

DETERMINISMO Y AUTOCONSTITUCION DEL SUJETO: LAS LEYES QUE SE IMPONEN A ESPALDAS DE LOS ACTORES Y EL ORDEN POR EL DESORDEN

Franz J. Hinkelammert

Este artículo tiene el propósito de hacer presente el problema de la ética en las actuales discusiones sobre el proyecto neoliberal y las posibilidades de concebir alternativas para la acción. El actual aplastamiento por la bota neoliberal es tal que se hace necesario un reenfoque profundo de muchas tesis que se han tomado como seguras. Las alternativas sólo se pueden enfocar y realizar, si existe la capacidad para concebirlas. Estamos hoy frente a un sistema de dominación, inclusive de las almas, que trata de sofocar la capacidad misma de pensar críticamente. Por tanto, se requiere una discusión teórica que vaya paralelamente y sea interlocutora, en su nivel, de las muchas acciones que hoy se llevan a cabo.

1. ¿Muerte de los paradigmas o tiempo de un universalismo abstracto? El auge del determinismo sistémico

Hoy, una así llamada "crisis de los paradigmas" está en el orden del día. Se habla de la crisis del conocimiento cierto, del colapso de la lógica de las necesidades y del agotado pensamiento sobre algún final de la historia. Ciertamente, una crisis de estos aspectos podría darse y discusiones en este sentido hay muchas. Pero la crisis de la cual tanto se habla no se extiende más allá de las Facultades de Filosofía y de algunos libros de moda que aspiran a agitar y embrollar sentimientos. Nuestro tiempo, en cambio, es dominado por la idea del conocimiento absolutamente cierto, inauditamente dogmatizado, y de irreversibilidades o forzosidades de la historia y de su proclamado final. Nuestras ideología y sensibilidad dominantes son testigos y medios diarios de estos hechos. La cuestión comprende asimismo a la domi-

nación de la Naturaleza. Toda nuestra tecnología y ciencia es de dominación de la Naturaleza, y no hay ningún signo de que dejará de serlo. La misma ciencia natural se presenta como un conocimiento absolutamente cierto y de ninguna manera como un conocimiento falible. Tiene una vigencia inclusive "sacerdotal".

Se dan, también, críticas con un valor altamente relativizable en nombre de la post-modernidad, una *New Wave*, la 'teoría' del caos, etc. Sin embargo, ellas no han sobrepasado el nivel de una moda que está agotándose o que sobrevive en subculturas sin mayor capacidad de impacto. Una de estas subculturas es la del mundo empresarial, en el cual la manera de hablar está impregnada profundamente por estos movimientos. Pero el fenómeno no pasa de ser una moda del habla, sin ningún pensamiento efectivo. Sería peligroso que la izquierda se constituya en una de estas subculturas a la moda. En planteamientos como los de la post-modernidad, la *New Wave*, etc., es obvio su respeto por un tabú dominante de nuestra sociedad: el paradigma del mercado. Este jamás se pone en cuestión cuando se habla de la crisis de los paradigmas. Se puede mirar el asunto por donde se quiera: tenemos un paradigma ridículamente primitivo que no se toca jamás. Es el equivalente del "ciudadano por encima de toda sospecha". Feministas, ecólogos, postmodernos, teóricos del caos y quienes se quiera: no se encuentra casi nadie que se enfrente a este gran dogma de nuestro tiempo: el neoliberalismo con su política de globalización, sus ajustes estructurales y sus senilidades ideológicas y teológicas. Es en nombre de este paradigma que se arroja en contra de todo ser pensante la tesis de la crisis de los paradigmas.

Por eso, el problema no me parece ser ninguna crisis de paradigmas, sino el hecho de que un solo paradigma ha ganado y se ha impuesto de una manera incuestionable. Tenemos la gran celebración de la certeza o la celebración de la gran certeza, no de la falibilidad. El paradigma victorioso actúa en nombre de la certeza más absoluta. Y así se autoestima y proclama.

Las filosofías de la falibilidad, del tipo de la filosofía de Popper, por ejemplo, están en franco descenso. Las filosofías que hoy se ponen en el primer plano, como las de Hilary Putnam o Davidson, son filosofías de la certeza. Putnam vuelve muy directamente al argumento de Descartes del *cogito ergo sum*, para fundar en él la certeza de la realidad. La falibilidad parece ser un relativismo o identificarse con él, y Putnam juega este argumento en contra del relativismo (la paradoja del mentiroso) para desalojar el falibilismo de Popper.

La filosofía del falibilismo fue un argumento bien recibido en el tiempo de la Guerra Fría para enfrentarse a las pretendidas certezas del marxismo soviético. Hoy, cuando de lo que se trata es de asegurar la certeza del paradigma victorioso, sobra. Lo que aparece ahora, es algo como un DIAMAT (Materialismo Dialéctico, soviético) de la burguesía. Es comprensible que esta victoria absoluta de un paradigma produzca en los otros, en los distintos o en quienes lo sufren, la sensación de una ausencia de certezas, un sentimiento de pérdida de paradigmas.

Por ello y ahora nuestra discusión tiene que girar alrededor de este problema: cómo enfrentar un paradigma que se muestra y actúa con esta prepotencia. Lamentarse de que los paradigmas derrotados hayan sido, asimismo, prepotentes, no sirve de gran cosa.

Parte de este lamento sobre la crisis de los paradigmas es la tesis de que se han perdido los criterios universalistas de actuar. Pero, ¿existe realmente una pérdida de estos criterios? Otra vez tenemos que partir de la constatación del hecho de que un solo criterio universalista se ha impuesto: el universalismo de los criterios del mercado. Todo otro universalismo ha sido exitosamente marginado. No obstante este universalismo hoy dominante nos obliga a una respuesta. Esta respuesta de ninguna manera es posible si empezamos a creer, a la moda, que todos los universalismos han caído y que hoy existe esta pretendida pluralidad de racionalidades, interpretaciones, acciones y sentidos de vida. El mercado no sólo globaliza, también homogeneiza. Desde él, una sola racionalidad domina.

Se trata de un universalismo del ser humano abstracto, detrás del cual, como siempre, se esconde/proyecta la dominación de una minoría que se impone por medio de los criterios de su universalismo abstracto práctico. De nuevo se revela el hecho de que los universalismos abstractos son posiciones de intereses minoritarios, o, si se quiere, posiciones de clase de clases dominantes. Nuestra pregunta tiene que ser por un criterio universal frente a este universalismo abstracto. Este es precisamente el problema actual.

La fragmentación, de la cual se habla tanto, no existe en cuanto al sistema globalizante y homogeneizante. Este no está fragmentado, sino que es un bloque unitario de concreto, defendido por puras "cabezas de concreto". Pero en lo que se refiere a la izquierda, ocurre más bien una fuga en desbandada, una forma peculiar de fragmentación que conduce a una incapacidad de enfrentar el sistema de este capitalismo de cuartel.

Hace falta hoy la conciencia de que a la lógica de un universalismo abstracto como la del sistema presente:

—ya no se puede contestar mediante otro sistema de universalismo abstracto, y

—únicamente se le puede contestar mediante una respuesta universal.

Es otra lógica.

Sin embargo tal respuesta universal tiene que hacer de la fragmentación un proyecto universal. La desbandada no es proyecto, no permite salidas y no es más que la confirmación de la victoria absoluta de un sistema de universalismo abstracto. Pero la fragmentación como proyecto no puede dejar de incluir la fragmentación superadora de este sistema de universalismo abstracto, es decir, de la globalización y homogeneización del mundo que actúa por medio de los principios universalistas abstractos del mercado mundial. Fragmentar el mercado mundial mediante una *lógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy.

No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Sólo se transformará en criterio universal, cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta 'fragmentación' es pluralización. Estimo que hoy este criterio no puede ser sino el que los zapatistas de Chiapas reclamaron: una sociedad en la que todos quepan. Lograr tal meta universal, es precisamente la interpelación del universalismo abstracto en nombre de un criterio universal. Pero este criterio universal, en su aplicación en efecto pluraliza sin fragmentar en estancos a la sociedad y tiene que hacerlo. Porque lo hace en pos de otro orden y mediante la afirmación de otra lógica.

Lo anterior permite algunas reflexiones sobre la crisis del actual sistema de victoria. Este sistema provoca crisis en todas partes: crisis de la población por vía de la exclusión, crisis del ambiente, crisis de la moral más elemental, etc. Hay crisis por todas partes. Sin embargo el sistema no está en crisis. Al contrario, florece como nunca. La crisis del sistema hoy aparece de una manera muy diferente que antes. En el siglo XIX la crisis del sistema se mostró precisamente en el desempleo, que se vinculaba con la caída de los negocios. Hoy no es así. Lo que vale para el sistema es: cuanto peor, mejor. Las crisis de la población (inclusive del desempleo) y del ambiente demuestran un florecimiento de los negocios. El mundo de los negocios produce estas crisis, pero cuanto más las produce, más florece. Y no hay nadie que por su resistencia transforme las crisis existentes en una crisis del sistema. Por eso, el sistema aparece con tanta prepotencia y con tanto poder. En las bolsas, la noticia de despedidos masivos de una empresa (reingeniería) produce aumento del precio de sus acciones.

No obstante, al analizar las causas de las crisis ellas revelan una crisis del sistema, que éste va trasladando a factores externos a él muy arbitrariamente elegidos. Por eso el sistema parece ser *societas perfecta* y puede inventar sus cielos que esconden los infiernos que está produciendo. Por detrás se revela el hecho de que la omnipotencia es impotencia.

