

Cuando dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad:

La crítica de la razón mítica en la historia occidental: el mito y la acción

Franz Hinkelammert

Agosto 2020

Contenido:

1. La nueva etapa de la crítica de la religión a partir de la revolución francesa. p. 5

El origen: La presentación del mundo de la igualdad humana como la gran fiesta p.7

La nueva sociedad p.9

Después de la revolución francesa, viene la revolución rusa p.12

2. El mundo otro p.14

La ilusión trascendental p.16

El mundo como totalidad por conquistar p.17

3. La transformación de Prometeo: dios se hace humano en sentido antropológico p.18

Camus y la prohibición del querer ser como dios. Un ejemplo p.26

El mercado y el ser humano p.29

Mundos ideales que acompañan a la modernidad:

El sujeto de los mecanismos de funcionamiento Las divinidades profanas. p.30

4. El observador perfecto: p.32

Laplace, el primero p.29

Max Planck y el observador extremadamente fino p.31

Wittgenstein y la caída de una piedra p.33

La sustitución de la realidad objetiva vivida por la realidad empírica construida por medio de un observador perfecto que abstrae de la ética efectivamente existente para eliminarla. p. 35

El suicidio y la ética p. 39

5. Mecanismos de funcionamiento perfecto. p.40

Mecanismos de funcionamiento en física: p.41

Mecanismos de funcionamiento en las teorías de las ciencias sociales: p.44

Competencia perfecta como experiencia idealizada p.44

Planificación perfecta p.46

Teoría de la firma p.47

Otras ciencias p.48

6. La competencia perfecta y el dominio neoliberal de la política del mercado p.49

6.1 El neoliberalismo y su imposibilidad de superar la fe en la magia de su religión del mercado. p.50

6.2 El neoliberalismo con su la lucha de clases desde arriba y la respuesta posible. p.62

7. La perfección humana que resulta de las ciencias empíricas p.69

La invisibilidad de los derechos humanos p.70

El entierro de los derechos humanos a partir de la ciencia empírica. p.71

La inmortalidad del ser humano: la nueva meta de la ciencia empírica y del Silicon Valley p. 73

8. Los conceptos de perfección de la convivencia humana. La racionalidad de una convivencia humana perfecta p.75

Una imaginación de perfección a partir de una sabiduría oriental p.75

El reino de la justicia p. 76

Crítica de la razón utópica e ilusión trascendental p.77

9. Dios como “todo en todo” p. 78

10. La realidad empírica y la realidad de la vida. La resurrección de los muertos como punto de partida en relación con la realidad (La supuesta realidad post-mortem) p.81

La relación vida-muerte p.82

La realidad de la vida en Pablo de Tarso. p.84

El problema del dinero (y del mercado) p.89

La reformulación del proceso de liberación p.90

11. Anexo: Un análisis de situación: desde qué perspectiva histórica fue diseñada nuestra interpretación presentada en este libro p. 92-106

Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad:

La crítica de la razón mítica en la historia occidental: el mito y la acción

La razón mítica no es una simple mitificación de la realidad. Es pensar la realidad a partir de mitos creados a partir de la realidad, que reflexionan esta realidad inclusive en sus desarrollos futuros posibles.

Pensar lo que no es, pero pensarlo a partir de lo que es. Pensar entonces también a partir de la igualdad humana. Hablar de la tierra presente, aunque se hable del cielo. No se puede hablar ni del cielo sin hablar a la vez de la tierra. Por lo menos es eso así en la cultura judía. Pero este enfoque a partir de la igualdad humana a la vez es presente en los grupos dominados de la sociedad humana entera. La igualdad humana Pablo de Tarso la enfoca bajo la perspectiva del reino mesiánico futuro, que él está concibiendo junto con todos sus compañeros a partir de la igualdad humana. Se trata a la vez del Reino de Dios del cual habla Jesús.

1. La nueva etapa de la crítica de la religión a partir de la revolución francesa.

Esta crítica que nos interesa especialmente, parte de un mundo enajenado. Es la crítica de la religión que resulta especialmente después de la revolución francesa.

La crítica de la religión del siglo XVIII es diferente. Parte de la pregunta si Dios existe o no. Entonces denuncia muchas veces la religión como un producto de la mentira y del engaño o fraude de los que tienen poder. Dios parece una creación arbitraria. Aparece un ateísmo masivo sobre todo en las clases medias y bajas que se acercan a las ciencias empíricas. Dios es tomado como algo innecesario.

Pero a la vez aparecen nuevas teologías fuera de las iglesias. El caso más impactante es Hobbes, pero ya ocurre en el siglo XVII. Sin embargo, sigue vigente para la teología profana del mercado inclusive muchas veces hasta hoy. Neoliberales como Hayek la comparten.

