. Detrás del pensamiento débil se esconde un pensamiento extremadamente duro, que propugna otra batalla final. Sobre el mecanismo estructurante de este proceso totalitario, ver: Franz J. Hinkelammert, "Del Mercado total al Imperio totalitario". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, 1987, págs. 187-210.

nazismo, pero siempre aboliendo el Estado. Todos unidos, jamás serán vencidos.

Existe una evidente crisis de la modernidad, que amenaza con llevar a la humanidad al abismo del nihilismo. Pero existe también un intento fatal de solución, que muchos hoy presentan como la superación de la modernidad o como cultura de la post-modernidad. Se trata del intento de solucionar el problema de manera totalitaria, de una vez por todas.

Es el retorno del anti-racionalismo y de la anti-iluminación (Antiaufklärung). Todos los movimientos totalitarios se derivan del racionalismo del siglo XVIII. Algunos -liberalismo y comunismo- de una manera positiva, otros, sobre todo el nazismo, de una manera negativa. Para salir del problema, por lo tanto, hay que superar el racionalismo mismo, porque sin él, el problema dejaría de existir. Ninguna utopía más, ninguna referencia a la sociedad como totalidad, ninguna ética universal derivada de la racionalidad de las relaciones sociales entre los hombres, ningún derecho humano como fueron derivados del pensamiento racionalista. Hay que solucionar el problema en su raíz, hay que erradicarlo.

Así, la post-modernidad pretendida se transforma en una repetición de la peor forma de la modernidad, la de la *Endlösung*. Post-modernidad llega a ser una nueva batalla final para erradicar el racionalismo y sus consecuencias, para tener por fin libertad de lucha entre amigos y enemigos reales, sin inmiscuir valores de ningún tipo. Es el regreso a las fuentes del nazismo, y es notable hasta qué grado la discusión sobre la post-modernidad está influenciada por la filosofía de Nietzsche y las teoría de Carl Schmitt ⁷, que formaron precisamente el ambiente cultural pre-nazi en Alemania. Se sigue con la idea de la abolición del Estado, pero se la basa ahora en la abolición del racionalismo mismo. Pero siempre abolir. Parafraseando la expresión citada de Reagan, podríamos decir: No hay problemas con el racionalismo, el racionalismo es el problema. No hay problemas con la concepción de la sociedad como totalidad, esta concepción es el problema. No hay problemas con los derechos humanos, los derechos humanos mismos son el problema. Se trata de un

7. Franz J. Hinkelammert, "El Concepto de lo político según Carl Schmitt". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, op. cit. págs. 113 - 132.

camuflaje del retorno a la peor forma de modernidad bajo el nombre de post-modernidad. Todo hay que abolirlo. ¿Problemas con la dialéctica? Hay que abolirla. ¿Problemas con el racionalismo? Hay que abolirlo. ¿Problemas con el Estado? Hay que abolirlo. ¿Problemas con los derechos humanos? Hay que abolirlos. Derechos humanos que no existen, tampoco se violan. Y, nuevamente, las últimas batallas y los despotismos para abolir los despotismos.

Precisamente en esta línea de discusión sobre la post-modernidad hay una nueva vinculación entre liberalismo y anti - racionalismo. Por lo tanto, el anti-racionalismo hoy deja de ser anti-liberal. Pero eso se debe al hecho de que el propio liberalismo ha pasado por un cambio. Efectivamente, éste empezó por un pensamiento de la sociedad como totalidad, del cual derivaba un universalismo ético, expresado por su declaración de la igualdad de los hombres. En este sentido, el liberalismo es el inicio del propio racionalismo y surge con él. Obviamente tienen que chocar frontalmente. Sin embargo, la transformación del liberalismo llevó progresivamente a su acercamiento.

Hoy el liberalismo, en su forma neoliberal, es anti-racionalista y se niega al reconocimiento de una ética universal de derechos humanos derivada de la razón.