Hay crisis internas que, sin embargo y hasta ahora, son ideológicas y teóricas. Tienen que ver con el determinismo. El determinismo hoy, en contra de lo que se dice, es

incuestionado a nivel de las teorías de la sociedad, en especial de las teorías económicas dominantes. Eso tiene sus razones. El determinismo histórico manejado en la actualidad por la sociedad burguesa sostiene que la historia misma, por los efectos no-intencionales de la acción intencional, impone la sociedad burguesa como la única posible, porque cualquier intento de superarla resulta en algo peor de lo que esta sociedad ofrece. Esto es: mercado mundial, juicio final. De aquí se concluye que la historia llegó a su final y que no hay alternativas. Pero la argumentación de una tendencia forzada hacia la sociedad burguesa —tendencia impuesta por las fuerzas compulsivas de los hechos— tiene que recurrir constantemente al determinismo sistémico de las teorías económicas neoclásicas, que siguen siendo la base del propio pensamiento neoliberal. Se necesita no solamente una tendencia a la victoria de la sociedad burguesa, se necesita también la tesis de una tendencia al equilibrio económico. Se la argumenta por medio del determinismo sistémico de la teoría neoclásica.

La argumentación resulta cada vez más débil. En las ciencias empíricas hoy se rompe la centenaria tradición de este determinismo sistémico. En la física se hace un cambio. Resulta una nueva teoría física, y a partir ella la moda de la "teoría del caos". A la teoría económica le llegó hasta ahora únicamente la moda, pero no la teoría. Si la teoría también llegara en serio, tendría que hacer pedazos todo el cuerpo teórico e imaginario del pensamiento burgués (neoclásico) actual. Eso implicaría una crisis de legitimidad, porque para la modernidad se necesitan teorías como trasfondo de la legitimación de un sistema. Las teorías sacralizan a las instituciones cuando se muestran con certeza absoluta.

Nuestro problema teórico en la actualidad es constituir una teoría del capitalismo que no descansa en la vigencia de tal determinismo sistémico. En el pensamiento vigente hoy, o en las imágenes a la moda, no hay ni una. Los Prigogines —cuando aparecen con teorías de la sociedad— no han aportado nada, excepto modas. Reflexiones, que pueden servir de puente, se encuentran en algunos científicos naturales, como por ejemplo en la biología de Humberto Maturana. Pero de aquí a una teoría de la sociedad faltan muchos pasos.

Curiosamente, la única teoría del capitalismo que no descansa en este tipo de determinismo sistémico, es la teoría del capitalismo de Marx. Al partir de un análisis del orden del mercado por medio de una explicación del orden por el desorden, no intenta explicar precios (como lo trata de hacer la teoría económica neoclásica), sino marcos de variabilidad de los precios. Es lo que hoy también hace en su campo la física del caos, porque si resulta imposible explicar fenómenos singulares, la explicación no puede ser sino de marcos de variabilidad de los fenómenos singulares. Es el orden que surge del desorden. Estoy convencido de que sin desarrollar esta teoría de Marx para la interpretación del mundo actual, difícilmente podemos llevar esta crisis de legitimidad necesaria al interior del sistema vigente. A pesar de eso, hoy no puede haber duda de que la respuesta de Marx, a la letra, tampoco puede ser la salida.

La crisis del sistema, y con ello quiero decir su cambio, es necesaria y urgente. No lo es por deseos. Lo es por necesidad. El sistema descansa sobre un orden que nace del desorden. Un orden de este tipo necesariamente es un orden

entrópico. En nuestro caso, lo que viene a decir lo mismo, un orden de exclusión y de destrucción de la Naturaleza. Es un orden de muerte. El reino de la muerte tiene un orden. Es caos, pero un caos que crea su orden, que es un orden de la muerte. Necesitamos un orden de la vida capaz de contrarrestar estas tendencias a la muerte y que haga presente en nuestro mundo un reino de la vida. El orden por el desorden nos lleva, en su deriva, hacia la destrucción de la humanidad tanto como de la Naturaleza. El hecho de que sea un orden, no cambia esta conclusión. Su lógica es el suicidio de la humanidad. Por eso es necesaria y urgente una crisis de este sistema. Y lo más antes, mejor. Necesitamos enfrentarlo para hacer presente un reino de la vida. Estamos con la espalda contra la pared. Si no logramos cambiar, vamos a la muerte con este orden de la muerte. De aquí tanta urgencia.

En lo que sigue desarrollaré más específicamente esta problemática del orden, partiendo de la visión neoliberal.

2. El imaginario neoliberal

Las siguientes citas de Hayek, el pensador clásico del neoliberalismo, nos pueden introducir directamente en la problemática del mercado y de la crítica del capitalismo:

Estoy de acuerdo en que todo error ayuda al avance del conocimiento, y Marx es evidentemente error puro...¹

Marx desconocía totalmente la función de proveer señales que ofrece el sistema de precios. Fue incapaz de entender cómo un proceso de evolución selectiva que no conoce leyes que determinan su dirección puede generar un orden autodirigido².

Lo que aquí Hayek en apariencia dice sobre Marx, no nos revela nada sobre Marx, sino exclusivamente algo sobre Hayek. Marx figura en la referencia de Hayek como la "No-persona" de Orwell. Sobre esta no-persona habla el *Big Brother*, el "gran hermano". Una formulación como "Marx es evidentemente error puro", es obviamente falsa. No sólo frente a Marx. Sería falsa en relación a cualquier pensador, Aristóteles por ejemplo, sobre el cual hablaríamos.

Si Hayek menciona como el problema central de Marx que éste sea incapaz de entender "la función de proveer señales que ofrece el sistema de precios", su mención nos introduce en realidad en una cuestión que, para el pensamiento de Marx, es central.

Digamos que parece obvio que Hayek no conoce a Marx. Todo el análisis del capitalismo que Marx realiza, gira alrededor del problema del cual Hayek sostiene que en Marx no aparece. Marx precisamente explica cómo un "proceso de evolución selectiva que no conoce leyes que determinan su dirección, puede generar un orden autodirigido", es decir produce un orden, para analizar, posteriormente, de qué orden se trata.

¹ Diego Pizano: "Un diálogo con el profesor Hayek" (sin fecha y lugar. Tiene que haber sido entre 1981 y 1989), pág. 45.

² *Ibid.*, pág. 46.

El problema de Marx sigue siendo nuestro problema, aunque sea a la vez el problema de Hayek. Es además el problema que domina, desde Adam Smith, el pensamiento económico, y se trata de un problema que nos es impuesto por la realidad misma del sistema capitalista vigente. Todo el pensamiento económico-social de la modernidad gira alrededor de este problema.

Entonces, ¿por qué volver a partir de Marx? La razón reside en el hecho de que Marx da una respuesta al problema que es diferente a la respuesta de la tradición burguesa. Una respuesta, que justamente hoy, vuelve a tener una actualidad inaudita. No se trata de recuperar a Marx de por sí. Se trata de reflexionar de nuevo la respuesta que él da a este problema. Esto es necesario porque parece que volvemos a necesitar esta respuesta.

3. El orden que es resultado del desorden

Desde David Hume aparece la convicción de que la acción humana es fragmentaria. Hume declara que el problema de la acción humana por aclarar no es el egoísmo en sentido moral, sino el carácter fragmentario de la acción que subyace a todos los actos humanos. Por eso, a toda acción humana subyace el desorden. El elemento por explicar es, por tanto, cómo es posible un orden, si toda acción humana es *a priori* fragmentaria.

Esto es especialmente un problema del capitalismo emergente. Este ya no descansa sobre un orden económico-social políticamente estructurado. Si a pesar de eso aparece un orden, éste ya no puede ser el resultado de una acción intencional dirigida hacia la constitución de un orden de este tipo. Una acción intencional de este tipo dejó de existir.

Desde Hume en adelante, y en especial en la filosofía moral escocesa, resulta un pensamiento que se ocupa de los efectos no-intencionales de la acción humana. Primero, se concibe el orden emergente como un orden prestablecido, pero, desde Adam Smith, como un sistema que resulta del carácter fragmentario de la acción humana misma, y como fruto de sus efectos no-intencionales. Por eso Adam Smith puede hablar de una "mano invisible" que rige en esta producción del orden. Partiendo de esto, el mercado es concebido como un mecanismo autorregulado, como "automatismo del mercado". En el grado en que el mercado es el medio o mecanismo en el cual chocan las acciones fragmentarias de los actores particulares, el automatismo del mercado —su capacidad de autorregulación— produce un orden económico-social.

Este orden no requiere ser estructurado políticamente. La función de la política es más bien la de asegurar que los intereses particulares fragmentariamente orientados choquen entre sí de una manera tal, que pueda aparecer un orden económico-social como efecto no-intencional. Por tanto, estos intereses tienen que surgir y relacionarse en el mercado. Ese es el sentido del derecho burgués. Asegura un orden jurídico de derecho dentro del cual puede aparecer, como resultado de los efectos no-intencionales de la acción humana fragmentaria e intencional, un orden económico-

social. Por eso el orden económico-social no es un orden político, sino el resultado de una imposición política del orden del mercado, en cuyo interior el orden económico-social se forma a partir del conflicto —la competencia— de intereses particulares fragmentarios. Por esta razón el derecho burgués puede ser un derecho formal. El orden económico-social, sin embargo, puede seguir su "lógica propia" (*Eigengesetzlichkeit*). Por un lado aparece la "razón del Estado", por el otro la "razón del mercado".

