

Mitificación y sacralización de las relaciones sociales: la espiritualidad del mercado y el mito del poder

Franz J. Hinkelammert
Henry Mora Jiménez

I Razón instrumental y espacio mítico (causalidad y contingencia): la modernidad y sus mitos.

La modernidad pretende definirse en contra del mito. El mito parece ser el pasado atávico de la humanidad, y la razón moderna se presenta como aquella que sustituye a los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y rebasa lo mítico y lo mágico. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación se presentan como los medios que permiten esta superación de los mitos y de la magia a través del desarrollo del conocimiento, el control de la naturaleza y la “economía de mercado”. Se erige la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y de la magia.

Sin embargo, la modernidad anida enteramente en mitos, tanto como cualquier sociedad anterior; pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. También produce una nueva magización del mundo. Por eso, la pregunta no es, si en efecto la sociedad moderna es una sociedad sin mitos, frente a las otras sociedades que sí piensan en términos míticos. La pregunta es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy –aunque ya hay evidencia contundente de su quiebre– es el *mito del progreso*. Surge con la modernidad y le otorga a ésta su alma mítica. El progreso es pretendidamente infinito, y no hay sueños humanos cuya realización no prometa¹. Y si hay efectos no deseados (“daños colaterales”), el progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina. Es el conjunto de las ciencias empíricas, el laboratorio, la tecnología y el mercado; que constituyen una religión intramundana que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito.

En su proceso de desarrollo, la modernidad produce una nueva magización del mundo, analizada por primera vez en la teoría del fetichismo de Marx. La mercancía ostenta un alma mágica y es ofrecida como la realización de la perfección, que el progreso promete alcanzar. La propaganda Hyundai lo hace explícito: “Lo perfecto es posible”. Se ofrece lo perfecto, aunque al usarlo se descubre que la promesa de la perfección no se cumple.

Dos entusiastas especialistas del marketing muestran muy bien que esta magización del mundo tiene método:

¹ Este progreso infinito no es apenas un mito, es además profundamente ilusorio, y hoy se desarrolla una gran crisis en su interior. Las amenazas globales de la exclusión social, la crisis de las relaciones humanas, la destrucción ambiental, el calentamiento global, etc., que son el subproducto de la persecución irrestricta de este mito, han hecho visible su carácter ilusorio. No obstante, el fundamentalismo del mercado reacciona ante esta crisis con la misma ceguera y agresividad de siempre.

“El mundo del marketing y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo.”

Hablan del culto del marketing (Kultmarketing):

“El capitalismo logra levantar las mercancías como nuestros dioses”.

“Y este dios del mercado es el dios verdadero”².

Los autores declaran eso como el fin de la historia, más allá de la cual no puede haber nada nuevo.

Goya sentenció en una de sus obras: “El sueño de la razón produce monstruos”. Traducido a un castellano unívoco: “La razón, al soñar, produce monstruos”. Lo que produce la ciencia empírica al soñar, es este mito del progreso infinito, en cuyo desarrollo se magiza el mundo. Y en efecto, desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Este mito es inseparable de las ciencias empíricas, aunque sea criticable y, eventualmente, controlable. Pero la crítica no se puede hacer en nombre de las ciencias empíricas. Como producen este mundo mítico y mágico, nunca lo pueden contradecir. Tienen cabeza de Janos: una de sus caras es la razón instrumental, la otra es el mito de esta razón.

La crítica a este mito no se puede hacer si no se introduce el *criterio de vida-muerte*. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones *no es sostenible*. En sus consecuencias destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo.

Esta conexión entre la razón instrumental y su mundo mítico correspondiente, se puede ilustrar con un ejemplo sencillo (advirtiendo que toda analogía tiene su límite)

Si preguntamos, ¿cuánto demora el viaje en auto desde San José (Costa Rica) hasta Puerto Limón?, la respuesta es “unas 3 horas”. El lenguaje del tico (costarricense) añade: “si Dios quiere” o “Dios mediante”. No es necesario que la expresión sea religiosa. Puede ser “con suerte”, “normalmente” o, “si todo sale bien”. Efectivamente, no sabemos con certeza cuánto vamos a demorar en el viaje. La respuesta de “3 horas” abstrae de todos los contratiempos que puedan ocurrir durante el viaje. Podemos tener un accidente, un infarto, un deslave en el camino por una fuerte lluvia repentina, un asalto, etc. No lo sabemos. Pero la respuesta exacta afirma: “3 horas”. Esto lo podemos asegurar solo si abstraemos de los incidentes y contingencias. Sintéticamente hablando, abstraemos de la muerte. Sin esta abstracción, la expresión es falsa, porque no es posible saber con certeza si vamos a llegar o a demorar días o semanas.

Toda expresión exacta en el tiempo presupone esta abstracción. Sin ella no podemos decir nada que tenga validez objetiva. Pero con ella no sabemos lo elemental y lo decisivo: si

² "Die Welt des Marketing und der Werbung ist also nicht die Welt der Zwecke, Bedürfnisse und Rechnungen, sondern die Welt der Magie, des Totemismus und Fetischismus." Bolz, Norbert/ Bosshart, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Econ. Düsseldorf, 1995: 220. "Dem Kapitalismus gelingt es, die Waren zu unseren Göttern zu erheben." "Der Warengott ist der wahre Gott" Ibid: 248.

llegaremos o no. Aparece entonces otra dimensión, otro espacio. Los amigos te desean buena suerte para el camino, nos llaman a tener cuidado. Algunos viajeros llevan un talismán, otros una estampa de la Virgen de los Ángeles. Nunca se sabe lo que pueda ocurrir. Se abre todo un espacio mágico y mítico, aunque en forma completamente cotidiana; pero es la misma expresión exacta la que abre este espacio como espacio aparte.

Ahora bien, desde el punto de vista de la expresión cuantitativa exacta (“3 horas”), estas contingencias son “externalidades” que no afectan la esencia de lo que es el viaje de San José a Puerto Limón; pero desde el punto de vista del sujeto humano, se trata precisamente de la esencia del asunto.

Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda la razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer esta abstracción de la muerte, porque todo cálculo se refiere al tiempo (todo existe en el tiempo) y el tiempo no es tiempo de reloj (tiempo lineal) sin esta abstracción. El cálculo presupone el tiempo del reloj: tiempo del reloj y abstracción de la muerte son la misma cosa. Solamente abstrayendo de la muerte podemos pensar un tiempo lineal, continuo y sin fin.

Toda acción racional en el sentido del cálculo medio-fin tiene esta abstracción como su base. Lo tiene desde el comienzo de la historia humana, pero cuanto más la modernidad se centra en esta racionalidad, más nítidamente aparece esta abstracción, aunque apenas se la menciona (excepto el tico que con toda razón sigue diciendo “si Dios quiere”).

La misma tesis de la objetividad del mundo es producto de esta abstracción. Que un muro sea duro lo experimentamos cuando chocamos con él. Pero que sea duro aunque no choquemos con él, es una conclusión que abstrae de esta experiencia y le imputa dureza al muro independientemente que choquemos con él o no. Se trata de una conclusión teórica más allá de la experiencia de la resistencia del muro y del peligro que puede significar chocar con él. Pero como la dureza del muro es conclusión a partir de experiencias parciales, constantemente aparece la sospecha de que el mundo puede ser un sueño y jamás se puede comprobar teóricamente que no lo sea.

Todo el proceder de las ciencias empíricas está marcado por esta abstracción de la muerte, sea ciencia natural o ciencia social. En la teoría económica neoclásica se han sustituido las necesidades humanas por las preferencias en el mercado; pero el acceso a los bienes (valores de uso) es un problema de vida o muerte. Sin embargo, al retirarse estos economistas a una discusión en términos de preferencias, abstraen de este hecho. Haciéndolo, sus fórmulas parecen funcionar, pero sin esta abstracción toda la teoría económica tendría que ser otra (una economía para la vida). Por lo tanto, declaran toda decisión económica, en cuanto contiene esta referencia a la vida o muerte, como una “externalidad” de la (su) economía, cuya discusión es apenas parte de la ciencia.

Pero lo que es una externalidad para el sistema (neoclásico) de precios, para la vida humana se trata de lo esencial: el derecho de acceso a los bienes, el desempleo, la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción de la naturaleza, que sin embargo, a estos economistas les parecen simples efectos externos. Si hablan de ellos, los tratan como fenómenos secundarios, colaterales, no esenciales al funcionamiento del mercado y sus

condiciones de equilibrio. Sin embargo, para la vida humana se trata precisamente de lo esencial.

Claro está, esta abstracción de la muerte no expulsa la muerte. Toda la cuestión vida-muerte sigue estando presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas. Pero como sigue presente, se la expresa ahora fuera de las reflexiones de las ciencias empíricas. Tiene ahora un espacio propio, separado de las ciencias empíricas. En un sentido genérico podemos hablar de este espacio como un *espacio mítico*. En la modernidad es el espacio de la filosofía, la teología y de las artes incluyendo la poesía. Es espacio de reflexión y de argumentación, que parte ahora nítidamente de la cuestión vida-muerte, aunque no lo explicita abiertamente. Pero cuanto más se desarrolla la modernidad, más aparece en términos explícitos. Lo hace desde el movimiento socialista, pero también desde pensadores burgueses. Eso es más obvio en los pensamientos de Nietzsche y Heidegger hasta el postmodernismo actual. Desde este mismo espacio mítico aparecen éticas contestatarias u oportunistas. Aparece inclusive la exigencia de reformular las propias ciencias empíricas para introducirles de nuevo la reflexión vida-muerte.

Pero desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas se ocupa también este espacio mítico. El gran ejemplo es precisamente el mito del progreso y la nueva magia de la mercancía, el fetichismo mercantil. Al abstraer de la muerte, esta acción es ciega en relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia.