Este cambio ocurrido en el propio liberalismo se puede entender mejor a partir de sus limitaciones iniciales. La declaración universal de la igualdad humana jamás ha significado un universalismo nítido. Desde el comienzo se excluye a grupos humanos enteros de la igualdad. Todos los hombres son iguales, pero algunos hombres no son plenamente hombres. Por lo tanto, la igualdad no se refiere a ellos. Hay varias formas de efectuar esta exclusión. Su peor y más importante forma ha sido el racismo. Razas humanas enteras son excluidas de la declaración de la igualdad. En cierto sentido, el propio racismo es una consecuencia de la declaración de la igualdad de los hombres. Una vez declarada la igualdad, la desigualdad -aún en su sentido burgués y formal- ya no puede ser negada sino por la expulsión de algunos hombres de la humanidad.

Dentro de una sociedad con una declaración de igualdad, el hacer esclavos es más fácilmente legítimable por el racismo. Son esclavos, porque no son verdaderamente hombres. Así, la declaración de la igualdad no se refiere a ellos.

Esto explica por qué el racismo ideológico aparece en

relación muy estrecha con la declaración liberal de la igualdad. Antes de la declaración de la igualdad no existía racismo ideológico, pero posteriormente éste es necesario para que haya desigualdad abierta, la que no se percibe como contradictoria con la declaración de la igualdad misma ⁸.

Explicaciones semejantes impiden la aplicación de la igualdad declarada a otros grupos sociales: obreros, mujeres, otras naciones. Siempre la igualdad es interpretada del mismo modo, esto es, que valga solamente para el grupo de los dominantes, en cuanto a raza, clase, sexo, nacionalidad. Por tanto, no aparece la contradicción entre igualdad y esclavitud, explotación y dominación. Sin embargo, la contradicción existe y es percibida especialmente por los grupos excluidos.

Durante el siglo XIX se reivindica crecientemente una igualdad más allá de estas limitaciones y constantemente se lo hace en referencia a la misma declaración liberal de la igualdad. La igualdad es transformada en la fuente racional del conjunto de los derechos humanos. En nombre de esta igualdad aparecen las resistencias al racismo, al colonialismo, al trabajo forzado de la esclavitud, a la opresión clasista y a la opresión de las mujeres. La igualdad pasa a ser el punto de partida de movimientos emancipatorios que amenazan a la propia sociedad burguesa, en cuyo origen está la declaración de la igualdad de los hombres. Siendo ésta al comienzo la afirmación de la burguesía frente a la aristocracia feudal, ahora es la afirmación de los oprimidos y marginados frente a la burguesía.

De esta manera, por parte de la burguesía se empieza a ver la igualdad con otros ojos. Esto se hace notar primero en la reacción anti-liberal y anti-socialista a la vez, de parte del anti-racionalismo que ahora aparece. Esta reacción produce aquel ambiente en el cual surge -al comienzo de este siglo- el movimiento fascista y nazista. Es una reacción contra la propia vigencia de los derechos humanos en nombre de la libertad de guerra. Esencialmente, la vida es vista como guerra, no como paz. Hay que defender la guerra en contra de la paz, porque la guerra es vida verdadera. Vivir peligrosamente, *gefährlich leben*. Esta reacción en contra de los derechos humanos va consecuentemente en contra del enfoque de sociedad que sustenta esos derechos. Por lo tanto, se vuelve

8 Ver: María Teresa Ruiz, "Racismo algo más que discriminación, En: Revista Pasos, (DEI, San José, Costa Rica) No. 7 (Agosto de 1986), págs. 14-18.

anti-racionalista.

Un decisivo impacto tiene en Europa la liberación de los esclavos en los EE.UU., después de la guerra civil. Nietzsche se enfrenta a la tradición racionalista para denunciar toda ética universalista y sus consiguientes derechos humanos como una "moral de esclavos". Esta protesta la extiende a todas las posibles emancipaciones. "Si vas a la mujer, no olvides el látigo", sueña Nietzsche. Detrás de todas las emancipaciones no descubre más que una moral de aquellos que salieron mal en la vida: "*Moral der Schlechtweggekommen*". Los derechos humanos y la ética universalista aparecen ahora como un levantamiento en contra de la dignidad humana y en contra de Dios: como una falta de humildad, producto del orgullo de los oprimidos. Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios, considera que son los pobres los que lo mataron al lograr la aceptación social de la vigencia de los derechos humanos. Al derrotar a los pobres, Dios volverá.