Esta es la situación de conocimiento en relación con la cual aparece el pensamiento de Marx. Sigue siendo también hoy la situación básica de conocimiento a la cual estamos enfrentados. Es necesario volver a preguntar por este orden, resultado del choque de intereses fragmentarios que se enfrentan en la competencia del mercado.

Marx mira esta pregunta especialmente bajo dos aspectos vinculados entre sí. En un ángulo, se trata de los mecanismos por medio de los cuales es producido este orden. En el otro ángulo, busca explicar de qué tipo de orden se trata en realidad. Por eso ocurre con el pensamiento de Marx exactamente lo contrario de lo que Hayek sostiene en las citas dadas al comienzo. El problema del orden producido por el mercado es el problema central del pensamiento de Marx.

Marx describe el mecanismo por medio del cual es producido el orden económico-social de la sociedad burguesa, mediante la noción de "leyes". El habla de leyes que se imponen "a espaldas" de los actores (productores). Se trata de leyes de un orden económico-social que no aparecen en ningún código de leyes, pero que son consecuencias —no-intencionales— del código de la ley burguesa. Son las expresiones de efectos no-intencionales de la acción intencional que retornan sobre el propio actor y ejercen sobre él un efecto compulsivo. En su sentido estricto, se trata de fuerzas compulsivas de los hechos (*Sachzwänge*) que obligan al reconocimiento de un orden que surge a espaldas de los actores a través de estas leyes. Se trata de "leyes compulsivas" (*Zwangsgesetze*, las llama Marx también) que condenan de manera efectiva. No obstante esta condena es diferente a la condena por infracciones a los códigos de la ley burguesa. Quien viola ésta se ve enfrentado a un aparato judicial que lo puede condenar a la cárcel e inclusive a la muerte. Pero son funcionarios judiciales quienes ejecutan la condena. Por el contrario, quien viola las leyes que actúan a la espalda de los actores, pierde sus condiciones de existencia. También esto implica la condena a la muerte, sólo que ésta no es pronunciada por algún aparato judicial, si no que se sigue de la propia realidad impregnada por la ley burguesa. El infractor/violador pierde sus condiciones de existencia como resultado de la situación 'objetiva', no por el juicio positivo o negativo pronunciado por alguna instancia judicial: objetivo mercado mundial, Juicio Final. Marx cita a Shakespeare: "Me quitan la vida al quitarme los medios que me permiten vivir".

Para Marx, se trata de un orden que aparece como efecto no-intencional de la acción intencional, y que es dominado por leyes que son efectos no-intencionales de la acción intencional. Ellas constituyen el orden autorregulado del mercado, resultado del automatismo del mercado. Se trata de un orden que resulta de las mismas fuerzas compulsivas de los hechos, que son producidos en el mercado. Marx lo expresa de la manera siguiente:

*La libre concurrencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista*³.

Sin embargo no se trata únicamente de las fuerzas compulsivas que actúan en el mercado. El mercado mismo se debe a una fuerza compulsiva de los hechos y no es un producto intencional de la acción humana:

La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías⁴.

Al comportarse los actores de manera atomística —esto es, fragmentaria—, crean la inevitabilidad del mercado. Pero, al comportarse en el mercado, crean las leyes que se imponen a espaldas de los actores. Una cosa implica la otra. No obstante ambas inevitabilidades se producen como efectos no-intencionales de la acción intencional. El mismo código del derecho burgués no crea a este individuo atomístico, sino más bien lo confirma y legaliza.

Así, el mercado aparece mediante las fuerzas compulsivas de los hechos, y en el mercado aparecen fuerzas compulsivas de los hechos que se imponen a los actores “a su espalda”. Como el individuo se somete (y tiene que someterse) a estas fuerzas compulsivas, aparece un orden cuyas leyes son estas mismas fuerzas compulsivas. El resultado es el mercado autorregulado. Obedece a leyes, que resultan como efectos no-intencionales de una acción que se lleva a cabo en el mercado.

Marx analiza este orden y sus leyes. Por eso pregunta por las consecuencias que conlleva un orden surgido de esta manera. Jamás pone en duda que de esta manera aparezca un orden, sino que pregunta por las implicaciones de un orden surgido de esta manera.

Su respuesta es que un orden surgido sobre la base de leyes que resultan a la espalda de los productores, tiene una tendencia a socavar y destruir los fundamentos de la vida humana. Hay un lema, hoy muy común: dos peligros acechan a la humanidad: el desorden... y el orden. Marx ve el peligro sobre todo en el orden —es decir en ‘un orden’— que aparece por reacciones al desorden. Pero eso es el orden capitalista. Marx resume este peligro:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre⁵.

El mismo orden puede llevar consigo la destructividad.

Lo puede hacer porque el ser humano es un ser natural que vive en metabolismo con la Naturaleza, intercambio complejo que no debe ser interrumpido si se aspira a seguir

³ Marx, Karl: *El Capital*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946, I, pág. 212.

⁴ *Ibid.*, I, pág. 55.

⁵ *Ibid.*, I, pág. 424.

viviendo. Interrumpirlo es la muerte. Sin embargo, la orientación por criterios mercantiles no sólo abstrae de este circuito natural la vida humana, sino que transforma la amenaza de su interrupción en su criterio principal del orden. Se trata de una amenaza que tiene que ser amenaza efectiva para poder asegurar el orden⁶.

De esta forma aparecen tres dimensiones de las fuerzas compulsivas de los hechos que operan en el mercado. Primero, las mismas relaciones mercantiles se imponen al actor, porque una acción atomística no puede coordinar una división social del trabajo sino por medio de relaciones mercantiles. Segundo, en el marco de estas relaciones mercantiles aparecen leyes que constituyen el orden económico-social, que son los efectos no-intencionales de la acción fragmentaria en este mercado. Tercero, este orden asegurado por las leyes que actúan a espaldas de los productores, produce efectos no-intencionales que socavan las fuentes de toda la riqueza y por consiguiente, las fuentes de toda la vida —tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano—. Lo hace, porque el orden se orienta por criterios abstractos de eficiencia que tienen la tendencia a borrar todas las posibilidades de limitar sus efectos⁷.

Por eso, el orden que resulta de una manera no-intencional es un orden destructor y, por ende, un desorden él mismo. En la tradición del marxismo se ha sintetizado este proceso destructor analizado por Marx bajo el nombre de “ley de la pauperización”. Eso redujo el alcance del problema, porque dejó de lado el proceso de destrucción de la propia Naturaleza y además redujo sin razón, mediante la expresión “pauperización”, el problema humano a un problema exclusivamente material. Pero, de todos modos —aunque en forma deficiente— expresa lo que Marx había sostenido. No obstante, esta tradición prácticamente eliminó el hecho de que en la interpretación de Marx se trata de procesos que se fundamentan en efectos no-intencionales

⁶ Weber describe este hecho de la manera siguiente: “En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia; 1. para los que carecen de propiedad: a) el peligro de riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas ‘dependientes’ (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí...”. Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 84.

⁷ Marx supone que “la división social del trabajo enfrenta a productores independientes de mercancías que no reconocen más autoridad que la de la concurrencia, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de las especies”. Marx, *op. cit.*, págs. 290s.

Hacer esta analogía entre el orden por autorregulación del mercado y el orden de la evolución, es todavía hoy muy común. El mismo Hayek va aún más allá de esta analogía y sostiene su identidad. No obstante, muy posiblemente es falsa.

El orden del mercado como orden por medio del desorden es destructor por el hecho de que está sometido a un criterio de eficiencia que es extraño para el orden de la evolución. Los criterios de eficiencia —en el lenguaje de Marx: criterios del trabajo abstracto— se refieren a la totalidad de todos los hechos y tienen una tendencia globalizante. Eso vale, aunque su referencia a la totalidad sea ella misma abstracta. Sólo la globalización de todas las decisiones transforma el orden por el desorden en un orden omnidestructor. Por lo menos, esta conclusión se sigue de una teoría de la evolución como la de Maturana. Ver Maturana, Humberto R.-Varela, Francisco J.: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

de la acción humana intencional. Por eso, para Marx, no se trata de ninguna manera de leyes naturales.

En la discusión actual, esta concepción de un orden que tiene en sí mismo la tendencia hacia el desorden, o sea, a la autodestrucción, se discute más bien en las ciencias naturales. En este campo se ha llegado a discutir el orden como un producto del desorden. Sin embargo, este orden es visto como un orden tendiente a la autodestrucción. Se trata de una tendencia que se expresa por una creciente entropía. El orden que se impone hace crecer la entropía, siendo la tendencia una referencia a un orden que ya no admite ningún movimiento, y en consecuencia ninguna vida. Se puede muy bien expresar la teoría marxiana del orden autorregulado en estos términos: el orden autorregulado del mercado es un orden entrópico que, como tendencia, se autoelimina. La teoría de las ciencias naturales que elabora la segunda ley termodinámica surge en el mismo momento del tiempo histórico (en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX) en el que Marx elabora su teoría de la tendencia entrópica del orden autorregulado del mercado capitalista. El orden basado en fuerzas compulsivas de los hechos es conocido como un principio autodestructor.