Pero la mortalidad y sus consecuencias son condición humana. Por tanto, la ciencia empírica es incapaz de respetar la *conditio humana*. Por eso, sus conceptos centrales son imaginaciones más allá de la *conditio humana*. En este sentido son utopías, como ocurre en los conceptos de perfección, sin los cuales no se pueden hacer ciencias empíricas: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta etc. Max Weber los llama tipos ideales y destaca su carácter utópico.

El espacio mítico es el espacio de la reflexión de esta *conditio humana*. También los argumentos que justifican la abstracción de la muerte y la negativa al reconocimiento de la *conditio humana* forman parte de este espacio mítico. Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida-muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y los juicios medio-fin.

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas. Aparecen también mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales que celebran la muerte.

En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental. El uno no puede existir sin el otro. En él aparecen las argumentaciones más variadas tanto de afirmación y de reconocimiento de la *conditio humana* como de su negación. Es un espacio, no contiene un argumento único. Pero hace falta discutir cuál puede ser el criterio de verdad sobre estas

argumentaciones. En última instancia este criterio de la verdad es práctico: verdad es aquello, con y por lo cual se puede vivir.

Así la *conditio humana* es en última instancia la muerte o la mortalidad, y todo lo que se deriva de ella. En especial se deriva la contingencia del mundo.

La ciencia empírica no la puede analizar, sino que la presupone. Esta ciencia presupone la causalidad como referencia de todo análisis. No obstante, ni la muerte ni la contingencia tienen causa en el sentido de la causalidad de las ciencias empíricas; pero dada la contingencia del mundo, tenemos que recurrir a la causalidad. La causalidad se impone por el hecho de que el mundo es contingente. Sin contingencia del mundo no hay causalidad. La causalidad es una muleta necesaria debido a la contingencia del mundo. Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de la causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna, pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible. David Hume la deriva por un método, que él llama “inferencia de la mente” y Kant por los juicios sintéticos a priori. Pero se trata de argumentos que no pertenecen a las ciencias empíricas, sino que aparecen desde el espacio mítico, que es la otra cara de la racionalidad instrumental. La misma causalidad resulta ser un resultado de la contingencia del mundo y ella de la muerte (ese es el resultado al cual llega David Hume también). Por eso, también la causalidad es *conditio humana*.

II El mito del progreso y la espiritualidad del mercado

Con la corporeidad abstracta (un cuerpo sin reacciones corporales) aparece la materia prima del sujeto burgués. Dura mil años para que penetre la sociedad, y la sociedad que lo hace es la capitalista³. El sujeto de Descartes es incorporeal y ve toda corporeidad como objeto, también a su propio cuerpo y a su propia alma. Es la construcción necesaria para poder transformar toda corporeidad en objeto de su propio conocimiento y de su acción.

Un sujeto individual incorporeal (*res cogitans*) ve el mundo como una corporeidad abstracta (*res extensa*) y a su acción sobre el mundo como un trabajo abstracto. Es también un sujeto con preferencias (utilidad abstracta), que no tiene necesidades. Es el sujeto que pretende disponer “libremente” del mundo, para su acción instrumental. Es el sujeto que desarrolla el mito del progreso.

Corporeidad abstracta y concreta corresponde a trabajo abstracto y concreto. Corporeidad abstracta es naturaleza abstracta. La contrapartida sería un sujeto corporal y sensual en relaciones de comunidad, que vive un tiempo de vida y que tiene necesidades y no simples preferencias.

³ “En la corporeidad abstracta el alma, la ley, el espíritu es punto de partida para someter a todas las expresiones corporales (los apetitos, la concupiscencia). Libertad de todos los apetitos no es ausencia de apetitos, sino su dominación. No deben ser espontáneos. Donde el alma los permite, tienen lugar pero no tienen derechos. Estos apetitos incluyen las necesidades, no son simples preferencias al estilo de la economía neoclásica. Los apetitos son pasiones en los cuales se expresan las necesidades. Pueden ser también alternativas de expresión de necesidades y como tal, referencias. La economía neoclásica habla de preferencias abstrayendo de las necesidades” (Hinkelammert, 2007: 133-134).

Locke introduce explícitamente el mito del progreso, que es el punto medular del pasaje a la universalización y secularización de la corporeidad abstracta en la sociedad capitalista. Dice sobre las obras del progreso técnico y económico:

Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor, y dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó la imprenta, descubrió la brújula, o hizo pública la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo y hospitales (Locke, 1959: 352)

Lo que Locke no dice es el significado de que estas obras sean “dirigidas adecuadamente”. Este es el punto a discutir y no la contraposición entre progreso y caridad.

El mito del progreso resulta de su proyección al infinito. Esta proyección ignora todo límite positivo de lo posible. El futurismo de los años 50 del siglo XX lo lleva a extremos nunca antes vistos, en un período de abierto cuestionamiento de este mito. Aparece ahora el problema que Locke menciona pero que deja sin analizar: “dirigir adecuadamente” el desarrollo técnico-económico, para que produzca reales aportes a la vida humana, sin socavarla ni destruirla. Y aunque hoy los medios de comunicación siguen propagando este mito (máquinas inteligentes en la cibernética, progresos sin fin en la biotecnología, etc.); el mismo se ha debilitado en gran medida, ante la urgente necesidad de que estos conocimientos sean “dirigidos adecuadamente”. No es que el conocimiento sea la manzana del árbol prohibido, sino que se ha descubierto que el progreso es una manzana que lleva un gusano adentro.

Este mito del progreso constituye una verdadera espiritualidad, aunque sea anti-espiritual. Surge como espiritualidad burguesa, pero aparece en el socialismo soviético de una manera análoga. Es la espiritualidad de la “mano invisible” que formula Adam Smith con el antecedente muy importante de Mandeville. Es la espiritualidad de la corporeidad abstracta.

Hayek elogia esta espiritualidad en una entrevista en el diario chileno El Mercurio del 19 de abril de 1981:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato.

Es una verdadera espiritualidad contraria a toda espiritualidad del sujeto concreto viviente.

Un empresario puede tener problemas de conciencia al explotar a sus empleados o al destruir la naturaleza; pero esta espiritualidad de la corporeidad abstracta sale en su auxilio. Se ve a sí mismo como un servidor, como un creador de puestos de trabajo, impulsor del progreso y paladín del interés general. Eso se impone a pesar de todas las apariencias en contrario. La ganancia no es solamente una medida cuantitativa, indica también su aporte al interés general y el servicio a favor de los otros. Y si es cristiano, como el ex presidente del F.M.I., M. Camdessus, mide su aporte al reino de Dios.

Aparece toda una mística de la corporeidad abstracta con su ética del mercado, que es, por lo demás, sumamente eficiente. Esta reflexión mítica es el motor espiritual del capitalismo y de su acción dinámica. Es la espiritualidad del corazón endurecido. La ley del valor se ha convertido en una ley que salva hasta el alma y que se justifica inclusive frente a Dios. Se trata de un discurso completo de salvación. Es a la vez perfectamente idolátrico, pero es de origen cristiano, aunque simultáneamente tenga un lado completamente secular. Es el mito central de la modernidad burguesa, aunque no solamente de la burguesa. Mercado y capital son ahora el mismo Dios hecho hombre. Es el capitalismo como religión, nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo (Walter Benjamin).

Es una abusiva simplificación asegurar que esta sociedad está movida por los intereses materiales de por sí. Los intereses materiales son la otra cara de los intereses espirituales de esta espiritualidad de la corporeidad abstracta. Los intereses materiales tienen un significado de salvación, de amor, de servicio al otro. Así lo exclama Cristóbal Colón:

¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso (Carta desde Jamaica, 1503, citado en Marx, 1973: 89).

Colón es todavía un monetarista. La espiritualidad abstracta lo generaliza a partir de la ganancia. La persecución de los intereses materiales es algo espiritual, no es simple materialismo. Además, el materialismo en sentido vulgar nunca aparece desnudo; todo interés material es siempre míticamente espiritualizado.

El capitalismo surge con la pretensión de ser instancia de salvación. Surge como tal en los siglos XV y XVI, pero en la segunda mitad del siglo XVIII, con Adam Smith, esta creencia aparece explícitamente y quizás por primera vez en la historia humana se la expresa a través de las teorías del mercado.

Las sociedades anteriores desarrollan ya en alto grado las relaciones mercantiles; sin embargo, las ven con sospecha. Inclusive se las ve como peligrosas para la convivencia humana. Se les reprocha subvertir las relaciones humanas. Jesús las ve como dominio de un dios falso, Mamón contrario al reino de Dios que él anuncia. En los escritos de San Pablo la polarización es presentada como una contradicción entre el amor al dinero y el amor al prójimo. El amor al prójimo es considerado lo contrario del amor al dinero y el mercado es la esfera en la cual rige el amor al dinero. El mundo de la ley por un lado y el mundo del sujeto que se enfrenta a la ley por el otro. Sospechas parecidas aparecen en la tradición griega, especialmente en Aristóteles (crematística versus oikonomía).

En el surgimiento del capitalismo todas estas posiciones se invierten, tal como ocurre en el interior del puritanismo calvinista de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y pronto en EEUU, pero igualmente se invierten en el pensamiento secular de la iluminación, lo que se hace presente en Mandeville y sobre todo en Adam Smith.

Resulta una espiritualidad del mercado. Su expresión a la vez teórica y moral más impactante se encuentra en la tesis de Adam Smith de la mano invisible. La expresión mano invisible viene de la Stoa y se refiere al Dios del cosmos. Vuelve a aparecer en Newton en referencia al sistema planetario, que según él es guiado por esta mano invisible. Smith la aplica ahora al mercado.