Efectivamente, la ética universal es la ética de los débiles por excelencia. Los poderosos no la necesitan, sin embargo, los débiles sí. Por ello, la ética universalista lleva como necesidad implícita a lo que los teólogos de la liberación llaman hoy la opción preferencial por los pobres⁹. Siendo universal, y precisamente por el hecho de serlo, tiene un efecto particular en favor de los débiles. Por lo tanto, al salir a la luz este hecho aparece la ideología anti-racionalista, que es necesariamente anti-universalista.

Este levantamiento de la burguesía en contra de los derechos humanos lleva pronto a la subversión del liberalismo. Este entra en quiebra. Por un lado, aparece un liberalismo que efectivamente asume esta transformación del concepto de la igualdad en argumento de los débiles. Se trata de un liberalismo que se debilita progresivamente él mismo pero que mantiene hasta hoy su importancia. Sin embargo, al lado de él y con una fuerza mucho mayor, aparece un liberalismo reformulado, el cual se hace presente hoy como neoliberalismo. En términos explícitos, éste renuncia a la tradición racionalista del liberalismo y pasa a posiciones anti-racionalistas.

El propio neoliberalismo descubre ahora lo que las ideologías fascistas ya habían descubierto antes: la vida es guerra, la paz es la muerte. El neoliberalismo incluye en esta

9. Ver Jorge Pixley - Clodovis Boff, *Opción por los Pobres*. Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

guerra todo enfrentamiento mercantil. El mercado mismo aparece como ámbito de guerra. Eso significa que en relación a los resultados de la lucha de mercados, no hay derechos humanos. Hay sólo un derecho humano, que es el derecho a vivir en economías de mercado. Y este derecho es el derecho de vivir la guerra, sea guerra de mercados o no. Los débiles perdieron esta lucha. El mercado y el resultado de cualquier lucha comprueba que con razón cae sobre ellos la suerte que les toca: vivir peligrosamente.

El neoliberalismo efectúa este cambio hacia las filas del anti-racionalismo por el ataque a la interpretación de la sociedad como totalidad. Su posición anti-racionalista es, por tanto, principalmente una postura anti-totalidad. Hablando de ideologías totalizantes, identifica la interpretación de la sociedad como totalidad con pensamiento totalitario. Sin embargo, el interpretar la sociedad como totalidad sólo lo hace -según el neoliberalismo- únicamente el marxismo como teoría del socialismo. Por lo tanto, ideología totalizante son el marxismo y el socialismo, es decir, enemigos de la libertad. Siendo la interpretación de la sociedad como totalidad el principio básico del racionalismo con su ética universalista, todos ellos se transforman también en enemigos de la libertad y de la propia humanidad. Al afirmar la interpretación de la sociedad como totalidad, se transforman en enemigos absolutos para nosotros. Nuevamente se necesita una última batalla, verdadera batalla final, para erradicarlos. Sobre esta base, Ronald Reagan empieza a pensar el Armagedón, un nuevo Crepúsculo de los Dioses. Hay que eliminar de una vez por todas a este enemigo, para que así la guerra nos haga libres.

Las teorías burguesas del último siglo se desarrollan todas en la dirección de este argumento. Ello empieza con la metodología de las ciencias sociales de Max Weber. Esta establece la negativa a la interpretación de la sociedad como totalidad en nombre de la científicidad, y reivindica un proceder científico basado exclusivamente en el análisis de fenómenos parciales. Popper simplifica y vulgariza este argumento, exigiendo de la ciencia empírica un método que no reconoce sino enunciados falsables como referencias admitidas de la realidad. Metodológicamente se enfrentan, entonces, teorías falsables burguesas a teorías no falsables marxistas referidas a la totalidad y, por ende, ciencia e ideología. La ciencia promueve la libertad, la ideología el

totalitarismo. La ciencia burguesa reivindica ser la ciencia enfrentada a otros pensamientos que científicamente no tienen ninguna relevancia. La ciencia es burguesa y por tanto, no se debe hablar de una ciencia burguesa.