En el contexto de este análisis de los efectos no-intencionales se puede entender lo que con posterioridad a Marx se llegó a llamar el "determinismo histórico". No se trata de ningún modo de leyes históricas a la manera como son formuladas en las ciencias naturales clásicas. Se trata de las leyes que se imponen a espaldas de los productores y que empujan la historia. Son tendencias históricas compulsivas. Este determinismo histórico aparece antes de Marx en la economía política burguesa clásica, y entiende la historia como un proceso impulsado hacia la constitución de la sociedad burguesa. Sigue vigente hoy en el pensamiento burgués, cuando explica el colapso del socialismo histórico como una necesidad histórica: al no poder solucionar sus problemas de la producción en competitividad con el capitalismo, el socialismo histórico tenía por fuerza que colapsar. Marx ve estas mismas fuerzas actuando en el capitalismo. En cuanto el capitalismo es un orden producido por el desorden, es un orden entrópico: como tal, según Marx, este orden tiene por fuerza que ser cambiado, porque amenaza la propia existencia humana. Si la humanidad quiere asegurar su existencia, tiene que cambiar este orden. Por eso Marx entiende esta "ley" como un llamado a la acción humana. Sin embargo, en el sentido de lo que normalmente se entiende por "determinismo", esta teorización de fuerzas compulsivas en la propia historia no implica de ninguna forma un determinismo.

4. La crítica del orden por el desorden: la ética de la acción solidaria

El individuo burgués surge en nombre de una ética de la autonomía. Se trata de la ética del individuo autónomo —responsable de sí mismo—, que es propietario y se relaciona con otros como propietarios. Por eso el orgullo de

la sociedad burguesa, que se entiende como Mundo Libre. Cada uno se siente un individuo responsable de sí mismo, y se destina como individuo autónomo en esta responsabilidad. En el derecho burgués —pero igualmente en el imperativo categórico de Kant— está fijado este individuo autónomo. Por tanto, pertenece a la autoconciencia burguesa la convicción que considera a la sociedad burguesa como la etapa más alta del desarrollo moral de la humanidad. Todavía Habermas con su teoría de los estadios morales de la humanidad, la cual establece siguiendo las teorías de Kohlberg, expresa este imaginario.

La crítica marxiana de esta ética política se vincula con su crítica del orden burgués. Marx lleva a cabo esta crítica en el marco de su teoría del fetichismo. Según esta percepción, las leyes del orden burgués precisamente *no* son las leyes del código del derecho burgués, que se fijan en el individuo autónomo. De la acción de los individuos autónomos surgen de manera no-intencional las leyes que determinan el orden económico-social. Se trata de leyes que se imponen a espaldas de los actores, y que por consiguiente son "leyes compulsivas" (*Zwangsgesetze*). Para que el individuo burgués pueda afirmar su autonomía, tiene que subordinarse a estas leyes como fuerzas compulsivas. Para expresarlo por una paradoja: tiene que renunciar a su autonomía para poder sostenerla. Al conjunto de estas leyes, que se imponen a espaldas de los actores, Marx lo llama ley del valor:

Como estos productores sólo se enfrentan en cuanto poseedores de mercancías y cada cual procura vender su mercancía al precio más alto posible (y además, aparentemente, sólo se halla gobernado por su arbitrio en la regulación de la producción misma), resulta que la ley interna sólo se impone por medio de su competencia, de la presión mutua ejercida por los unos sobre los otros, lo que hace que se compensen recíprocamente las divergencias. La ley del valor sólo actúa aquí como ley interna, que los agentes individuales consideran como una ciega ley natural, y esta ley es, de este modo, lo que impone el equilibrio social de la producción en medio de sus fluctuaciones fortuitas ⁸.

Así, el individuo burgués no es simplemente un individuo autónomo, sino que en su autonomía está sometido a una ética heterónoma. Esta ética heterónoma del individuo autónomo está, por ende, en una contradicción constante con su autonomía.

Sin embargo, esta ética heterónoma del individuo autónomo obedece a leyes que son producidas por el individuo actuante (y productor) mismo. Pero se le enfrentan como leyes compulsivas a las cuales se tiene que someter para poder seguir siendo un individuo autónomo:

La libre concurrencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes immanentes de la producción capitalista ⁹.

Aparece una ética que contradice todas las reivindicaciones de autonomía de este individuo. Esta ética exige

⁸ Marx, *op. cit.*, III, págs. 812s.

⁹ *Ibid.*, I, pág. 212.

aceptar las consecuencias no-intencionales del orden económico-social surgido a partir de las relaciones mercantiles como leyes necesarias de la historia. Son las leyes metafísicas de la historia que constituyen a la sociedad burguesa, y que ésta enuncia. Como tales pronunciamientos, llegan a ser el contenido material de la ética. El desempleo, la marginación y la exclusión de la población, la pauperización, el subdesarrollo y la destrucción de la naturaleza, se erigen como leyes a las cuales nadie debe resistir o, por lo menos, únicamente se puede resistir en el marco del orden existente. Pero también la transformación de la competitividad (y en este sentido de la "eficiencia") en valor supremo de toda acción humana resulta de las leyes compulsivas de este orden. Así, en nombre de la autonomía del individuo este mismo individuo es sometido a una voluntad externa a él mismo, que a pesar de eso tampoco es la voluntad de algún otro. Es la voluntad del individuo autónomo mismo, que se enfrenta a él en forma de una voluntad extraña y que destruye su propia autonomía. El imperativo categórico de Kant no fundamenta la autodeterminación del sujeto, sino su determinación heterónoma. La iluminación, en cuyo nombre habla Kant, no es concluida por éste. Por eso, para Marx, su conclusión está todavía por hacerse.

Esta voluntad externa no es, por tanto, simplemente la voluntad de otros, sino que siempre tiene la característica de ser la voluntad propia que se enfrenta al individuo como voluntad externa. Las leyes no-intencionales producidas por el individuo se dirigen en contra de él.

Esto lleva a la ética política de Marx, que es una ética de la autodeterminación de la voluntad que se mueve en la tradición de Kant, a pesar de que a la vez la contradice. Se trata de la pregunta: ¿cómo es posible una determinación autónoma de la voluntad, si el individuo autónomo produce leyes no-intencionales que se imponen a sus espaldas y a las cuales se tiene que someter como a una autoridad heterónoma de la ética?

Por esta razón, Marx descubre como el problema de la libertad la autodeterminación frente a estas leyes:

...dentro de la producción capitalista la proporcionalidad de las distintas ramas de producción aparece como un proceso constante derivado de la desproporcionalidad, desde el momento en que la trabazón de la producción en su conjunto se impone aquí a los agentes de la producción como una ley ciega y no como una ley comprendida por su inteligencia asociada y, por tanto, dominada, que someta a su control común el proceso de producción¹⁰.

Para Marx se trata de disolver estas leyes en cuanto leyes ciegas, es decir en cuanto se enfrentan al individuo como voluntad externa. No obstante eso sólo es posible por medio de una acción solidaria. Lo que Marx dice, es: estas leyes tienen que dejar de imponerse como leyes ciegas, lo que únicamente es posible si son comprendidas por su "inteligencia asociada" y sometidas a su "control común".

Al buscar esta disolución de las leyes ciegas, Marx siempre tiene la conciencia de que ellas, que se imponen a espaldas de los actores, descansan sobre necesidades. La disolución de estas leyes, por consiguiente, no se puede

entender como una desaparición de estas necesidades que se expresan en ellas. Para Marx, la libertad es una relación libre con la necesidad para asegurar que la necesidad no aparezca como una voluntad externa y destructora.

Se puede mostrar esto mediante ejemplos. Si en la ex-RDA el ingreso per cápita es inferior al ingreso per cápita en la RFA, entonces hay una menor disponibilidad de bienes y se produce con una menor productividad del trabajo. Lo segundo se sigue analíticamente de lo primero, y es necesariamente así. Pero que esta necesidad se imponga en la forma de una voluntad ciega y externa, lleva a las catástrofes económicas y sociales que han ocurrido en los últimos cinco años y que no se siguen analíticamente de las necesidades, que están en su base, sino que son producidas por las relaciones económico-sociales (relaciones de producción) dentro de las cuales estas necesidades se expresan. De una menor productividad no se sigue con necesidad el colapso de toda la producción industrial, y de un ingreso per cápita menor no se sigue con necesidad que la gran mayoría se empobrezca y una minoría se enriquezca.

Ambas cosas más bien se siguen del hecho de que la necesidad aparece como una voluntad ciega y externa, esto es como una ley que se impone por las espaldas de los productores.

Se trata en efecto de leyes, no de simples tendencias (probabilidades) o pronósticos. Sin embargo, tampoco estamos aquí ante leyes naturales a las que no se puede cambiar. Cuando Hayek, en la entrevista citada, habla del "fracaso de sus [de Marx] predicciones, que refutan claramente su sistema de pensamiento"¹¹, no da cuenta de eso. Las leyes que se imponen por las espaldas de los actores, son producto de los actores, no obstante son leyes que se les imponen. En cuanto ellos se comportan como individuos autónomos, producen inevitablemente estas leyes. No las pueden evitar en el grado en que se comportan como individuos autónomos. Pero, pueden disolver estas leyes y relacionarse con las necesidades en libertad, si expresan su autonomía como sujetos libres y solidarios.