Se trata de la tesis de que en el mercado hay un automatismo que encauza todas las acciones -a condición de que éstas se mantengan en el marco de las leyes del mercado- hacia la realización del interés general. El mercado deja de ser la esfera del egoísmo. Al contrario, el interés propio no es egoísta, sino el portador del interés general, entendido como interés de todos. Imponiéndose el mercado, todos son llevados por sus leyes a comportarse como servidores mutuos. La sociedad del mercado no es egoísta, sino es una sociedad de servicio mutuo. Además, es la única manera realista de lograr que los seres humanos acepten ser servidores de los otros, obteniendo además ventajas mutuas de esta relación.

Puede así aparecer un cristianismo que entiende el mercado como el ambiente eficaz del amor al prójimo, lo que precisamente hizo el puritanismo en sus inicios. Amor al dinero y amor al prójimo llegan a ser lo mismo, Dios y Mamón se identifican. Lo moralmente malo es no someterse a las leyes del mercado por significar eso resistencia a la introducción del amor al prójimo – por fin realista – en la sociedad.

El neoliberalismo lleva estas tesis al extremo y a su aplicación universal y global. Su religiosidad y promesa de salvación es omnipresente hoy, aunque su cuestionamiento se esté extendiendo en los últimos años como consecuencia de las experiencias que se viven de los efectos desastrosos de la estrategia de globalización neoliberal. Pero la promesa sigue.

Uno de sus máximos representantes ha sido y sigue siendo el presidente del Fondo Monetario Mundial (FMI) en los años 90, Michel Camdessus, hoy un miembro honorable del Consejo de Justicia y Paz del Vaticano.

A Camdessus le gustaba dar conferencias a los empresarios católicos o cristianos en general, en las cuales desarrolló una teología correspondiente a esta promesa de salvación. Hablaba un lenguaje que tomaba de la propia teología de la liberación y puso en el centro de su teología la opción por los pobres. El título de estas conferencias era: el mercado y el reino de Dios.

Según Camdessus, la única manera realista de efectuar esta opción por los pobres es precisamente mediante la política del FMI y su imposición de los ajustes estructurales. Todo intento de escapar a estas políticas lo denunciaba como ilusorio y por tanto “populismo”, que hacía un daño mucho mayor que los problemas que pretendía solucionar. Según Camdessus, los problemas que el mercado deja sin solución, hay que aceptarlos como consecuencia de la propia *conditio humana*. Lo que no tiene solución por la imposición del

mercado neoliberal, no tiene solución alguna. El mercado no es el reino de Dios, pero el mercado total es el mayor acercamiento que podemos lograr en este mundo imperfecto al reino de Dios. No hay salvación fuera del mercado.

Es una teología que modela y tranquiliza la conciencia de aquellos que están destruyendo nuestro mundo y que no aceptan ningún cambio. De hecho, la salvación que promete es la renuncia a la salvación, hasta *post mortem*. Es el amor al prójimo del corazón endurecido.

Destruyen el mundo, pero siguen creyendo y profesando que le están haciendo un servicio a la humanidad.

III El sistema de mercado sacralizado

El sistema, sin embargo, se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero aunque lo haga, se presenta con un velo sagrado. Marx critica este hecho en Hegel, en su Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un texto de 1844. Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igualmente como un sobremundo sagrado que se impone a las voluntades humanas y que tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede analizar a partir de Luhmann, para quien el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, lo enfocaremos a partir de Hayek, y a pesar de que la cita resulta un poco extensa, es especialmente llamativa por el tipo de sacralización que utiliza:

*No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término “trascendente”, único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control. (Hayek, 1990: 125-126).*

El sistema del cual habla Hayek, es el sistema del mercado. Según Hayek, éste es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal, exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica por ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana, y el uso de las mismas es llamativo. Sin duda sacralizan el sistema, pero Hayek insiste en que esta sacralización no la entiende en un sentido religioso. Se trata realmente de una referencia de ilustración y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el “animismo” religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso, quiere un sistema con un *sujeto sustitutivo*, un sistema cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía del “como si” de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia, es una divinidad “como si” lo fuera, aunque no lo es. Es un tipo de argumentación post-renacentista, que es necesaria para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación que es “como si” fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero nuevamente en el sentido de que es “como si” fuera un milagro.

En términos seculares, Hayek describe este mecanismo del mercado “como sí” fuera omnisciente:

*Mostrar, que en este sentido las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones que podemos describir [esto es, el mercado], llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, **como si** hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema, que a veces se ha denominado metafóricamente '**razón colectiva**'. (Hayek, 1952: 75-76, enfatizado nuestro)*

En los términos de Hayek la referencia al “plan único” es la referencia a un plan que solamente un ser omnisciente puede realizar. De eso se sigue, según Hayek, que el mercado asegura resultados “como sí” estuviera conducido por un ser omnisciente.

El resultado, al cual Hayek llega, es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener (sujeto sustitutivo). Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan a la responsabilidad. Todo lo demás sería hbris y rebeldía.

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito o metabolismo social. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional.

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las

leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. (Marx, 1973:50).

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancías, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, y sin romper los marcos de la legalidad formal, se siente libre. Sin embargo, adelanta Marx en 1844, el productor es transformado en “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir:

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 originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, 1973: 425-426).

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace posible y se puede garantizar la coordinación de la división social del trabajo. Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy la estrategia de globalización promueve de nuevo.

Este es ciertamente el sistema que hoy vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla sobre este proceso de fetichización como de la “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion).

Liberarse de este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto que no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad sin llegar a controlar y canalizar el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar.

La ética del sujeto tiene aquí un significado específico. La ética del individuo hoy dominante tiene como su principio axial el “yo vivo, si te derroto a ti”. Es la ética de la competencia a muerte y de la eficiencia abstracta. Tiene los valores de la ética formal o puede tenerlos, pero no admite valores que limiten la competencia o la eficiencia. La libertad es la libertad de derrotar al otro y nadie tiene el derecho de limitarla. La ética del sujeto rompe este ensimismamiento del individuo y su ética. Parte de: “yo vivo, si tu vives”. Por eso su concepto de libertad es una libertad que nace del respeto hacia esta relación. Eso

revela que la libertad reducida a la libertad del individuo es libertad ilusoria, porque destruye el condicionamiento mutuo de la vida de los seres humanos y con eso las propias condiciones de posibilidad de la vida humana. Por eso la ética del sujeto sostiene como punto de partida de toda ética racional que “el asesinato es suicidio”. En este sentido se hace sujeto al ser humano rompiendo el caparazón del individuo para abrirse al reconocimiento de la relación con el otro como garantía mutua de sus condiciones de posibilidad de vivir. Este sujeto es corporal y necesitado y necesariamente tiene esta dimensión, mientras para la ética del individuo lo corporal no es más que un accidente que no va más allá de simples preferencias psicológicas. Por eso este sujeto no se debe confundir con el sujeto cartesiano, del cual difiere radicalmente.

IV El mito actual del poder y la estrategia de globalización

Podemos pasar ahora a la discusión de las instituciones, de las reglas y las leyes sociales y del ejercicio del poder, que crea sus propios mitos.

Siendo contingente el mundo, el orden de la sociedad no puede ser un orden espontáneo. La libertad del ser humano en un mundo contingente, es la libertad para crear y recrear el orden social. La contingencia del mundo impone la institucionalización (y objetivación) de las relaciones sociales, sin la cual la convivencia no sería posible. Y sin esta convivencia la misma vida humana no sería posible tampoco.

La contingencia del mundo conlleva a la institucionalización de las relaciones humanas, en cuanto que el ser humano es un ser que se define a sí mismo, en el sentido de que es soberano frente a los medios que usa y a través de los cuales se define. Se puede decidir sobre el tipo de institucionalización y la relación del ser humano con las instituciones, pero la propia institucionalización es inevitable, si se quiere asegurar la posibilidad de la vida humana.

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes formales. Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio del poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de la muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio de poder conforman una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no es posible no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos.

Sobre esta base se levanta el *mito del poder*, que es un mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir así: “hay que dar muerte para que haya vida”. El criterio al que se recurre para este “dar muerte” es el orden. Todos los mitos del poder se pueden resumir en estos términos, aunque cada uno de ellos es específicamente diferente de los otros. Pero todos exigen este gran circuito sacrificial: ¡Dar muerte para asegurar la vida!

Estos mitos del poder, que siempre son parte del gran mito que sostiene que dar muerte sirve para afirmar la vida, son específicos en cada momento histórico. Se puede hacer una historia de las transformaciones de estos mitos del poder, que siempre se mantienen dentro del marco del gran mito. Si queremos entender esta historia, tenemos que partir del mito de poder que hoy se nos impone, el mito del poder de hoy nos permite entender los mitos del poder de sociedades anteriores. Pero los mitos del poder de sociedades anteriores no nos sirven para entender el mito del poder de hoy.

Lo que hoy aparece como el mito del poder en el ámbito de la economía⁴, que cada vez se impone más, podemos mostrarlo con una cita de Hayek de la entrevista en El Mercurio antes citada:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato.

Hayek habla expresamente de sacrificios humanos para asegurar vida futura. Es el sacrificio humano realizado por la explotación y la exclusión humanas, y por la destrucción de la naturaleza. Pero se presenta como un sacrificio fértil y por tanto, necesario y justificado. Pero el cálculo mismo que ofrece es perfectamente mítico. Se calcula la muerte presente en relación a un futuro desconocido y vacío, que se promete. La muerte real es compensada por una vida irreal en el futuro.

Esta muerte es la muerte producida por el mercado, que no es, como la muerte propiciada por el poder político, una muerte dada directamente, sino un dejar morir: *laissez faire, laissez mourir*. El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente, pero en la mitología actual ambas muertes se presentan como muerte para la vida, es decir, como sacrificio.