Esta teoría de las ciencias lleva rápidamente a un distanciamiento completo entre metodología y ciencias. También las teorías burguesas se refieren a la sociedad como totalidad. Pero dejan de reflexionar en este hecho. No hay ciencia sin referir los enunciados falsables a marcos teóricos no-falsables que siempre se derivan de la concepción de la sociedad como totalidad. Lo que se pretende criticar en las teorías marxistas -su referencia a la sociedad como totalidad- desemboca en la negación de la científicidad de toda ciencia social, inclusive de las propias teorías burguesas. Ninguna de estas teorías resulta ser científica frente al criterio de científicidad de esta teoría de las ciencias. Todas -la teoría general del equilibrio de Walras- Pareto, la teoría Keynesiana, la teoría de insumo-producto, la teoría del crecimiento, hasta la regla de oro de Milton Friedman- se constituyen por su referencia a la totalidad de los fenómenos sociales y económicos. Un representante tan destacado de esta teoría de las ciencias como es Hans Albert ¹⁰, tiende ya a declarar a todas ellas fuera de la ciencia empírica. Otros, como Bunge, aceptan la no-falsabilidad de las teorías generales de las ciencias empíricas, pero se niegan a la reflexión de este hecho, construyendo una solución *ad hoc* para el problema al sustituir la falsabilidad por la contrastabilidad. Esta solución es tan magnánima que las matemáticas resultan contrastables¹¹.

10. Ver Hans Albert (ed), *Theorie und Realität*, Tübingen 1964, Introducción de Hans Albert, págs. 3-72.

11. Ver Mario Bunge, *Filosofía de la Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1978. Dice: "...estrictamente hablando, las teorías generales son incontrastables. En efecto, por sí mismas no pueden resolver ningún problema particular, por lo que no pueden generar predicciones específicas", (pág. 62. Tendría que haber dicho que, estrictamente hablando, estas teorías no son falsables. Por eso recurre a la contrastabilidad. Pero ésta produce la noche, en la cual todos los gatos son grises. Hasta la matemática resulta contrastable, aunque jamás falsable. Ver: Franz J. Hinkelammert, "El criterio de la falsabilidad en las Ciencias Sociales". En: *El Sujeto como Objeto de las Ciencias Sociales*, Serie Teoría y Sociedad, No. 8. CINEP, Bogotá, 1982.

En la prueba de la no - científicidad de las teorías de Marx hay por tanto dos alternativas: o toda la ciencia social es declarada no científica, para que la teoría de Marx no lo sea (Hans Albert), o crear una arbitrariedad completa en cuanto al juicio sobre la científicidad de teorías, que

El afán de demostrar la no-cientificidad del pensamiento marxista transformó la teoría de las ciencias en un gran monstruo, que finalmente se devora a sí mismo, al no dejar ya en el interior de las ciencias empíricas a ninguna ciencia empírica realmente existente. El afán ideológico de la teoría de las ciencias reprime completamente la capacidad de reflexionar seriamente sobre los problemas metodológicos de las ciencias empíricas.

Esta escisión entre la teoría de la ciencia y el proceder científico mismo es fácilmente demostrable en los principales autores de metodología. Max Weber no respeta su propia metodología cuando hace análisis de la realidad social. La metodología aplicada implícitamente en estos análisis tiene muy poco que ver con la metodología expuesta en sus trabajos sobre este tema¹². Algo muy parecido vale para Popper, que en sus análisis usa constantemente métodos que en su metodología condena como no-científicos¹³. El afán ideológico de la demostración de la no-cientificidad del pensamiento marxista destruye constantemente la coherencia del pensamiento de aquellos que pretenden efectuar tal prueba.

Sin embargo, para la transformación del liberalismo en un pensamiento anti-racionalista esta prueba es de importancia clave. Esta es la razón por la cual se mantiene esta teoría de las ciencias a pesar de su completo fracaso. No obstante, asumiendo estas posiciones metodológicas, el encuentro del anti-racionalismo con el liberalismo es posible y, prácticamente, ambos se identifican. El anti-racionalismo deja de confrontarse con el liberalismo y el socialismo a la vez, asumiendo ahora las posiciones neoliberales para enfrentarse exclusivamente al socialismo y al marxismo. El enfrentamiento con los liberales se mantiene solamente en relación a aquella corriente liberal que no ha efectuado su

permite declarar cualquier teoría no-científica en nombre de su no-falsabilidad (Mario Bunge). Ahorcado o fusilado: es la alternativa. Que la prueba de la no-cientificidad de la teoría de Marx haya desembocado en estas alternativas comprueba precisamente *-por reductio ad absurdum* - su cientificidad.