Una ley semejante, es decir de este tipo, es también la llamada ley de la pauperización de Marx. Ella no hace pronósticos, sino que demuestra una legalidad inevitable para el caso que el sistema logre impedir con éxito la acción solidaria con el resultado de que todos tengan que comportarse como individuos autónomos. Por eso esta ley no ha tenido la misma fuerza durante el período del capitalismo de reformas de determinados países, ni tampoco en los países del socialismo histórico, como sí la tiene hoy de nuevo bajo el dominio del mercado globalizado. Sin embargo no estamos aquí ante una suspensión de la ley. Al relacionarse con el mundo de las necesidades como individuos autónomos, se producen leyes que se imponen a espaldas de los actores. En cambio, relacionándose como sujetos autónomos que logran su autonomía por medio de la solidaridad, los actores pueden determinar en libertad de qué manera las necesidades puedan surgir. Aunque no se puede hacer desaparecer estas leyes que se imponen a espaldas de los actores (o fragmentarios o sociales), con la solidaridad aparece un marco de libertad que el individuo autónomo no puede siquiera vislumbrar.

¹⁰ *Ibid.*, III, pág. 254.

¹¹ Pizano, *op. cit.*, pág. 45.

Esto tiene consecuencias para el enfoque de la democracia. Ella puede ser, como hoy es el caso casi generalizado, un lugar de la determinación externa sin posibilidad de libertad. Pero también puede ser ámbito de la libertad, porque puede ser un lugar donde se puede disolver o contribuir a disolver las leyes que se imponen a la espalda de los productores, dando lugar a la libertad mediante la asunción libre de la necesidad.

En última instancia, esta libertad consiste en la capacidad de asumir la necesidad de una manera tal que sea garantizada la integración del ser humano como ser natural en el metabolismo de ser humano y Naturaleza articulada inextricablemente a él. Esto es, asimismo, lo que Engels denominó como la "última instancia" de toda vida social¹².

5. El orden apriorístico y los criterios universales de la acción

El problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo. El problema es exactamente al revés de lo que Hayek piensa. En efecto, Marx puede presentar una teoría realista del surgimiento del orden destructivo como resultado de la acción de individuos autónomos. Marx también analiza los caminos por los cuales surge este orden. Hayek, en cambio, no logra explicar por ningún lado el surgimiento de este orden. Nunca va más allá de la simple postulación de la existencia de un tal orden. En Max Weber se pueden encontrar mucho más elementos para explicar este orden que en Hayek. Sin embargo en cuanto Weber se acerca a una explicación de este orden, lo hace en términos que son mucho más similares a los términos correspondientes de Marx que a los que ofrece Hayek. Esto lleva a otro conocimiento. Un análisis realista del capitalismo es inevitablemente una crítica del capitalismo, aunque no llegue a los mismos resultados de Marx. Demuestra lo problemático del orden capitalista. Tal vez esto pueda explicar por qué Hayek, con su fijación dogmática en la sociedad capitalista, es incapaz de construir una teoría de su orden¹³.

Por eso, el problema de la teoría de Marx no está en sus análisis realistas del capitalismo, sino en su imaginación de una alternativa.

De hecho, el análisis marxiano del capitalismo es el único análisis realista del capitalismo como sistema que hoy existe. Esto probablemente es más visible hoy que antes. Su análisis no es determinista. Todas las otras teorías

del capitalismo son deterministas, sobre todo el análisis del capitalismo neoclásico y el neoliberal, a pesar de que ya Marx entra en discusiones con los antecesores de las teorizaciones deterministas del equilibrio del mercado de su tiempo.

En especial en las décadas pasadas, como ya señalamos, se ha dado en las ciencias empíricas una crítica radical de las teorías deterministas en esas ciencias, movimiento que partió sobre todo de la física. En la física, el determinismo es paradigmáticamente presentado por el demonio de Laplace, que tiene como condición la determinación de todos los fenómenos particulares, si son vistos por un ser omnisciente. Con el mismo significado, Einstein decía: "Dios no juega a los dados". Por eso, se suponía un orden determinado "en principio". Este determinismo de la física fue trasladado a las ciencias económicas por Walras/Pareto, con el resultado de que a más tardar desde la teoría económica neoclásica se concebía el equilibrio del mercado como un equilibrio determinista. Podemos hablar en cuanto a este determinismo de un determinismo sistémico, para distinguirlo del determinismo histórico propiamente dicho.

El determinismo sistémico del sistema de precios descansa sobre la idea de que el precio es una señal, un medio que transmite información. No obstante el precio no transmite ninguna información, la información consiste en comunicar que el precio es tal. El precio no informa, sino que amenaza (o promete). Cuando voy por un camino y se me enfrenta un perro bravo, no puedo pasar. Pero el perro no es una señal, sino una amenaza. Si hubiera un letrero con la inscripción: "¡Cuidado con el perro!", este letrero sería una señal. Señalaría una amenaza potencial. Así es con los precios. Si el precio sube y no puedo comprar, el precio es como el perro bravo: me impide un camino. No es una señal del impedimento del camino, es el mismo impedimento. Para superarlo, hay que hacer, como dice Marx, un "salto mortal". A la fuerza tengo que buscar un desvío. La amenaza es de muerte y tengo que buscar salida. Si no la encuentro, estoy perdido. Sin embargo el precio no me dice por donde encontrar el desvío ni habla de las razones del impedimento. Por eso, el precio es algo real y no el aviso de algo real. La realidad está sintetizada en el precio.

Pero mediante el precio la realidad también es invertida. Si el presidente de EE. UU. se enferma, cae la Bolsa de Nueva York. La enfermedad es una señal que indica la probabilidad de la caída de la Bolsa. El mundo real se transforma en un mundo de señales que indican algo sobre lo que es lo único real, que son los precios. Esta inversión es el centro de la teoría del fetichismo de Marx.

Marx niega que el precio sea una señal. Todavía Max Weber tampoco lo ve como señal, sino como "precio de lucha" (*Kampfpreis*). Es la concepción apriorística y determinista del sistema de precios la que tiene que interpretar el precio como una señal. Sólo que con eso pierde la capacidad de explicar el orden mismo de la sociedad capitalista.

Desde los años treinta en adelante —en especial a partir de Morgenstern— empezó la crítica de esta teoría determinista-sistémica en las ciencias económicas. No obstante esta crítica ha tenido muy escasos efectos. La crítica ideológica ha sido más fuerte que la lógica, con el resultado de que la crítica de este determinismo quedó más bien limitada a las ciencias naturales.

¹² Carta de Engels a J. Bloch (21-22. IX. 1890): "Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo".

¹³ El mismo Marx destaca eso: "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautelosos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (Marx, *op. cit.*, III, pág. 768).

En cambio, el análisis del capitalismo que hace Marx no puede proceder de una manera determinista, porque explica el orden por reacciones al desorden y el equilibrio por reacciones a desequilibrios. Con eso desarrolla una conceptualización del orden análoga a la que aparece desde los años cincuenta-sesenta en la física actual, y que con frecuencia es denominada como 'teoría del caos'. Las reformulaciones de esta física coinciden muchas veces hasta en las palabras usadas con las formulaciones que Marx —y también Engels— usan en su teoría del orden capitalista ¹⁴.

Hay dos elementos de esta teoría marxiana que son decisivos:

1) La explicación del orden por la reacción al desorden. Hemos comentado este punto.

2) La explicación de los precios como un resultado de la anarquía del mercado. Anarquía es la palabra que Marx usa para designar un "caos" (en la física actual se habla más bien de "turbulencias"). Las turbulencias no se pueden explicar de una manera determinista. Pero se puede describir marcos de variabilidad de turbulencias. Sobre este hecho descansa la teoría marxiana de los precios. Ella no pretende poder explicar precios específicos, como lo sostiene la teoría neoclásica. En vez de eso describe al mercado como una turbulencia, en relación con la cual se puede designar marcos de variabilidad. Marx analiza marcos de variabilidad de este tipo en relación al salario como precio de la fuerza de trabajo (el salario sólo puede variar entre algún mínimo de existencia y una cantidad con la cual la suma de los salarios es igual al producto social), al interés (la tasa de interés a largo plazo no puede ser mayor que la tasa de crecimiento de la productividad del trabajo), la ganancia (la ganancia es parte de la plusvalía, por tanto, no puede ser

mayor que la misma plusvalía), etc. En todos los casos, los movimientos del mercado son interpretados como turbulencias en relación con las cuales se puede apenas determinar marcos de variabilidad sin que haya ninguna posibilidad de explicar movimientos específicos de los precios de una manera determinista. Marx desarrolla de esta forma una tradición de explicación, cuyos antecedentes se pueden encontrar en David Ricardo y hasta en Adam Smith ¹⁵.

La teoría del valor-trabajo es el fundamento de estos análisis y resulta, por consiguiente, imprescindible si uno quiere desarrollar en general tales marcos de variabilidad. Sin embargo, desde el punto de vista de una teoría determinista del equilibrio del mercado, como la desarrolla la teoría neoclásica, parece no tener ninguna fuerza explicativa.

Estas referencias pueden explicar por qué las ciencias económicas con su fijación en la sociedad burguesa no han tomado mucho en cuenta la crítica de los sistemas deterministas. Una de las pocas excepciones es precisamente Hayek, que hace el intento de salvar el pensamiento económico burgués de estas críticas sin abandonar su fijación con la sociedad burguesa.