Los mitos del poder de sociedades anteriores son específicamente diferentes, aunque se ubiquen en el mismo espacio mítico del gran mito de poder. El mito actual es el de una sociedad calculadora de la eficiencia que calcula la eficiencia del sacrificio humano, aunque de manera completamente arbitraria y sin ningún argumento de fondo. Sociedades anteriores sacrificaban sus hijos a los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder específicamente diferente. Al dios Baal (fenicios) se sacrificaba el hijo primogénito, para asegurarse que el dios diera fertilidad. El rey griego Agamemnon sacrificó su hija primogénita para que la diosa Diana le asegurara la conquista de Troya. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente. Similarmente, hoy se hace el cálculo de las supuestas vidas futuras que resultarían aseguradas por la muerte actual, que es una muerte real. No se trata de un cálculo de vidas, sino de un cálculo de muerte.

Pero en ninguno de estos casos (fenicios, griegos, europeos de la Edad media, sociedad actual, etc.), el sacrificio tiene una racionalidad. Desde la vida humana es irracional, pero es

⁴ Para un análisis de este mito del poder desde otros ámbitos, véase, Hinkelammert, 2007, Capítulo 1.

presentado como algo necesario para la vida. El gran mito sacrificial continúa presente, y los mitos específicos lo traducen a las situaciones históricas específicas. Siempre subyace el criterio vida-muerte.

Este circuito sacrificial tiene dos claros efectos.

Por un lado, desata una enorme fuerza agresiva. Sacrificado el hijo primogénito a Baal, hay que asegurar un uso tal de la tierra que compruebe con sus resultados, que el sacrificio efectivamente trajo fertilidad. Caso contrario sería simple locura. Sacrificada Ifigenia por su padre Agamemnon, éste tiene que asegurarse por todos los medios la conquista de Troya. Tiene que comprobar que el sacrificio tuvo sentido para no convertirse en asesinato. Y nuestra sociedad tiene que desarrollar sus obras y sus tecnologías para hacer ver que el sacrificio humano que comete no es asesinato, sino que asegura el progreso, que de por sí ya es ilusorio. Estas obras –canales interoceánicos, rascacielos, enormes represas, ingeniería genética, viajes espaciales, etc.- valen hoy como presencia actual del cumplimiento de las promesas para el futuro, que justifican el asesinato que se lleva a cabo en el presente. Son sacrificios humanos y por tanto, no son considerados asesinatos⁵.

Por otro lado, esta sacrificialidad aterroriza y pretende lograr de esta manera el sometimiento de la gente al orden que se declara inmutable. Aquellos que dudan de este orden, deben saber lo que les espera, si llevan esta duda a la acción. No importa que duden, incluso que odien, a condición de que tengan temor. Aparece la civilización que descansa sobre el asesinato del hermano.

Hay otra faceta del actual mito del poder que debemos resaltar. Este mito es fácilmente detectable como el mito de la transformación del estado de derecho que está en curso. Se trata de una transformación que corresponde a la estrategia de la globalización que se está implantando desde hace unas tres décadas. En el período anterior, el estado de derecho fue sometido progresivamente a la vigencia de los derechos humanos. Se trató especialmente de los derechos humanos de la vida humana como derechos a una vida digna, educación, salud, jubilación, derecho al trabajo y a la subsistencia digna. El estado de derecho implementó estos derechos, lo que implicaba una política económica correspondiente. Era una política de desarrollo humano, de una distribución de ingresos controlada. Por lo tanto, una política económica de regulación del mercado para compensar las tendencias destructoras que el mercado desarrolla si se le permite imponerse sin límites. Los derechos correspondientes

⁵ La historiografía y los medios de comunicación suelen recordarnos los miles de muertos que se registraron en la construcción de las pirámides egipcias o de la gran muralla china; pero repiten mucho menos los sacrificios humanos cometidos durante la construcción del Canal de Panamá, la represa Hoover, o a causa de la extracción de carbón en profundas minas subterráneas que requiere la “industria moderna”. Y de las miles de muertes anuales provocadas por enfermedades prevenibles o por hambrunas en el tercer mundo ni se habla. “Mucho seres humanos mueren anualmente a causa de sus efectos (del capitalismo neoliberal globalizado) – como mínimo treinta millones. También la tierra muere: árboles, especies vegetales y animales, el aire y el agua” (Duchrow, 2007: 21). “... difícilmente estaría tomando lugar hoy una guerra en la República Democrática del Congo, que ha tomado millones de vidas en unos pocos años, de no ser por sus masivos depósitos de minerales como cobre, cobalto y coltan, esenciales para la manufactura de alta tecnología. Existe apenas una actividad humana más destructiva del ambiente y de vidas humanas que la minería, especialmente si es a cielo abierto. Sería interesante averiguar hasta qué punto los nuevos proyectos mineros han sido instigados por la creciente fabricación de computadoras y aparatos de comunicación inalámbrica” (Ruiz Marrero, Carmelo; El fin del crecimiento. ALAI AMLATINA, 21/01/2009).

aparecieron en las constituciones políticas como derechos fundamentales, que sometieron al propio estado de derecho al respeto de estos derechos humanos.

La estrategia de globalización borra estos derechos en gran medida. El estado de derecho, para corresponder a esta estrategia, empezó a subvertir sistemáticamente estos derechos humanos, expresados en los derechos fundamentales. Aparece un estado de derecho sin derechos humanos o al margen de ellos.

Como consecuencia, el poder tenía que redefinirse. Se hace cada vez más asesino y tiene que encubrir los asesinatos que comete. Por lo tanto aparece el actual mito del poder, que hace ver el sacrificio humano –la explotación, la tortura, las armas de destrucción masiva que el imperio usa prohibiéndolos a otros, la destrucción de la naturaleza, etc.– como método para salvar vidas. El mito sostiene que se han de abolir los derechos humanos para salvar vidas y lo hace en la tradición de todos los mitos del poder anteriores.

La estrategia de globalización totaliza los mercados y al hacerlo barre con los derechos humanos de la vida humana (las garantías de la posibilidad de vivir). El estado de derecho asume esta posición subvirtiendo los derechos fundamentales correspondientes. Va del *laissez-faire*, *laissez-passer* al *laissez-faire*, *laissez-mourir*. El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, pero con métodos diferentes. Por eso el poder político tiene que justificar el matar, el poder económico tiene que justificar el no intervenir ante la muerte económica.

Sin embargo, eso tiene consecuencias para el estado de derecho. Aparecen reacciones que van desde la resistencia de los movimientos populares, como los que se han reunido en Porto Alegre, hasta reacciones violentas que llegan a lo criminal y terrorista. Estas reacciones aumentan en el curso de la profundización de la estrategia de globalización. En nombre del orden, el estado de derecho tiene que enfrentarlos, y al hacerlo, desarrolla el terrorismo de Estado. Para imponer en lo económico el “dejar pasar, dejar morir”, como Estado tiene que desarrollar el terrorismo de Estado frente a las reacciones que la estrategia económica provoca. Aparece, por tanto, la tendencia de integrar el terrorismo de Estado en el propio estado de derecho. Lo que había surgido en los años 70 del siglo pasado en el marco de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional en América Latina, ahora el estado de derecho tiende a integrar en sus normas jurídicas. Del estado de derecho se exige declarar lugares donde las normas del estado de derecho no se aplican. Aparecen campos de concentración como en Guantánamo, que son avalados por el estado de derecho que en nombre del derecho declara que allí no están vigentes los derechos del estado de derecho. La tortura e inclusive la desaparición de personas igualmente son avaladas por el estado de derecho. El poder económico es fetichista. Su concepto teórico central de idealización es el conocimiento perfecto, la omnisciencia. El concepto teórico central del poder político es el poder total del ser todopoderoso.

Todavía se trata de una tendencia, pero se dan pasos significativos en esta dirección. También aparecen conflictos en referencia a esta tendencia. Pero en cuanto no se critica a la propia estrategia de globalización y el poder sin control de las corporaciones multinacionales, hay poca posibilidad de detener esta tendencia. El conflicto aparece hoy

con más urgencia en EEUU que es el país anfitrión de este desarrollo. Pero hay mucha posibilidad de que esta tendencia se imponga, o que signifique asumir el totalitarismo por el estado de derecho democrático.

Podemos entonces entender que esta tendencia al estado de derecho totalitario recurra al mito de poder actual analizado anteriormente. Lo necesita para poder legitimarse. Ahora tanto el “dejar pasar, dejar morir” en lo económico y el terrorismo del Estado en lo político son presentados como única vía para salvar vidas. Inclusive el fundamentalismo cristiano de EEUU se inscribe en esta línea. Y este conjunto hoy se muestra capaz de conseguir mayorías democráticas. La estrategia de globalización se ha transformado en un Moloc que devora a sus hijos.

V La crítica del mito del poder: la rebelión del sujeto.

Empezamos nuestro análisis sobre el mito del poder como un análisis de la vida humana que se enfrenta a la muerte y que vive afirmando la vida frente a esta muerte. Se trata de la *conditio humana*.

Pero en cuanto ampliamos el análisis hacia la convivencia humana, la institucionalización, la imposición de reglas de convivencia y el ejercicio del poder en función del orden, la afirmación de la vida humana adquiere otra dimensión. El orden no se puede establecer sino por la administración de la muerte. Como tal es condición de la convivencia humana y por tanto, de la vida humana. Pero, por ser administración de la muerte, el orden es a la vez amenaza para la vida humana. Al basarse sobre la administración de la muerte, amenaza la vida.

El orden no es neutral. Al administrar la muerte, desarrolla dinámicas que subvierten la propia posibilidad de vivir. Al hacerse total, se hace totalitario. Hay dos amenazas que enfrenta la humanidad: el desorden y.... el orden. Son las dos caras de una misma moneda.