12. Ver Franz J. Hinkelammert, "La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la Ciencia". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*. Editorial DEI, San José, 1987.
13. Ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, op. cit., Cap. V. págs. 157-228.

transformación en neoliberalismo.

En buena parte, el anuncio de una cultura de la post-modernidad no es más que el anuncio de esa fusión del anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo. Ciertamente no se trata de ninguna post-modernidad. Es el retorno de la modernidad en su forma más extrema: civilización occidental *in extremis*, como Galtung lo llama. Este retorno recupera precisamente un movimiento totalitario -el del nazismo- que surgió no de la interpretación de la sociedad como totalidad, sino de la negativa a esta interpretación, junto con la negativa al racionalismo, a la ética universal y a los derechos humanos. Se trata de un totalitarismo que totaliza la sociedad por la negativa de la totalidad¹⁴. En la tradición de este totalitarismo surgen, precisamente, los movimientos milenaristas. El nazismo es milenarista y promete el milenio como resultado de la erradicación del racionalismo. El actual conservadurismo de masas de los EE.UU. es también milenarista, y promete nuevamente el milenio de la erradicación del mismo racionalismo¹⁵. El socialismo, en cambio, ni siquiera en su período de totalitarismo staliniano es milenarista, a no ser en su sentido meramente analógico.

Por eso, no hay siquiera tres totalitarismos enfrentados. De hecho se trata de dos. Por un lado, el mundo socialista con

-
14. En estas reflexiones se constituye un pensamiento pretendidamente exento del concepto de la totalidad por la negación de la totalidad. Este juicio constituyente aparece siempre en tres etapas: 1. Qué bueno sería poder acceder a la totalidad, 2. pero la condición humana no lo permite, por tanto es imposible, 3. tenemos que pensar sin referencia a la totalidad.

El argumento es inconsistente, porque constituye precisamente un argumento con referencia a la totalidad. En el grado en el cual una reflexión se constituye por la referencia a la totalidad, esta reflexión totaliza el conjunto de los hechos por el concepto de la totalidad. Que el acceso a la totalidad sea imposible, no cambia para nada este hecho.

Toda la filosofía analítica se mueve dentro de esta inconsistencia. Eso también es válido para el pensamiento político de Carl Schmitt. Todas sus denuncias de la totalidad, no pueden esconder el hecho de que la tesis de la imposibilidad de ésta es constituyente para toda su teoría. Si lo es, el concepto de totalidad también lo es. Si se quita a estos pensamientos, pretendidamente sin concepto de totalidad, la referencia a la imposibilidad de la totalidad, lo que queda es un puro balbuceo.

15. Ver: Franz J. Hinkelammert, "La historia del Cielo: Problemas del fundamentalismo Cristiano". En: Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, op. cit., págs. 241-256.

el período estaliniano totalitario. Por el otro, el anti-socialismo y anti-comunismo burgués, con su totalitarismo nazi, primero, y el totalitarismo de la Seguridad Nacional, después. Se interrelacionan en términos de racionalismo y anti-racionalismo. El socialismo es abiertamente racionalista, la sociedad burguesa abiertamente anti-racionalista. Solamente esta sociedad burguesa anti-racionalista y anti-comunista es abiertamente milenarista.

4. La superación de la modernidad: algunas tesis

Necesitamos superar la modernidad. Pero eso no puede jamás implicar superar el racionalismo mismo. Es necesario reenfocar la tradición racionalista a la luz de las grandes catástrofes sociales que se han originado en ella. Pero el retorno al totalitarismo anti-racionalista comprueba, precisamente, que la superación de la modernidad no se puede encontrar fuera y en contra del racionalismo. Debe ocurrir un cambio en su interior. Este cambio tiene que enfocar el totalitarismo en sus dos formas contrarias: por un lado, el totalitarismo inspirado en la totalidad social y, por lo tanto, de tipo racionalista; por el otro, el totalitarismo inspirado en la negativa a la totalidad social y, por lo tanto, de tipo anti-racionalista. Luego, el totalitarismo staliniano, por un lado; el totalitarismo nazi y el de Seguridad Nacional, por el otro. Quiero resumir algunos puntos de vista en forma de tesis.