Pero Hayek promueve una salida que es nada más que el viejo dogmatismo liberal, sólo que esta vez sin argumentos siquiera. Sustituye la argumentación determinista de la teoría neoclásica con su tendencia al equilibrio de mercados por una simple postulación dogmática de ese mismo equilibrio:

La respuesta al problema, que a veces se llama metafóricamente el problema de la "razón colectiva", me parece consistir en la demostración de que las acciones espontáneas de individuos bajo condiciones que podemos describir, llevan a una distribución de los medios tal como si hubieran sido realizadas según un plan único, a pesar de que nadie las ha planificado ¹⁶.

¹⁴ Ver para eso Gleick, James: *Chaos-Making a New Science*. New York, Viking, 1987. Cito aquí según la edición alemana: Gleick, James: *Chaos-die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik* (Caos-el orden del universo. Adelantos hacia campos límites de la física moderna). München, Knauer, 1990.

Gleick refiere la historia de esta teoría de la siguiente manera: "...muchas veces científicos en Occidente descubrieron con el esfuerzo de toda su mente conocimientos que ya eran conocidos en la literatura soviética. El surgimiento de la teoría del caos en Estados Unidos y en Europa inspiraba un número impresionante de investigaciones en la Unión Soviética; por el otro lado, provocó mucha sorpresa el hecho de que muchos aspectos de la nueva ciencia no fueron sentidos como muy nuevos en Moscú. Matemáticos y físicos soviéticos ya disponían de una investigación importante sobre el caos, que se remontaba atrás hasta los estudios de N. Kolmogorov en los años cincuenta", pág. 113.

En la Unión Soviética "juntaron Sinai y otros rápidamente un equipo de alta calidad de físicos, que tenía su centro en Gorki. En los últimos años algunos especialistas del caos dieron una gran importancia a viajes regulares a la Unión Soviética, para estar al corriente...", pág. 115. (Eso se refiere por ejemplo a Feigenbaum y Cvitanović. Ver nota 23, pág. 123). Posiblemente, la teoría marxiana del orden ha vuelto de una forma sumamente curiosa. Ella posiblemente es demasiado crítica como para ser aceptada en las ciencias económicas y sociales —eso vale tanto para la Unión Soviética como para EE. UU.—, y por consiguiente vuelve en la física, que es un terreno en apariencia poco relevante para las posiciones ideológicas dominantes. El hecho de que haya partido de la Unión Soviética podría significar que ella tiene un origen muy directo en el análisis marxiano del capitalismo, que con seguridad es conocido por los investigadores soviéticos, a diferencia de los investigadores de EE. UU., sean ellos o no marxistas.

¹⁵ En relación a la teoría del caos, dice Gleick: "Resultaron algunos esquemas fundamentales, pero atravesados por distorsiones: un desorden ordenado", pág. 27.

"Notaba una estructura geométrica subyacente -un orden, que se camuflaba como casualidad—", pág. 3; "un sistema que muestra a la vez caos y estabilidad", pág. 349. "El sistema es determinista, pero no se puede pronosticar lo que hará como lo próximo", idem; "dominaba la casualidad con su orden propio", idem.

"Desorden ordenado", pág. 370; "caos determinista", pág. 377; "estructuras del caos", pág. 414; "en el centro del caos aquella regularidad geométrica sorprendente", pág. 421; "que tales inestabilidades obedecen a las leyes universales del caos", pág. 432.

Todas éstas son fórmulas que corresponden en alto grado a las expresiones que usan Marx y Engels en sus análisis del capitalismo.

También lo siguiente pertenece a esta historia: "Stephen Smale, uno de los fundadores de la teoría del caos en el Occidente, asistió en 1966 al Congreso Internacional de Matemáticos en Moscú, donde aceptó la 'medalla Fields', el máximo premio de su especialidad", pág. 71. "Después de su vuelta a California, la Fundación Internacional de las Ciencias le retiró su beca de investigación.", idem (Gleick, James: *op. cit.*).

Pero sobre todo Prigogine continúa con la idea de Marx de que un orden nacido del desorden es un orden entrópico, y por ende tiende a la autodisolución. Ver Prigogine, Ilya-Stengers, Isabelle: *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983; Prigogine, Ilya: *From Being to Becoming. Time and Complexity in Physical Sciences*. San Francisco, W. H. Freeman.

¹⁶ Hayek, Friedrich A.: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. Zürich, 1952, págs. 75s.

Esta filosofía del “como sí” no puede engañar sobre el hecho de que no hay ningún argumento, sino un simple cambio que no se escapa del problema del determinismo sistémico. También el “plan único” al cual Hayek hace referencia, es una construcción determinista en este mismo sentido. Para la tesis de Hayek, según la cual el sistema de precios produce un orden “como sí” se siguiera a un plan único, no presenta ningún argumento. Además indica una dificultad muy importante: Hayek describe el óptimo económico no por alguna “competencia perfecta”, sino por un “plan único”. Sin embargo, todo eso comprueba que Hayek sigue creyendo que el mercado, aunque no sea explicable en términos deterministas, produce un orden determinista apriorístico. Eso también explica por qué Hayek interpreta los precios como señales y el sistema de precios como un sistema de información. Sin eso no podría sostener la tesis según la cual el mercado realiza un equilibrio determinista (“plan único”) sin ser explicable en términos deterministas.

El punto central, que desde luego Hayek evita discutir, es la explicación del orden de la sociedad burguesa por reacción en contra de desórdenes. Una explicación tal excluye cualquier posibilidad de sostener una tendencia al equilibrio de los mercados por medio de algún automatismo de mercados. Lo excluye también en la forma suavizada que le da Hayek. Este sueño utópico del pensamiento burgués no es más que una ilusión trascendental. Tales ilusiones trascendentales hacen un equilibrio apriorístico, y de esta manera hacen imposible un análisis del orden real dado por explicar.

No obstante, con esto no está todavía al descubierto el problema del análisis de Marx. Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza —socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social— designa también un orden determinista. Pero a este respecto, la lógica de Marx es más bien la contraria a la que expresa el espejo del liberalismo. En su visión, un orden apriorístico y determinista debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes. La visión esquematizada de Marx es la siguiente: si el capitalismo no es capaz de asegurar un orden determinista, entonces el socialismo debe serlo. De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central —Engels sí la concibe, en particular después de la muerte de Marx—, elabora la ilusión trascendental correspondiente:

Pero esta tendencia constante de las diversas esferas de producción a mantenerse en *equilibrio* sólo se manifiesta como reacción contra el *desequilibrio* constante. La norma que en el régimen de división del trabajo dentro del taller se sigue *a priori*, como un plan preestablecido, en la división del trabajo dentro de la sociedad sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al

capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías¹⁷.

De esta imagen de una división social del trabajo coordinada *a priori* se deriva la idea del socialismo como un orden apriorístico y determinista, aunque el mismo Marx no haga esta derivación. Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de “idea regulativa”, se transforma en una ilusión trascendental. El fracaso en la realización de esta imagen vuelve a poner en el primer plano la reacción liberal, que de nuevo es lo contrario de la imagen socialista (en cuanto asume como libertad la sujeción a leyes que determinan “por la espalda”) y que sostiene inversamente: si el socialismo no ha podido realizar un orden determinista, el capitalismo sí lo puede. Sin embargo toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira más allá de lo que es la *conditio humana*. No obstante, en este momento el mundo capitalista ha recuperado con fuerza inaudita la pretensión de un orden determinista *a priori* y busca imponérselo con todos los medios disponibles de la propaganda. Hoy tenemos que desarrollar una posición frente a esta aspiración.

Pero, necesitamos alternativas, y para poder tenerlas se requiere poder pensarlas. Con seguridad no es suficiente pensarlas, aunque igualmente es seguro que no puede haber ni una práctica ni una praxis de alternativa, si no se propone uno pensarlas.

Hoy cualquier alternativa descansa sobre la tesis fundamental de que no hay y no puede haber un orden determinista *a priori*. Por eso tampoco el funcionamiento del orden capitalista expresa un orden apriorista, por más que todo su aparato de propaganda sostenga que lo sea. De esta pretensión deriva su actual política de la globalización del mercado mundial por las fuerzas libres de ese mismo mercado.

El socialismo histórico, teórico y práctico, quería y quiso construir un mundo otro, que fuera libre de las leyes compulsivas que se imponen por la espalda de los actores. Engels llamó a eso el “salto del reino de la necesidad al reino de la libertad”. El capitalismo, en cambio, sostiene *ser* este mundo otro. Por eso sus formulaciones del “final de la historia” y de leyes metafísicas de la historia, que es común a las prácticas de ambos. Sin embargo, precisamente por eso el problema de las alternativas surge hoy como el problema de cambiar el mundo sin pretender crear algún “mundo otro”, mundo (orden) que siempre vuelve a ser alguna pretensión de un orden determinista *a priori*. El socialismo histórico buscaba este “mundo otro” más allá de todas las relaciones mercantiles, el capitalismo en cambio lo busca en el mercado total.