Aparece entonces otra dimensión de la afirmación de la vida: la afirmación de la vida humana frente a la subversión de esta vida por el orden. El orden en su totalización subvierte la vida y es suicida. El orden no es lo que el mito del orden dice. El orden es peligro. Lo es, aunque sea inevitable.

Aparece también una dimensión de la democracia que está ausente en las teorías de la democracia. Se trata del control del poder del orden mismo. Este control no lo puede hacer el propio orden democrático, porque es también un orden que descansa sobre la administración de la muerte. La democracia tiene que tener una dimensión que rebasa el propio orden democrático. Es la dimensión de la repuesta a las tendencias destructoras de un orden que descansa sobre la administración de la muerte.

El orden actual, surgido de la estrategia de administración de la muerte muestra muy claramente la destructividad de este orden. Está socavando la vida humana y opera con la perspectiva del suicidio colectivo de la humanidad. Y si en el marco del orden democrático logra obtener mayorías en países claves, la misma democracia entra en una contradicción

interna que es paralela a lo que ocurre con el estado de derecho cuando integra en su procedimiento legal los campos de concentración, la tortura y la desaparición de personas. La democracia y el estado de derecho se vuelcan en contra de su razón de ser. Evidentemente, la solución no puede estar fuera o en contra ni del estado de derecho ni de la democracia. Pero como orden que administra la muerte entran en una crisis generalizada.

Las teorías tradicionales de la democracia y del estado de derecho no tienen respuesta a esto. Por supuesto, hace falta cambiar y transformar un orden que en su propia lógica ha llevado a esta crisis. Igualmente es claro que solamente una resistencia puede llevar a este cambio.

Pero esta resistencia no tiene que enfrentar solamente la estrategia de globalización y el orden que se está imponiendo en su nombre. Tiene que enfrentar el mito del poder que sustenta la legitimidad de este orden. El proceso de destrucción en curso deriva su fuerza de la vigencia de este mito, que se elabora constantemente en las grandes fábricas de mitos de las cuales dispone el sistema. Sin tocar el corazón de este mito, no se puede enfrentar el mismo sistema.

Se trata del mito milenario de la muerte que promueve la vida, hoy encarnado en la estrategia de globalización que está destruyendo nuestra vida. Sin contestar este mito, no hay salida posible. El mundo es global y hoy este mito destruye globalmente. Por eso la estrategia de globalización es una estrategia de destrucción global del mundo. En una historia milenaria un mito de poder sustituye al otro, una sacrificialidad se pone en lugar de la otra, el asesinato en nombre de un orden se pone en el lugar del asesinato en nombre de otro orden. Pero dada la globalidad de la tierra, eso no puede seguir y por eso, de la historia anterior no podemos aprender mucho. Ya no se puede repetir lo que antes se repetía.

Sin embargo, el orden es administración de la muerte, lo es y lo será. Y sin orden la vida humana no es posible. De eso todos los mitos del poder derivan su fuerza de convicción y su capacidad de chantaje. Este hecho no se puede eliminar. Llevamos adentro la agresividad, la sacrificialidad y el suicidio: en las estructuras y en nuestra conciencia - y subconciencia - interna.

Por lo tanto, tenemos que acorralar la administración de la muerte para que no nos devore. No se la puede aceptar aunque se tenga que aceptar que es inevitable. Por eso, hay que cuestionarla donde aparezca. Pero eso obliga a una respuesta al mito del poder en el propio plano de este mito. Hay que contestar a la tesis de que la muerte es fértil y salva vidas en cuanto que es producida en nombre del orden. Solamente la vida puede afirmar la vida y la muerte afirma la muerte.

Frente al lema central del mito de poder, según el cual el asesinato produce la vida y la salvación de vidas, la rebelión frente al poder se hace en nombre del lema: "asesinato es suicidio". Y donde el asesinato resulta inevitable aunque jamás justificable, la rebelión tiene que enfrentar las consecuencias suicidas también de este asesinato. No se puede afirmar la vida frente al mito de poder sino afirmándola reconociendo la realidad como una realidad en la cual el asesinato es suicidio. Esta afirmación es la rebelión del sujeto.

Esta rebelión del sujeto es la instancia que rebasa el estado de derecho y el orden democrático. Al negar esta instancia, entran en su crisis generalizada que no es recuperable sino a partir de esta rebelión del sujeto. De la rebelión del sujeto resultan los derechos humanos y éstos tienen que ser el límite infranqueable para toda mayoría democrática y para toda legislación del estado de derecho. Esta rebelión es la única instancia capaz de enfrentar el mito del poder Y su lema: “asesinato es suicidio”, es la respuesta necesaria en el propio plano mítico, en el cual el mito del poder se mueve.

Anexo 1

Elogio del fetichismo: Sujeto económico y “capital humano” en Milton Friedman

La teoría del fetichismo de Marx se sitúa como una parte central de su crítica de la economía política clásica. En el tercer cuarto del siglo XIX la teoría económica neoclásica recién estaba surgiendo, por lo que no era posible evaluarla en todo su alcance. Esta teoría económica se distanció radicalmente de la economía política clásica, especialmente en un aspecto clave: su concepto de sujeto económico. El sujeto de la economía política clásica es un sujeto con determinadas *necesidades*, las cuales tiene que satisfacer para poder vivir. En Marx este punto de partida es explícito, y la condición previa para la satisfacción de las necesidades es el respeto a los derechos humanos, entendidos como la no violación de la dignidad humana (“echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” –Marx, 1844), y la economía es el ámbito en el cual este sujeto produce y reproduce sus medios para vivir y posibilita sus derechos humanos.

Desde este punto de vista, estos derechos humanos no resultan de ningún “juicio de valor” subjetivo, sino que en su cumplimiento se expresan determinadas *condiciones de posibilidad de la vida*, a partir de lo cual se derivan los juicios de valor. Además, los economistas clásicos saben muy bien, tal como lo muestra su teoría de la población (Smith, Malthus, Ricardo), que la naciente industria capitalista estaba llevando a cabo un asesinato en masa de la clase obrera, asesinato que ha perdurado por generaciones. Con su finura característica, Popper sostiene que este arrebatado de muerte no es común a todo el capitalismo, “sino tan solo a su infancia” (1965: 255). Pero en verdad, el mismo sólo ha cambiado su localización espacial, y se desarrolla ahora, especialmente, en los países del tercer mundo.

Pero a estos economistas, este asesinato les parece un resultado inevitable del nuevo modo de producción capitalista; de manera que Marx se encuentra con una economía política que –aunque muy hipócritamente-, afirma la vida del ser humano como su objetivo, y la teoría del fetichismo muestra, efectivamente, que detrás de ese disfraz de consecución de la vida se está afirmando más bien toda una filosofía de la muerte.

Como sea, la teoría económica neoclásica rompió con esta tradición y empezó, progresiva pero sostenidamente, a socavar y transformar el concepto de sujeto económico. Sustituye el sujeto necesitado por un sujeto con fines arbitrarios (gustos y preferencias) y consecuentemente, cambia la misma definición de la economía. Esta ya no es el ámbito donde el hombre trabaja para satisfacer sus necesidades, sino que ahora es un asunto de elección entre diversos medios (racionalidad medio-fin) y un conjunto de cálculos que se efectúan en el proceso de satisfacción de las preferencias (cálculo de utilidad). Las preferencias han sustituido a las necesidades, implicando un cambio radical en el concepto de racionalidad económica.

Así por ejemplo, desde el punto de vista de la economía política clásica, la pauperización y la miseria de la clase obrera es evidentemente una irracionalidad económica, aunque se sostenga que sea inevitable; pero desde el punto de vista de la teoría económica neoclásica ya no lo es. Su problema es la elección económica, y aunque esto no le impide seguir afirmando la necesaria reposición del capital -que se considera una exigencia de la racionalidad económica-, la reproducción de la fuerza de trabajo, en cambio, ya no es considerada una cuestión económica, y en lo que atañe a la vida humana, esta racionalidad económica no se ocupa de ella.

Solamente a través de un largo proceso que dura unos cien años, la teoría económica neoclásica llega a la afirmación nítida y contundente de este desprecio por la vida humana. Lo vemos particularmente en la teoría económica de la escuela de Chicago, y en especial en Milton Friedman, quien obtiene esta consecuencia explícitamente, aunque como punto de partida o fundamento, se encuentra en toda la teoría neoclásica. Friedman transforma la teoría liberal del derecho natural de una forma única. Veámoslo a partir de un conjunto de citas de dos de sus principales obras.

No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir (Friedman, 1966: 43-44).

Friedman concibe dos libertades básicas, la “libertad de asesinar” y la libertad de vivir. También tenemos la “proposición” de sacrificar la “libertad de asesinar” para preservar la libertad de vivir, y la decisión de sacrificar esta “libertad de asesinar” es un resultado de los gustos y preferencias. Así, a diferencia de la tradición liberal, Friedman no concibe un conflicto entre libertad humana y asesinato, no es el mismo ejercicio de la libertad el que está en conflicto con el asesinato.

Pero el sacrificio de la “libertad de asesinar” no es total, sino solamente el necesario para establecer y estabilizar una relación social basada en contratos privados de compra y venta:

El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra “privado” (idem: 29).

De manera que se renuncia a la “libertad de asesinar” exclusivamente en la medida en que esta conlleve a la aplicación de la fuerza física. La libertad de vivir es una libertad complementaria. Si se renuncia a la fuerza física hay libertad. Esta libertad no es la imposición de la libertad de vivir sobre la “libertad de asesinar”, sino el libre ejercicio de una “libertad de asesinar”, la cual ha sacrificado la aplicación de la fuerza física y la libertad de vivir. La libertad se convierte en una lucha a muerte sin aplicación de la fuerza física. De allí se derivan los valores:

Así es que hay dos grupos de valores a los que el liberal da importancia: los valores que se refieren a las relaciones entre la gente, que es la situación en que él da importancia primordial a la libertad, y los valores que se refieren al

individuo en el ejercicio de su libertad, que es el dominio de la ética y filosofía individuales (idem: 27).