Primera tesis

La superación de la modernidad está estrechamente vinculada con la superación de la metafísica del progreso subyacente. No hay un progreso acumulativo, infinito, que se puede encargar de la solución de problemas humanos por su propia inercia. Hay desarrollo técnico y crecimiento económico acumulativo. El significado que tendrá, depende enteramente del uso que en cada momento dado se haga de él. Así, desde el punto de vista cualitativo, el progreso es inexistente. Lo que existe en cada momento del proceso es la tarea de hacer la sociedad y las relaciones humanas lo más humanas posible. Eso implica también la negativa al progreso cualitativo negativo, que inspira los movimientos anti-racionalistas. Se trata hoy de la idea del inevitable

deterioro que predicán los fundamentalistas cristianos. Según ellos, existe una ley histórica absoluta que lleva a la pronta catástrofe del Armagedón, de la cual surgirá el milenio por el regreso de Cristo. La metafísica del progreso hay que superarla en sus dos sentidos: progreso inevitable ascendente y descendente, hacia la felicidad absoluta y hacia la destrucción absoluta, progreso de la metafísica racionalista tanto como de la metafísica anti-racionalista.

Segunda tesis

La superación de la metafísica del progreso implica la necesaria superación de soluciones finales. La metafísica del progreso empuja hacia la búsqueda de tales soluciones. En realidad, es el espejismo de la solución total. Cuanto más promete o amenaza, más violenta es la determinación ideológica buscada.

Tercera tesis

La libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, más allá de la cual tampoco podemos hoy pensar siquiera la libertad. Sin embargo, solamente la superación de la metafísica del progreso permite evitar el volver a prometer la realización de esta libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que re-enfocar la utopía como lo absolutamente imposible que, por su misma imposibilidad, puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibilidades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspiración utópica. Pero los límites de la libertad son resultado de la experiencia, no de una reflexión *a priori*.

En este sentido, la utopía de la libre espontaneidad es trascendental y no inmanente, aunque surja desde la inmanencia.

Cuarta tesis

La superación de la metafísica del progreso exige la renuncia al anti-estatismo, que no es más que la otra cara de la factibilidad de la utopía. Al ser factible, tiene que llevar a la abolición del Estado. Sin embargo, el

anti-estatismo es la raíz ideológica del totalitarismo de cualquier índole.

Sociedad civil y Estado no son polos excluyentes, sino complementarios. El desarrollo de la sociedad civil presupone el desarrollo correspondiente del Estado y el desarrollo del Estado supone, para que el Estado no se transforme en totalitario, el desarrollo de la sociedad civil. Lo mismo es válido también para la elección entre mercado y planificación. La relación es también de complementariedad. El desarrollo del mercado en contra de la planificación lleva a los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. El desarrollo de la planificación en contra del mercado lleva a la burocratización excesiva y a la sobre-planificación, que ahogan la dinámica económica. Se necesita un pensamiento de equilibrio entre ambos, en el cual la planificación encuentre su legitimidad en la superación de los desequilibrios macroeconómicos mencionados, y el mercado como fuerza descentral dinamizadora.

Tanto en la relación entre sociedad civil y Estado como entre planificación y mercado, se trata de lograr tales equilibrios en función de la mayor libertad de los sujetos.

Quinta tesis

La libertad posible es resultado de una interrelación entre las espontaneidades subjetivas y la autoridad, que intermedia entre tales espontaneidades en función de la creación de un orden, aunque éste sea siempre provisorio sin acabar nunca su búsqueda. Esta relación entre espontaneidad y autoridad es condición humana, y se deduce de la crítica del anti-estatismo. Se trata de una búsqueda, cuyo fracaso lleva al enfrentamiento de Lucifer y la Bestia, anarquía y totalitarismo¹⁶. El racionalismo nunca ha podido establecer la razón de la autoridad, porque la socava siempre por la promesa de su abolición, derivada de la propia metafísica del progreso.