Se trata ahora de una libertad tal en relación con las prácticas mercantiles, que posibilite que todos y cada uno tengan lugar en la sociedad. Por lo menos así lo expresaron los zapatistas en México, y en estos términos está repercutiendo en América Latina. No se trata de una libertad *a priori* de las leyes que se imponen por las espaldas de los

¹⁷ Marx, *op. cit.*, I, págs. 290s.

actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos —en el grado que sea posible— por medio de la acción asociativa o solidaria. La libertad *a priori* de estas leyes, el socialismo la expresó mediante su imaginación de una abolición de las relaciones mercantiles. Pero la libertad de la cual se puede tratar realísimamente, es la libertad de ordenar las relaciones mercantiles, y por tanto el mercado, de una manera tal que el ser humano y la Naturaleza, en cierta forma externa a él, puedan vivir con ellas. Sólo que para lograr eso no se debe caer en en la ilusión del mercado “total”, sino que las prácticas mercantiles y el mercado deben ser reintegrados en la vida humana. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta exigencia, que posteriormente no volvió a usar: comunismo es la producción de las mismas relaciones sociales de producción.

Si falla una política tal, el capitalismo retorna con su violencia destructiva del ser humano y de la Naturaleza. El capitalismo es la sociedad que surge y va a surgir siempre y cuando la sociedad asegura su orden por simples reacciones al desorden, y que celebra este sometimiento a leyes compulsivas (*Sachzwänge*) como libertad. Para el capitalismo, la renuncia a la libertad es la libertad. No obstante todos los órdenes pensables que no se someten de manera ciega a tales leyes, tienen que ser órdenes conscientemente sentidos, concebidos y realizados. Únicamente órdenes de este tipo pueden asegurar al sujeto su autonomía fundamentada en una ética no externa o heterónoma. Esta ética es necesariamente una ética de solidaridad, es decir socialmente sentida, y sólo con ella es posible un sujeto autónomo. Esta ética implica siempre la disposición para cambiar las relaciones sociales de producción en el grado en el cual esta transformación resulta necesaria para que puedan haber todos. Por esta razón no puede haber relaciones de producción determinadas *a priori*, porque siempre aquellas relaciones de producción son las que se desea y busca adecuadas para permitir que todos quepan. El sujeto autónomo de esta ética no es un individuo autónomo, sino un sujeto solidario que alcanza su autonomía en la solidaridad frente a las leyes que se imponen por las espaldas a los actores.

Resulta así un circuito. El individuo, como individuo autónomo, produce leyes que se imponen a sus espaldas y que lo determinan externamente. Frente a estas leyes compulsivas sólo puede conservar su autonomía disolviendo estas leyes compulsivas como sujeto solidario. Pero se trata de un circuito, no de polos contradictorios que se puedan o se deban destruir uno al otro. Se trata del mismo sujeto que, por un lado, es individuo y, por el otro, sujeto solidario. Esta relación hay que comprenderla como una tensión necesaria e inevitable que es necesario mediar, y no como una polaridad maniquea que pueda ser decidida en favor o en contra de uno de sus polos. La relación debe ser comprendida como articulación y complementariedad, no como destrucción de uno por el otro. En cambio, el pensamiento en términos de órdenes deterministas *a priori* lleva a esta maniqueísmo, y por consiguiente a la destrucción mutua.

6. Solidaridad, necesidad y utilidad

Quiero sacar algunas conclusiones del argumento anterior:

1) La solidaridad es necesaria, pero ella no es inevitable. Es necesario enfrentarse a las fuerzas compulsivas de los hechos para disolverlas. Estas fuerzas son inevitables, pero someterse a ellas es destructor y, en última instancia, autodestructor. Se puede enfrentar este proceso de destrucción solamente disolviendo las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo eso únicamente es posible por una acción solidaria.

Por eso, la solidaridad es necesaria. Pero no es inevitable. Se puede afirmar este proceso de destrucción y sostenerlo, aunque implique el suicidio colectivo. La necesidad de evitar este proceso de destrucción resulta de una necesidad afirmada en la libertad. El sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos, en cambio, implica la pérdida de libertad junto con la afirmación de un proceso de autodestrucción colectiva.

Lo que transforma la solidaridad en algo necesario, que no por eso es inevitable, es la posibilidad del suicidio, sea individual o colectivo. En este sentido de “necesidad” se podría decir asimismo: es necesario no cometer el suicidio. No obstante el suicidio no es inevitable. Por eso la necesidad de la solidaridad no resulta de ninguna ley de causalidad. También es necesario alimentarse, pero no es inevitable. Toda satisfacción de necesidades es necesaria, pero no es inevitable. Se puede cometer suicidio al no satisfacerlas. Sin embargo también se puede cometer el asesinato y generar violencia y destrucción, al no asegurar la posibilidad de su satisfacción. En esta posibilidad descansa la posibilidad de la explotación y de la exclusión.

Por eso la solidaridad responde al deber de una necesidad. Hay que hacer lo que es necesario.

No se puede hablar sobre la necesidad de la solidaridad sin hablar sobre la dimensión del suicidio. No obstante, hablar del suicidio implica hablar del asesinato. La posibilidad del suicidio es la misma que la posibilidad del asesinato. Y el sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos implica a ambos a la vez.

2) Por ser necesaria, la solidaridad es útil. No es un valor “idealista” con validez “de por sí”. Sin embargo se trata de algo útil, que se encuentra en una tensión con cualquier cálculo de utilidad. No se trata tampoco de un cálculo de utilidad “a largo plazo” o de un cálculo de utilidad “iluminado”. El cálculo de utilidad es el cálculo del individuo autónomo. Produce precisamente aquellas fuerzas compulsivas de los hechos que desencadenan el proceso colectivo de autodestrucción, al cual se enfrenta la acción solidaria.

Pero disolver este proceso destructor es útil. Ello presupone una acción que se extrae del cálculo de utilidad, para pasar más allá de él y entrar muchas veces en contradicción con él. El cálculo de utilidad lleva a la deforestación de la Amazonia. No obstante es útil no defostrarla. Es útil no destruirla, pero se trata de una utilidad que no es calculable por el hecho de que el mismo cálculo

de utilidad lleva a su destrucción. Si se intenta reducir toda utilidad al cálculo de utilidad, se socava a la sociedad entera.

Esta utilidad es paradójica. Su carácter ya aparece en el mensaje cristiano:

Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierde la vida por causa mía, la encontrará (Mat. 16, 25).

La primera parte del texto citado es decisiva, porque resalta el cálculo de utilidad del individuo autónomo. Quien quiere salvar su vida, es decir, quien se somete al cálculo de utilidad y por ende a las fuerzas compulsivas de los hechos, la perderá. Sólo así es comprensible la conclusión paradójica: "quien pierde la vida por causa mía, la encontrará". Aquí no se llama a la muerte (ni a la muerte del martirio), sino se llama a perder aquella vida que se pierde al querer salvar la vida. Eso puede, como ocurre en el caso de Jesús, significar la muerte. Pero una muerte diversa que la que se deriva del cálculo de utilidad, que no es ninguna meta, sino el fracaso. Lo mismo aparece de la manera siguiente: "¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde la vida?" (Mat. 16, 26). Se trata de la vida que se salva, cuando se la pierde.

Estimo que Jesús no está calculando aquí sobre alguna vida en el más allá, sino que quiere recuperar precisamente la de hoy, aquí. Sin embargo, este "más acá" no es de este mundo, en cuanto él se constituye por el cálculo de la utilidad. Estos textos pueden ser sesgados o pervertidos si se los reduce a otra forma de cálculo, esto es a un cálculo de vida verdadera en el más allá, para la cual se sacrifica el más acá. Muchas veces fue utilizado de esta forma, por ejemplo, para justificar la muerte del soldado en la guerra. No obstante, el texto habla en favor de quien no mata y no muere en ninguna guerra. En la tradición cristiana eclesial, empero, ha podido ser transformado en un cálculo de utilidad a la luz de la vida eterna. Aquí reza: quien muere para Cristo, tendrá su vida eterna después de la muerte. Por eso, esta misma referencia puede estar en el centro de la teología de las Cruzadas, como la desarrolló Bernardo de Claraval. Algo, que se refiere a lo presente, es transformado en una substanciación calculable del alma.

En cambio, los textos citados se refieren a una utilidad consistente en el no-sometimiento al cálculo de utilidad. Sólo que nuestras lenguas occidentales han sido tan empobrecidas, que ya no podemos expresar estas diferencias de forma clara. La palabra "utilidad" constantemente nos burla. Pero en lo que nos ocupa, en última instancia se debe insistir: una ética que no es útil, es inútil. Sin embargo aquí los términos hacen referencia a la paradoja enunciada por Jesús.

En cuanto a este problema, existen otras discusiones. Una es de Lévinas:

¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico, *kamokha*, del principio del verso, se puede leer todo también de

otra manera: 'Ama a tu prójimo, esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo, tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres' ¹⁸.

Esta traducción de Lévinas interpreta muy bien las palabras de Jesús citadas con anterioridad. La vida, que se pierde si se quiere ganarla, es aquella vida, que niega aquél: "tú mismo eres él". Nuestro idioma evidentemente no puede expresar eso. No obstante, se encuentra en Hildegard de Bingen, en la mística de la Edad Media europea, dos referencias a la utilidad que pueden mostrar el problema, porque los conceptos de utilidad empleados se contradicen:

Toda la Creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* del ser humano. Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, Dios inspira a las criaturas para castigarlo... ¹⁹.

Sin embargo, según Hildegard, la dureza del corazón dice sobre sí misma:

Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Esto no lo haré jamás. No voy a a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser *útil* a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su Creación y por el Universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza. ¡Yo solamente sé de mi propia existencia! ²⁰.

Hildegard hace contestar a la misericordia: "¡Oh, ser hecho piedra...!".