La ética y la filosofía, según Friedman, no tienen que ver con el primer tipo de valores, instalados precisamente por las relaciones de producción (los que se refieren a “los valores entre la gente”), sino que se preocupan del ejercicio de la libertad del individuo, y sabemos que este ejercicio no es más que el proceso de decisiones de compra, por ejemplo, el color y precio de una corbata. La instalación de las relaciones de producción, en cambio, es un acto de fe en la libertad misma, aunque la “falta de fe” en el mercado no es un hecho que le interese explicar:

En realidad, la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma (idem: 30).

Ahora bien, si alguien tiene un auto y éste funciona bien, jamás se quejará del fabricante o del vendedor. Se quejará cuando en algún sentido el auto deje de funcionar, pero esto nada tiene que ver con la fe en su funcionamiento. Sin embargo, según Friedman, solamente en la fe se descubre el buen funcionamiento del mercado. Pero donde hay ausencia de fe, los que no la tienen jamás pueden aducir “objeciones contra el mercado libre”. Luchan, por tanto, la fe y la anti fe, Dios y el diablo. Y como es una cuestión de fe, las opiniones de la gente y de las mayorías no tienen nada que ver:

El que cree en la libertad no anda contando cabezas (idem: 23). El adoptar las decisiones de la mayoría es una solución práctica y no un principio básico (idem: 41).

Sobre todo las mayorías no tienen que ver con decisiones serias:

Las diferencias fundamentales en cuanto a valores básicos no pueden resolverse en las urnas nunca o casi nunca; en última instancia, sólo pueden decidirse, aunque no resolverse, mediante un conflicto. Las guerras religiosas y civiles de la historia son sangriento testimonio de esta afirmación (idem: 41).

El resultado básico es éste: para llegar a la libertad, se renuncia a la aplicación de la fuerza física en el ejercicio de la “libertad de asesinar”. Pero en el caso de falta de fe en la libertad, se vuelve a recurrir a la fuerza física para llegar a la decisión. La libertad tiene que asegurarse independientemente de la voluntad de las personas o de las mayorías. La “libertad de asesinar” se transforma por tanto en el punto medular de la argumentación.

Esta posición básica la asume Friedman como punto de partida para la discusión del sujeto económico y del resultado del proceso de producción. Pero en lugar de explicar estos objetivos, construye fantasmas alrededor de ellos. El concepto que tiene Friedman del sujeto económico se puede explicar a partir de la siguiente descripción de la oferta de trabajo:

La oferta a corto plazo de trabajo para todos los usos es perfectamente inelástica: la oferta de trabajo disponible diariamente, si prescindimos de las correcciones por las diferentes calidades de trabajo, es igual a 24 horas multiplicadas por el número de personas (Friedman, 1976: 260).

Ni en los peores tiempos del capitalismo la oferta de trabajo ha sido de veinticuatro horas, porque eso es fisiológicamente imposible. Pero Friedman no quiere decir que cualquier persona o trabajador dispone al día de veinticuatro horas, lo que afirma es que el hombre se ofrece a sí mismo por veinticuatro horas al día, y este mismo hombre se compra x número de horas diarias a sí mismo. La interioridad del hombre se transforma en un mercado en el cual se establecen relaciones mercantiles entre dos sujetos internos, los cuales en última instancia no tienen nada que ver el uno con el otro. Uno de estos sujetos es dinámico y efectúa decisiones. Friedman lo llama el *portafolio*, y efectivamente, es la interiorización, por parte del sujeto, de su billetera. Este sujeto-portafolio le compra al otro sujeto, que tiene preferencias, sus veinticuatro horas por día y las distribuye entre las preferencias según la intensidad relativa de éstas. De esta manera, el sujeto de las preferencias ofrece al sujeto-portafolio veinticuatro horas y recibe de éste lo que corresponde. Pero como el sujeto-portafolio no posee nada de por sí, excepto su iniciativa privada, vende una parte de estas veinticuatro horas en el mercado. Con esto recibe un salario que ahora usa para comprar las horas de ocio no trabajadas, y se las devuelve al sujeto de las preferencias con algo adicional, que son los bienes de consumo, los cuales el sujeto de las preferencias consume durante veinticuatro horas al día.

De esta manera, el sujeto-portafolio es intermediario entre dos mercados. Uno interior, en el cual negocia con el sujeto de las preferencias; y otro exterior, en el cual negocia con otros sujetos-portafolio para combinar factores de producción.

El sujeto de las preferencias es aquel que trabaja y consume. Pero no es más que un mapa de preferencias, en el cual el sujeto-portafolio toma sus decisiones. El sujeto-portafolio no tiene preferencias, es nada más que la interiorización de su billetera o chequera, provista de una pequeña computadora.

Si ahora el sujeto de las preferencias quiere dormir, el sujeto-portafolio hace diversos cálculos. Compra el ocio necesario para las siete u ocho horas de sueño. El precio de estas horas es el ingreso que el sujeto de las preferencias habría ganado en el caso de trabajarlas. Además, tiene que comprar la cama, pagar el alquiler o la hipoteca, etc., necesarios para el tiempo de sueño. Con el ingreso no recibido de las ocho horas de sueño, el sujeto-portafolio paga ahora al empleador –no existente, que tampoco ha pagado- estas horas de trabajo y así puede darle al sujeto de las preferencias el permiso de ocho horas de sueño. Cama, alquiler, etc., los paga del salario recibido en el mercado exterior.

Obviamente, si se prescinde de este fantasma, todo es igual a como siempre se ha pensado: el sujeto vende horas de trabajo y con el salario correspondiente compra bienes de consumo. Sin embargo, la creación del fantasma tiene un objetivo. Eso se puede estudiar mejor con la teoría de la población de Friedman. La desarrolla como una teoría de la “producción de seres humanos como una deliberada elección económica, determinada por una comparación de rendimientos y costos” (idem: 266)

Veamos. El sujeto de las preferencias le comunica al sujeto-portafolio que quiere tener un hijo. El sujeto-portafolio clasifica en seguida el tipo de bien que es un hijo:

Desde este punto de vista, se ha de admitir que los hijos juegan un doble papel: son un bien de consumo, una manera de gastar la renta para adquirir satisfacciones, una alternativa a la compra de automóviles o servicio doméstico u otros bienes; son a la vez un bien de capital producido por una actividad económica, una alternativa a la producción de máquinas, edificios u otras cosas (idem: 266-267).

El sujeto-portafolio sabe por tanto, que se trata de un producto conjunto. No un producto de dos personas –es perfectamente asexual-, sino que el hijo es dos productos en uno.

El hecho de que los hijos sean, en ese sentido, un producto conjunto, significa que hay que combinar los dos tipos de consideraciones: los rendimientos provenientes de los hijos como bienes de capital pueden considerarse como una reducción de sus costos como bienes de consumo ... vistos como un bien de consumo, la cantidad producida vendrá determinada por el costo relativo de los hijos, comparado con el de otros bienes de consumo, la renta disponible para todos los usos y los gustos y preferencias de los individuos en cuestión ... vistos como bien de capital, la cantidad producida estará determinada por los rendimientos que se esperan de él, en comparación con los bienes de capital, y por el coste relativo de producir éste u otros bienes de capital alternativos (idem: 267).

Se le olvidó contabilizar los gastos del psiquiatra necesarios para un niño producido de esta manera. Con esta teoría en mano, se puede entender muy bien la migración del campo a la ciudad:

... las áreas rurales tienen una ventaja comparativa para la producción de capital humano lo mismo que para la de alimentos; que la población de las zonas rurales se dedica, como si dijéramos, a dos industrias que se ejercen conjuntamente –la producción de alimentos y la de capital humano- y que sostiene exportaciones netas de ambos a la ciudad (idem: 268).

Y no se olvida mencionar la desventaja relativa del “capital humano” en relación al capital no-humano:

Una importante diferencia entre éste y otros bienes de capital está en el grado en que la persona que hace la inversión de capital inicial puede adueñarse de los rendimientos de la misma (idem: 267).

De esta manera, la falta de control absoluto sobre el “capital humano” (el cuerpo y la mente de los seres humanos) aumenta el riesgo de la inversión en personas humanas.

De nuevo se trata de un fantasma. Para entender el hecho de que la procreación de hijos por parte de una pareja se enfrenta con límites económicos, no hace falta en lo más mínimo tal construcción de los hijos como bienes de consumo o de capital. Lo dicho por Friedman es simplemente una elaboración fantasmagórica, y como tal, es perfectamente tautológica. Lo que todo el mundo sabe, está ahora expresado desde el punto de vista del sujeto-portafolio. Que los padres gocen de sus hijos, y que éstos cuando grandes seguramente les ayuden en su vejez, el hecho de que los hijos originan costos, que incluso pueden ser altos en relación al ingreso; todo eso es perfectamente explicable sin transformar la decisión en un cálculo costo/beneficio absolutizado.

Pero hace falta saber el por qué de esta transformación de todos los problemas humanos en decisiones de un cálculo que un sujeto-portafolio hace frente a un sujeto de preferencias. Si la misma no sirve para explicar nada, ¿para qué sirve entonces? Una respuesta posible es que sirve para mostrar el pretendido alcance total y sin límites de las relaciones mercantiles. Se trata de desarrollar una visión del mundo en la cual cualquier fenómeno está sujeto a las relaciones mercantiles sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de la persona.