Estas tesis demuestran el lugar central de la metafísica del

16. Ver Franz J. Hinkelammert, "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la Tradición Cristiana". En: Elsa Tamez - Saúl Trinidad, *Capitalismo: Violencia y anti-Vida*, Editorial DEI, San José, 1978, págs. 199-313.

progreso en toda la modernidad. Pero muestran, igualmente, que la superación de esta metafísica es la médula del problema de la superación de la modernidad. Se trata efectivamente de un problema que no es solucionable sino al interior del racionalismo, transformándolo. Se trata de una transformación profunda, aunque ésta guarde la continuidad. Recién a partir de esta transformación, el racionalismo se puede abrir más allá de los límites estrechos que la metafísica del progreso le impone. Esto es de una importancia primordial. Solamente en esta forma puede llegar a interpretar niveles míticos e inclusive religiosos, cuya falta es una de las razones principales del gran atractivo que pueden sustentar los movimientos anti-racionalistas. Estos no son solamente clasistas, sino también una protesta en contra de la estrechez de un racionalismo metafisicamente restringido.

Este libro se terminó de imprimir
en mayo de 1992 en los
Talleres Gráficos hisbol
Casilla 10296 Tel. 368327
La Paz - Bolivia

Con este texto la Teología de la liberación llega a su madurez crítica; es decir, llega al umbral donde es posible pensar y cuestionar su condición de posibilidad epistemológica: la cosmovisión atomista y segmentaria occidental que le subyace. Este texto, así mismo, abre la posibilidad –sin pretenderlo, sospecho– de pensar la Otridad de las sociedades no occidentales; alteridad que se patentiza, en el caso andino, en que esta civilización holista supo crear, como una respuesta eficaz a su espacio, una racionalidad económica que funcionó y funciona todavía al margen del mercado, según una lógica del don y de la reciprocidad que, obviamente, es un escándalo para la razón instrumental. Esta otra posibilidad, por cierto, ¿no se adecúa acaso mejor al espíritu y a la letra de la Buena nueva que la que se iza sobre la lógica del Mercado?

Si la Teología de la liberación llega a formular una crítica tan lúcida como convincente del Mercado y su teologización, ello no puede quedar sin consecuencias para sus misioneros que aquí, paradójicamente, son los tontos útiles del liberalismo: pues dejan de evangelizar para tratar, a través de sus ONG's de incorporar al indio al Mercado monetario a través de proyectos de desarrollo rural, castellanización, educación popular, organización sindical...en fin: un etnocidio de baja intensidad perpetrado con ingenuidad, sin alevosía e inmensa buena voluntad.

Es inocultable, a esta altura del partido, que el modelo occidental ha entrado en crisis. Sus últimos espasmos políticos: los movimientos totalitarios del siglo XX: nazismo, estalinismo y el terrorismo de los Estados de Seguridad Nacional son civilización occidental in extremis como dice Galtung; para no hablar de la alienación respecto de los dioses: nihilismo, ateísmo; respecto de los prójimos: la soledad e incomunicación de la sociedad de masas; respecto de la naturaleza: la polución ambiental; de sí mismos: el stress etc.: la unidimensionalidad de una Denkform reduccionista y homogeneizadora.

Urge, pues, desoccidentalizar el mundo; lo cual significa volver a pensar el politeísmo y reivindicar el animismo; desoccidentalizar las iglesias y el cristianismo; lo cual significa abrirse, por fin, a un ecumenismo no endogámico como el que hasta ahora se ha practicado y aprender a callar y a escuchar; por tanto, a dialoga con los Otros; significa desoccidentalizar el socialismo /capitalismo; es decir, pensar más allá de la dicotomía siamesa mercado/plan: dos vías hacia lo mismo. Y podríamos alargar esta desoccidentalización en un larguísimo etcétera.

Esperamos que este texto sirva para discutir y profundizar, entre nosotros, el mensaje de la liberación, pues no se puede, a la vez, predicar el Reino de Dios y ser en la práctica misioneros de Mammón.