En el primer caso, todo está para la utilidad del ser humano; en el segundo, se trata de la dureza del corazón que ve todo bajo el punto de vista de lo que "puede ser útil para mí". La palabra "utilidad" visiblemente expresa mediante un solo término dos cosas que se contradicen entre sí. La primera remite a lo útil, la segunda al cálculo de utilidad. No logramos internalizar bien la distinción en el uso de nuestra lengua y todas estas formulaciones se muestran ambivalentes. Podemos decir: ¿por qué nos vamos a preocupar de algún país del Cuarto Mundo, si su ruina no tiene ninguna consecuencia calculable para nosotros?

Por eso, no se trata de un egoísmo iluminado, que amplía simplemente el cálculo de utilidad a montos de utilidad sólo indirectamente perceptibles. Pese a eso, una utilidad es siempre la utilidad para un sujeto. Al cálculo de utilidad se opone una 'utilidad' que es beneficio/bienestar de y para todos y que implica a la Naturaleza misma. Lo que es útil para todos, también lo es para mí, porque yo soy todos. En los dos casos, en el cálculo de utilidad y en el caso de la utilidad beneficio/bienestar, que es útil para todos, y para todo, se trata del sujeto y de cada uno de los sujetos. No se trata de decir que el cálculo de utilidad representa mi utilidad (la utilidad para mí), a la cual se opondría una

¹⁸ *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, pág. 144.

¹⁹ Según Riedel, Ingrid: *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1994, pág. 133.

²⁰ Según Sölle, Dorothee: *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Wuppertal, Hammer Verlag, 1989, pág. 12.

utilidad para otros en el sentido de lo siguiente: "No pienso únicamente en mí, sino también en los otros". La utilidad (beneficio/bienestar) para los otros tiene que ver conmigo (bienestar/beneficio), porque se trata de una utilidad de todos, siendo yo parte de eso.

Si no se sigue este camino, se llega a la conclusión: yo me pierdo, si tomo en cuenta al otro. (A este resultado llega Drewermann al no poder pensar más allá del sujeto egocéntrico). Pero, también, cuando Bonhoeffer escribe que Jesús es el "ser humano para los otros", el malentendido es fácil. Porque en realidad, Jesús, como "ser humano para los otros", se realiza a sí mismo cuando se realiza en el otro. Por eso la utilidad para todos es tanto una utilidad para mí como para los otros. No puedo realizarme a mí mismo, sin realizarme a mí —quien estoy en el otro— en el otro. Me pierdo a mí mismo, si no estoy para el otro, porque estoy en el otro como estoy en mí mismo. No obstante, se trata de una utilidad a la cual ningún cálculo de utilidad tiene acceso, y este beneficio/bienestar es destruido si se intenta armonizar mediante un esquema predeterminado el cálculo de utilidad y la utilidad para todos. En este sentido habría que entender la traducción de Lévinas: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él". La ética consiste en vivir desde este círculo o, quizás, espiral (turbulencia), dándole al cálculo de utilidad una posición subsidiaria.

3) Esto nos lleva de vuelta al problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, entonces la utilidad calculada tendría que coincidir con el beneficio/bienestar para todos. Esto es probablemente cierto. Bajo esta perspectiva —trascendental— la acción solidaria y la acción egocéntrica llegan exactamente al mismo resultado. Sin embargo, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se puede estar tentado de concluir lo siguiente: cuanto mejor cada quien calcula su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental como aproximación asintótica. Creo que esta ilusión trascendental es el corazón de la modernidad. Pero salta por encima de la *conditio humana*, que es un límite cualitativo que no puede ser puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación del interés propio y el interés general que hace Adam Smith, y que llama la "mano invisible". No obstante, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace lo mismo mediante la práctica del plan.

Sin embargo, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer esta imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*).

Hoy no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero la solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen los valores que únicamente pueden ser realizados por una acción solidaria, y que por tanto implican la solidaridad. Sólo en el marco de una acción solidaria se puede respetar al otro y a la Naturaleza 'externa' al ser humano. Estos valores sobrepasan al cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea

irrestringidamente sometida a él. No obstante, en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles (beneficio/bienestar), aunque no son accesibles a un cálculo de utilidad sino apenas a la acción solidaria. Creo que esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Pero eso lleva a la conclusión de que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (utilidad para todos incluye a la propia Naturaleza) no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos, según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual mis intereses calculados se imponen a mí. No obstante, en el mismo acto descubro (puedo descubrir) que mis intereses calculados se toman en contra de mí mismo. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo. Esta división entre intereses calculados y los intereses de todos, lleva a la conciencia de que yo no puedo ser sólo este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división y una tensión que constantemente tiene que ser disuelta. Enfrentada, resuelta.

Esto implica una discusión con concepciones determinadas del antropocentrismo. Si antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en el centro, esta última determinación tiene que ser entendida en la perspectiva que señalamos. El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro, y que por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la Naturaleza exterior al ser humano: "ama al mundo (Naturaleza); tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición subsidiaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida tal como está en el punto de partida la actitud hacia el beneficio/bienestar de todos. Desde este punto de vista, el segundo relato de la creación, el relato javista, sería el decisivo y no el relato de la creación en siete días, que es el relato del *Deus-faber*. Sin embargo, también el relato del javista tiene un problema profundo, que consiste en la creación de Eva de la costilla de Adán. La situación original tendría que ser una relación compleja y plural, no una existencia de un ser solitario que, posteriormente, se aburre.

Nuestra sociedad de hoy, en cambio, transforma el cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial; lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño es juzgado como un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, distorsionado por el aprendizaje posterior de la solidaridad. En realidad, el niño aprende la distinción de lo útil entre el

cálculo de utilidad y la utilidad solidaria de todos, mientras parte de la unidad y conflictividad de ambos.

De esta manera, sigue en pie la paradoja de la palabra de Jesús: hay una vida que se gana, al perder la vida, y hay una vida que se pierde al ganar la vida. No obstante, se trata de un proceso que se lleva a cabo en el interior de la vida concreta misma, aunque implica la resurrección (pero no como cálculo de un premio). La resurrección no puede ser un premio en otra vida por una acción calculada en ésta, sino la plenitud de lo que se ha realizado en esta vida. Se cuenta que Hegel preguntó una vez en una conversación:

¿Cree usted que va a llegar al cielo como premio por no haber asesinado a sus padres, no haber asaltado un banco y no haber defraudado a su vecino?

El cielo como Tierra Nueva o como la plenitud de lo que se ha realizado en esta tierra de forma precaria o hasta en lo que se ha fracasado, tiene sentido. Creer en eso no implica de ninguna manera, como contraparte, un infierno como plenitud de toda la maldad que ha sido efectuada en esta tierra. La resurrección expresa precisamente estos sentidos. En esta dimensión, la eternidad es la plenitud de lo presente y no un tiempo infinitamente largo. Es casi como

en la canción brasileña: el amor es eterno, todo el tiempo que dura. De este modo, la eternidad atraviesa el tiempo y no se expresa en su duración cuantitativa.

Así, se puede expresar la paradoja de la palabra de Jesús de la manera siguiente: quien quiere realizarse a sí mismo, se pierde; quien se pierde a sí mismo, se autorrealiza. Pero esto es una paradoja únicamente si se sostiene la traducción del mandamiento del amor al prójimo que da Lévinas. Sin embargo, si se lo dice a partir del individuo autónomo, resulta ser una barbaridad ²¹.

²¹ La dificultad consiste en el hecho de que nuestras lenguas occidentales no pueden expresar esta problemática y que hay que redescubrir inclusive el lenguaje correspondiente. Nuestra cultura, al reducir al ser humano al cálculo de utilidad, redujo también el idioma. Según Carlos Lenkersdorff, los idiomas maya tienen una forma gramatical que expresa esta utilidad que va más allá de cualquier cálculo de utilidad, por lo que se llama *ergativo* (Lenkersdorff, Carlos: *Sujeto Objeto. Aporte a la sociolingüística: el español y el tojolabal*. México D. F., 1987). Pablo Richard me llama la atención en este contexto sobre la posibilidad del idioma hebreo de expresar algo parecido por medio del "paralelismo sinonímico", que puede expresar identidades. La traducción del mandamiento del amor al prójimo de parte de Lévinas se basa en este paralelismo. Las dos sentencias (a) ama a tu prójimo y (b) como a ti mismo, presentan un paralelismo sinonímico que sostiene el carácter de sinónimos de las dos palabras: "yo" y "prójimo".

SEMINARIO DE INVESTIGADORES INVITADOS 1997

El DEI ofrece un espacio de encuentro y discusión a todos los investigadores, con y sin experiencia académica, que se interesan en realizar análisis crítico de la realidad latinoamericana y caribeña y en intentar pensar prácticas alternativas.

El Seminario se realizará en los meses de agosto y noviembre de 1997, en las instalaciones del DEI, San José de Costa Rica.

El DEI ofrece a los participantes beca completa durante su estadía en Costa Rica y pasajes hasta por un total de US\$1,200 (dólares).

Son expositores durante el Seminario:

Elsa Tamez, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard y Helio Gallardo.

Las solicitudes de beca pueden realizarse entre los meses de enero a octubre. La información más detallada sobre el Seminario debe solicitarse a la Secretaria Ejecutiva del Programa:

Sra. Marú Salas
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 389-2070
Sabanilla, San José-Costa Rica.