Cual tal agujero negro, el cálculo mercantil trata de absorberlo todo, y donde no puede establecer relaciones mercantiles efectivas, las establece por lo menos de forma imaginaria. Se trata de un totalitarismo mercantil ilimitado, del cual ya nada ni nadie puede escapar. Toda la denigración humana contenida en tal reducción absoluta de todos los fenómenos humanos a una expresión mercantil, no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan. Pero son denigración solamente desde el punto de vista de aquel que se resiste a tal mercantilización. Desde el punto de vista de Friedman no se trata de denigrar a nadie, él solamente reduce lo humano a lo mercantil, y esta acción la considera científica. Y si la ciencia denigra, el autor no tiene en ello culpa, escabulléndose detrás de esta supuesta ciencia. Ahora bien, para poder denigrar, habría que tener una dignidad por encima del acto de denigración, pero esta no existe. La denigración se ejerce sobre otros exactamente en el mismo grado en el cual es interiorizada.

El afán mismo de esta extensión real e imaginaria de las relaciones mercantiles se explica más bien a partir de un objetivo político. Se quiere mostrar la efectividad y el alcance ilimitado de las relaciones mercantiles, para poder argumentar el carácter no necesario de la intervención estatal (y de cualquier acción asociativa o solidaria), y su responsabilidad en la generación de las crisis de los mercados.

La calculabilidad de cualquier objeto implica ahora extender el cálculo –real o imaginario- a más y más objetos. Al considerarse como *capital* cualquier fuente de ingresos (también el trabajo), se capitaliza el valor de capital del sujeto de preferencias a partir de la corriente de ingresos que rinde su trabajo, ofrecido en el mercado al interés vigente. Contempla los posibles aumentos de ingresos y los necesarios conocimientos nuevos, para los cuales necesita capacitación. La capacitación se debe efectuar si su costo es igual o menor a la renta adicional capitalizada. De lo contrario, debe considerarse como un bien de consumo y evaluar la satisfacción relativa que rinde. También la amistad debe analizarse desde este punto de vista: un amigo que te ayuda regularmente, tiene un valor de capital, y vale la pena invertir en él sumas menores que la ayuda adicional capitalizada. Y así sucesivamente. Todo se disuelve en el negocio.

Si toda fuente de ingreso tiene ahora un valor de capital, se descubre fácilmente una imperfección básica del mercado de capitales. Debido a la abolición de la esclavitud, las inversiones en capital humano son mucho más arriesgadas que aquellas hechas en capital no humano. La diferencia es tan grande que justifica distinguir entre capital humano y no humano. Además, se trata de la única diferencia existente. La diferencia, sin embargo, no responde a la naturaleza de las cosas, sino que se trata de una imperfección producida por una intervención estatal (institucional):

Aunque reconozcamos que todas las fuentes de servicios productivos pueden ser consideradas como capital, nuestras instituciones políticas y sociales llevan a admitir que es importante la distinción, para muchos problemas, entre dos amplias categorías de capital: el humano y el no humano (idem: 257).

A raíz de esta intervención, la seguridad de la inversión en bienes materiales es superior, y claramente las imperfecciones del mercado de capital se derivan exclusivamente del marco institucional, y por tanto, de la abolición de la esclavitud:

Estas peculiaridades sólo desaparecerían en una sociedad de esclavos y, en ella, solo para los esclavos. El hecho de que las fuentes de capital humano no se pueden ni comprar ni vender en nuestra sociedad significa, como se indicó antes, que el capital humano no proporciona, en situaciones de dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano. ... el individuo que invierte en una máquina puede ser dueño de la máquina y asegurarse así la obtención de la remuneración por su inversión. La persona que invierte en otra persona no puede obtener esa clase de seguridad (idem: 258).

En resumen, la diferencia entre capital humano y no humano está en que:

Debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos de la misma forma que el capital material (idem: 313).

Todo eso apunta a negar una diferencia específica, bajo el punto de vista económico, entre la máquina y el ser humano: ambas no son más que “fuentes de servicios productivos”. Como resultado, el ser humano es sujeto porque las instituciones lo reconocen como tal, y no como ocurre en la teoría liberal de los siglos XVIII-XIX, en la cual las instituciones reconocen la subjetividad del hombre con anterioridad a ellas. Como las instituciones son las que garantizan las relaciones mercantiles, el ser humano –como Friedman lo ve- es sujeto en tanto está reconocido como tal por las mismas relaciones mercantiles. Lo cual implica que el hombre es simple y llanamente “la criatura” de las relaciones mercantiles y no, su creador. El anti-humanismo es patente y declarado.

Toda la teoría neoclásica contiene esta tesis, pero solamente como su consecuencia lógica, y no necesariamente como su convicción expresa. Muchos teóricos neoclásicos mantienen la diferencia entre capital y trabajo, y eso es lo que Friedman le reprocha a Marshall. Al tener el mismo punto de partida neoclásico, Marshall tenía que enredarse en inconsistencias

teóricas para no caer en un anti-humanismo expreso. Friedman no le tiene miedo al anti-humanismo declarado, y por tanto, puede ser más consecuente a este respecto. Y lo que aquí vale para Marshall, también vale para la mayoría de los teóricos neoclásicos, por ejemplo, Samuelson. Como resultado, pueden estar en desacuerdo con Friedman, pero su mismo punto de partida teórico no les permite argumentar este desacuerdo.

El ser humano es ahora sujeto solamente en aquel grado en el cual es reconocido como tal por la producción mercantil. El concepto de necesidad desaparece y es reemplazado por la demanda y las preferencias. Si el ser humano no puede adquirir en el mercado el mínimo necesario para vivir, eso es un asunto que queda fuera del ámbito de la teoría económica. La reposición del capital sigue siendo un concepto económico, la reproducción del ser humano no. De hecho, el ser humano ni es visto como igual a la máquina, sino como inferior a ella (una “reserva no tan buena”, una “inversión más riesgosa”). No solo no se reconoce la fetichización de las relaciones mercantiles, menos aun se la crítica, sino que incluso se la celebra. Es el elogio al fetichismo de la teoría económica neoclásica.

Anexo 2

Libre comercio y derechos humanos: del humanismo liberal al anti-humanismo globalizado

La garantía constitucional de los derechos humanos (o de algunos de ellos), es una conquista innegable de la democracia liberal. Pero también es su talón de Aquiles, ya que el grado de su cumplimiento siempre ha sido solo relativo. Más aun, la democracia liberal nunca ha garantizado, ni siquiera en los casos más avanzados, el cumplimiento de *todos* los derechos humanos. Ha establecido una prioridad en relación con *algunos* derechos humanos que sí se garantizan, al menos formalmente (en especial, los derechos individuales), mientras que otros derechos humanos tan solo se *promueven* o *procuran* (los derechos económicos, sociales y culturales).

Particularmente problemático es la no garantía del derecho al trabajo, pues en una sociedad capitalista, y sin una política de intervención sistemática de los mercados, es claro que para toda persona desocupada o subempleada quedan debilitados o invalidados el resto de los derechos humanos reconocidos formalmente como fundamentales (alimentación, vivienda, salud, educación, armonía con el medio ambiente, etc.). Por eso, una recuperación del Estado Social de Derecho debe partir, creemos, precisamente de estos derechos, todavía hoy no garantizados, pero fundamentales para asegurar las condiciones de posibilidad y dignidad de la vida humana.

Esta es la grandeza y la miseria de la democracia y el humanismo liberal: a pesar de que interpretan los derechos humanos como derechos universales, en la práctica nunca ha habido tal reconocimiento y garantía universal; en especial, de los llamados derechos económicos, sociales y culturales.

No obstante, hay algo que el pensamiento liberal *no* hace (tampoco la mayoría de las Constituciones Políticas), no al menos explícitamente, y esto es, supeditar o “flexibilizar”, los derechos humanos (incluso los individuales), en función de algún criterio absoluto determinado en el plano de la economía o de la lógica de la acumulación de capital. Este paso decisivo sí lo hace el pensamiento neoliberal y aparece nítidamente en los acuerdos comerciales de “nueva generación” (del NAFTA o TLCAN en adelante).

La “flexibilización” de los derechos humanos

La democracia liberal siempre ha sido una democracia restringida, al limitar la garantía de los derechos humanos (individuales y sociales) a una determinada parte de la población, excluyendo a otros sectores (desempleados, mujeres, minorías étnicas, minorías religiosas, homosexuales, inmigrantes, etc.). Pero lo que ahora surge en nombre de la globalización, acaba incluso con la garantía de los mismos derechos humanos liberales (individuales). Estos se reconocen ahora “flexiblemente”, en la medida en que lo permita la prioridad absoluta del libre comercio y la libre circulación del capital transnacional. Veamos algunos ejemplos tomados del texto del Tratado del Libre Comercio entre Estados Unidos, Centroamérica y República Dominicana (TLC).

Primer ejemplo. Los artículos 10.9.3 y 9.14 del TLC, establecen que el Estado podrá adoptar o mantener medidas (leyes, reglamentos, procedimientos, requisitos o prácticas –Art. 2.1)

“... necesarias para proteger la salud o la vida humana, animal y vegetal ... siempre y cuando dichas medidas no se apliquen en forma que constituyan un medio de discriminación arbitrario o injustificable entre las Partes cuando existan las mismas condiciones o una restricción encubierta al comercio entre las Partes” (9.14.1 (b)), o, “... siempre que tales medidas no constituyan una restricción encubierta al comercio o inversión internacionales” (10.9.3. (c)). (subrayado nuestro)

De este modo, la misma *protección* (no se trata de una *inviolabilidad*) a la vida humana queda relativizada, en función de las exigencias de la acumulación de capital a escala mundial (el libre comercio, la libre circulación del capital). Con esto, la violación “calculada” de la vida humana (“siempre y cuando”, “siempre que”) ha sustituido a la protección e inviolabilidad de esta vida.

Así, el neoliberalismo *invierte* la relación entre los derechos humanos y el “libre comercio” (o cualquier otro dogma preconcebido de la economía de mercado). El neoliberalismo no dice que para justificar el “libre comercio” éste no debe poner en peligro a los derechos humanos (en este caso, el derecho a la vida). Dice lo contrario: se “protege” el derecho a la vida hasta donde el “libre comercio” lo permita.

Como antes advertimos, nuestra Constitución Política también establece algunas restricciones a los derechos humanos individuales, pero en función del bien común, de la paz y el orden social o de la seguridad nacional. Lo que sí hace nuestra Constitución, es prohibir los monopolios privados a fin de garantizar la “libertad de comercio, agricultura e industria” (Art. 46); pero esto es algo muy distinto a relativizar los derechos humanos en función de principios e intereses económicos absolutos.

Segundo ejemplo. Esta “flexibilización” de los derechos humanos aparece también en los capítulos 16 (Laboral) y 17 (Ambiental) del TLC; en los cuales tan solo se *procura* mejorar las normas laborales y ambientales vigentes en cada país (Artículos 16.1.2 y 17.1).

“... cada Parte procurará garantizar que sus leyes establezcan normas laborales consistentes con los derechos laborales internacionalmente reconocidos, establecidos en el Artículo 16.8, y procurará mejorar dichas normas en tal sentido”(16.1.2, subrayado nuestro)

“... cada Parte garantizará que sus leyes y políticas proporcionen y estimulen niveles de protección ambiental y deberán esforzarse en mejorar esas leyes y políticas” (17.1, subrayado nuestro)

Además, y esto es quizás lo más grave, también en ambos capítulos una Parte (un Estado) podrá recurrir al procedimiento de solución de controversias, sólo cuando la acción o inacción impugnada “afecte el comercio entre las Partes” (16.2.1(a), 16.6.7; 17.2, 17.11.1).

“Una Parte no dejará de aplicar efectivamente su legislación laboral, por medio de un curso de acción o inacción sostenido o recurrente, de una manera que afecte el comercio entre las Partes...” (16.2 (a), subrayado nuestro).

“Una Parte no dejará de aplicar efectivamente su legislación ambiental, a través de un curso de acción o inacción sostenido o recurrente, de una manera que afecte al comercio entre las Partes...”(17.2 (a), subrayado nuestro)

Es decir, una violación a las normas laborales y ambientales, incluso si quedan comprendidas en las restrictivas definiciones de “legislación laboral” (artículo 16.8) y de “legislación ambiental” (17.13), no darán curso a un procedimiento de solución de controversias en el marco del tratado, si la violación de marras no afecta el comercio entre las Partes, esto es, si no implica algún tipo de dumping social o dumping ambiental que, a juicio de otra Parte, afecte negativamente a sus exportaciones o a su producción interna. Así, las violaciones a los derechos laborales y al derecho a un ambiente sostenible son un problema, en el marco del tratado, si éstos distorsionan el mercado (afectan al comercio); si no lo afectan, no han de ser tenidos en cuenta.

Tercer ejemplo. En el capítulo 9 (compras públicas), se descarta cualquier tipo de criterio en materia de licitación pública, a menos que éstos se relacionen con el precio y la calidad. Criterios relativos al cumplimiento de los derechos humanos por parte de las empresas concursantes quedan fuera de toda posibilidad de aplicación (Art. 9.7 y 9.8).

“Artículo 9.7: Especificaciones Técnicas

1. *Una entidad contratante no preparará, adoptará ni aplicará ninguna especificación técnica que tenga como propósito o efecto crear obstáculos innecesarios al comercio entre las Partes.*

2. *Una entidad contratante establecerá cualquier especificación técnica según corresponda:*

(a) *en términos de desempeño y no en términos de características de diseño o descriptivas; y*

(b) *basadas en estándares internacionales cuando sean aplicables, de lo contrario, en normas nacionales reconocidas. ...” (subrayado nuestro)*

“Artículo 9.8: Requisitos y Condiciones para la Participación de Proveedores en las Contrataciones

[...]

1. *Cada entidad contratante deberá:*

(a) *limitar toda condición para participar en la contratación, a aquellas que sean esenciales para garantizar que el proveedor posee la capacidad legal, técnica y financiera para cumplir con los requisitos y las especificaciones técnicas de la contratación.”*

(b) *Reconocer como proveedor calificado a todo proveedor de la otra Parte que haya cumplido las condiciones necesarias para participar ...” (subrayado nuestro).*

¿Qué significa todo esto? Resaltemos dos aspectos:

1. Que los Estados (ministerios, entidades descentralizadas, municipalidades) no podrán rehusarse a aceptar una oferta de un proveedor extranjero, ni rehusarse a comprar un bien o servicio importado, cuando por ejemplo, no puedan determinar criterios de lo que tenga como efecto “crear obstáculos innecesarios al comercio entre las Partes”; o de lo que resulte “esencial” para garantizar la capacidad del proveedor. Un gran número de entidades públicas y de prácticas de compras gubernamentales no aprobarían esta prueba tan estricta.
2. Que sólo los criterios estrictamente comerciales deben prevalecer en las políticas de compras del sector público, minusvalorando o prohibiendo otros criterios relacionados con metas de desarrollo o de promoción de los derechos humanos, los cuales no pueden ser considerados.

La inversión de los derechos humanos: la globalización neoliberal como anti-humanismo

En resumen, en los acuerdos de libre comercio se declara el “libre comercio” y la libre circulación de los capitales como los criterios absolutos y, en consecuencia, se relativizan o invierten todos los derechos humanos, incluso, el derecho a la vida. La vigencia de los derechos humanos se transforma en *conveniencia*, y la garantía de los mismos se transforma en *promoción o estímulo*, en el marco de admisibilidad de la estrategia de acumulación de capital. Ya no se habla de garantía de los derechos humanos, sino que se promete promoverlos. La meta ya no es garantizar los derechos humanos, sino mantener el nivel de su violación dentro del marco de lo “necesario”⁶ en función de la libre acumulación de capital a escala mundial. Este es el nuevo “humanismo globalizado” de los defensores del libre comercio, que en esencia es un anti-humanismo.

El criterio formal de la eficiencia del mercado se transforma así en el criterio supremo de los valores y, por consiguiente, también de todos los derechos humanos. Esto crea una dualidad entre el criterio de la eficiencia formal, por un lado, y los derechos humanos, por el otro. Estos últimos son relativizados y socavados, pues ya no se los

⁶ Conforme a la jurisprudencia desarrollada en numerosos casos a lo largo de la última década, el término “necesario” es un código que expresa la aplicación de lo que se denomina la prueba que implique “mínima restricción del comercio”. Así, hay una exención potencial de las reglas de la OMC, que se permite para “medidas necesarias para proteger la salud o la vida animal, vegetal o humana”. En una serie de casos del GATT y de la OMC se ha interpretado que el término “necesario” requiere que un país tiene que demostrar que no podrían existir medios menos restrictivos del comercio para lograr determinado objetivo. (Además, la legitimidad del objetivo, y no sólo los medios empleados para alcanzarlo, tienen que someterse separadamente a una prueba). Es importante que seamos conscientes del uso del término “necesario”, ya que puede, en efecto, anular disposiciones que de lo contrario serían vinculantes. Así tenemos que la limitada “cláusula de exención” del TLCAN para tres acuerdos multilaterales sobre protección del medio ambiente, se despoja casi enteramente de sentido, ya que incluye el requisito de que únicamente abarca políticas necesarias para aplicar esos tres acuerdos. Hasta la fecha, ningún tribunal del GATT ni de la OMC ha aceptado ninguna defensa, alegada por ningún país, relativa a la prueba menos restrictiva del comercio, y siempre ha fallado que el país del caso no ha presentado la prueba negativa de que no existe ninguna política que repercuta menos sobre el comercio. (Global Trade Watch, *El abogado de bolsillo del ciudadano en lo pertinente al comercio*: 12, subrayado nuestro)

respetar *en cuanto tales*, sino que reciben su validez en el grado en que aporten (o no) a la eficiencia del mercado. Valen en el caso de que coincidan con la exigencia de la eficiencia (libre mercado), y dejan de tener valor cuando no coinciden.

Para el pensamiento neoliberal, esta supeditación de los derechos humanos al “libre comercio” no es un accidente, sino un aspecto central de su marco categorial. Siendo las mercancías y los mercados libres de toda distorsión, son libres las empresas, son libres los empresarios y es libre la sociedad entera. Esta es la libertad básica y en última instancia la única. ¡El ser humano es libre en el grado en que lo sean las mercancías y los mercados!

Bibliografía citada

Duchrow, Ulrich; *Llegar a ser humano solidariamente en contra de la destrucción neoliberal*. En Ignacio Dobles y otros (editores), **Psicología de la Liberación en el contexto de la globalización neoliberal**. Editorial UCR, San José, Costa Rica, 2007.

Friedman, Milton. **Teoría de los precios**. Alianza editorial, Madrid, 1976.

Friedman, Milton. **Capitalismo y Libertad**. Madrd, 1966.

Hayek, Friedrich A. **La fatal arrogancia. Los errores del socialismo**. Unbióm Editorial, Madrid, 1990.

Hayek, Friedrich A. **Individualismus and wirtschaftliche Ordnung**. Zurich, 1952.

Hinkelammert, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad**. Editorial Arlequín, San José, Costa Rica, 2007.

Locke, John. **An Essay concerning Human Understanding**, dos volúmens, Dover, New York, 1959.

Marx, Karl. **El Capital**. Crítica de la economía política. FCE, México, tres tomos, 1973.