Hobbes hace una teoría de la sociedad, que a la vez es una teología, aunque sea teología profana. El libro tiene el título: El Leviatán. Leviatán es un Dios, que hace presente todo al sistema social (el Commonwealth). Se traduce como Estado. Pero es realmente el sistema social que vive la tensión entre Estado y mercado. Se nota eso, cuando Hobbes dice: La sangre del Leviatán es el dinero. (para judíos: la sangre es el lugar de la vida. Por eso no se debe comer! Es santa.)

Este Dios Leviatán es para Hobbes el Dios mortal, que vive bajo el Dios eterno superior. Pero también el Leviatán es eterno en otro sentido: Es Dios mortal, que se puede morir

(en la revolución: Hobbes escribe eso durante la revolución inglesa.) Pero el dios superior eterno lo resucita, le da nueva vida. Lo resucita siempre de nuevo.

Teología del dinero, que sigue con Adam Smith y su mano invisible. Pero según eso el dinero es a la vez coordinador del mercado. Es inteligente, y da siempre lo mejor solución que puede haber. Representa el mejor mundo posible. (Leibniz 1646-1716) Mano invisible, Stoa, Newton, Smith.

La estructura fundamental de Hobbes sigue hoy: cualquier religión es transformada en garante del dinero. Y ejerce esta garantía al garantizar la vida del Leviatán, que es la vida del sistema social capitalista.

Ver: La declaración de Santa Fe de 1979, que definió las líneas de gobierno de Reagan, lo expresó de la siguiente manera:

“Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.”

Aquí tenemos al dios eterno, que garantiza al dios de la tierra: de la propiedad privada y del capitalismo productivo

Rousseau (1712-1778) es la respuesta a Hobbes en el siglo XVIII. Es pensador de la igualdad entre los humanos. En contra de Locke declara la nulidad de toda esclavitud. Es el pensador del siglo XVIII más criticado (inclusive Voltaire defiende la esclavitud) Rousseau es pensador de la revolución francesa en su fase primera antes de tomar el liderazgo el directorio en 1894, al cual sigue el imperador Napoleón. Pero igualmente está muy presente en las luchas de emancipación humana después de la revolución. Esta revolución se pronuncia muchas veces en contra las luchas de emancipación (esclavos Toussant Louverture , mujeres Olympe de Gouges, proletariado Babeuf). Pero después de la revolución marcan todas las luchas por derechos humanos hasta hoy

Son parte de la modernidad que pone al ser humano en el centro de todo su pensamiento.

Marx dice: el ser humano es el ser supremo para el ser humano

Hobbes hasta Smith dicen: El propietario - y con él el mercado - es el ser supremo para el ser humano.

Nietzsche y el fascismo: La voluntad del poder determina quien es el ser supremo para el ser humano. Este ser supremo está presente en el Übermensch: ser super-humano.

Nietzsche efectúa la rebelión en contra de la igualdad humana. Contesta a la rebelión en nombre de la igualdad presente en Rousseau y en la revolución francesa con el lema: La voluntad del poder es el ser supremo para el ser humano.

La rebelión en nombre de la igualdad viene de la tradición judía, no de la tradición griego-romana. Estos valores de la igualdad son el objeto de la rebelión en contra de la

igualdad, que empieza con Nietzsche y está llevada a cabo por los fascismos del siglo XX y hoy por el neoliberalismo. A la vez revela la fuente del anti-judaísmo y antisemitismo.

Con la modernidad esta rebelión se efectúa de hecho a partir de la recuperación de posiciones, que en el cristianismo y muchas veces también en el judaísmo de hecho se habían perdido (el Terremoto del cristianismo). Se habían posicionado como lo contrario de lo que ha sido su posición al comienzo. Porque esta afirmación de la igualdad no viene de la tradición greco-romana. Es de la tradición judío-cristiana, pero se hizo inoperante por el terremoto del cristianismo en el III. y IV. siglo. Se da entonces el resultado de que lo que tiene raíz cristiana y por eso también raíz judía, tiene que ser realizado en contra de un cristianismo, que ahora considera sus propios raíces como herejía o anti-Cristo.¹

Sin embargo, hay también una reacción a favor de una recuperación de posiciones que eran dominantes en el tiempo de la fundación del cristianismo. Eso ocurrió sobre todo de parte de la teología de liberación fundada en los años sesenta del siglo pasado.²

El origen: La presentación del mundo de la igualdad humana como la gran fiesta:

Todo empieza con un Abraham. quien se niega a sacrificar la vida de su hijo Isaac y que experimenta una gran liberación. Yahvé dice, después de que Abraham se niega a sacrificar la vida de su hijo Isaac:

"Juro por mi mismo que, ya que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes, te colmaré de bendiciones... Porque obedeciste a mi voz, yo bendeciré, por medio de tus descendientes, a todos los pueblos de la tierra." Gén 22,16-18

Si Abraham hubiera sacrificado a su hijo Isaac, habría negado su hijo a Yahvé.³

"Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia." Deuteronomio 30,19

En estos comienzos Dios se presenta como el liberador, que libera a los judíos. El decálogo se inicia con:

Yo soy Yahvé tu Dios, que te sacó de Egipto, país de la esclavitud." Exodo, 20, 2

¹ ver Füssel: Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie (El cautiverio burgués de la teología) En: Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus und Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019

² ver especialmente las obras siguientes, que con mucha claridad presentan esta posición Sobrino, Jon: Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico). Ediciones CRT. México 1977 y Ignacio Ellacuría: Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia. Editorial Sal Terra Santander 1984

³ ver Hinkelammert, Franz J.: La fe de Abraham y el Edipo occidental. DEI, San José (Costa Rica) 1989

En este contexto pertenece el anuncio de Isaías para el fin de los tiempos, que es prometido por las siguientes palabras.

“Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos (Knochenmark), vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente” Isaías, 25, 6-8

Se trata de la fiesta mesiánica.

Zeus no da tales comidas, ni Júpiter tampoco. Invitan de repente a hombres divinizados como Hércules, pero nunca a la gente. Hay aquí una igualdad humana, que la cultura greco-romana solamente muy excepcionalmente conoce.

El banquete celeste del Reino de Dios hay también en el nuevo testamento:

“Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios. Y hay últimos que serán primeros, hay primeros que serán últimos.” Lucas 13,29-30

No hay excluidos, sino solamente invitados que son declarados como últimos. Están en el último lugar, pero están.

Todo se encuentra todavía a nivel de un mito y dios organiza e invita. Pero así tenía que empezar. Pero llega a la realidad perceptible después de que dios se hizo humano.

En este sentido sigue la argumentación mítica en el evangelio de Juan. En el capítulo 2,1-11 se cuenta la boda de Caná. Estaba invitado Jesús en la boda, se terminó el vino. No sabían que hacer. Llevaron agua a Jesús y lo transformó en vino. Eso en una cantidad muy grande. Seguía la gran fiesta del matrimonio. Todo era abundancia.

En el próximo capítulo Jesús entra al templo, junto con su gente. Se encontró con los vendedores de bueyes, ovejas y palomas y los cambistas. Eso da rabia a Jesús y él les volcó las mesas de los cambistas y desparramó su dinero y les gritó: “No hagáis de la Casa de mi Padre una casa del mercado.” (Juan 2,13-17)

En el cuento paralelo de Mateo Jesús habla de una “cueva de ladrones” (Mat,21,13)

De esta manera aparece un mundo polarizado entre la gran fiesta de la gente y el mercado considerado como una cueva de ladrones. En la gran fiesta hay comida y vino abundantemente, y en el mercado hay escasez, que solamente se puede romper con mucho dinero.

La multiplicación de panes por Jesús es también como la boda de Caná.

Todo es ya visto como hoy la polarización entre el gran carnaval y el mercado con su absoluta escasez para todos que no tienen el dinero suficiente para comprar. En buena medida el carnaval del hoy es lo que era la boda de Caná hace 2000 años.

Y en general Jesús presentó el cielo como una gran comida, una fiesta de todos con mucha comida y vino. Eso a diferencia del cielo de la Edad Media. En este los salvados en el cielo estaban todo el tiempo día y noche frente al trono del Dios cantando Santo, Santo, Santo. Sin embargo, siempre de nuevo aparecen cielos sustitutivos como el carnaval, pero también el cielo de los mercenarios, donde se toma mucha cerveza y juega a las cartas.

Un canto que se cantaba mucho en los años 80 aquí en Centroamérica frente a los intentos de pasar a otra sociedad mejor:

Vamos todos al banquete,
a la mesa de la creación,
cada cual con su taburete,
tiene un puesto y una misión.

Eso en la cultura judía es complementado por el año sabático cada 7 años y el año de jubileo cada 50 años. Son años en los cuales se declara varios derechos de las personas como la liberación los esclavos, la anulación de deudas, la devolución de casas que sus antiguos dueños habían perdido por su imposibilidad del pago de alguna deuda. Son años de gracia.

Se nota, que hay una tendencia muy fuerte a la declaración de la igualdad de todos los seres humanos.

Esta igualdad humana no es algo mecánico. No elimina las diferencias. La igualdad significa que no se acepta usar las diferencias como pretexto de discriminaciones. Las diferencias no sirven nunca automáticamente a estos pretextos. Las diferencias inclusive enriquecen. Pero constantemente las diferencias son usadas para discriminar y hasta para hacer desaparecer la propia idea de la igualdad. Se nota entonces, que la reivindicación de la igualdad es la reivindicación de los derechos humanos.

La nueva sociedad

Es después Pablo de Tarso quien anuncia la gran novedad de una nueva sociedad construida sobre esta igualdad de todos los seres humanos:

“Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Jesús el Mesías. En efecto, todos los bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Jesús el Mesías. Y si sois del Mesías, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa. Gal 3,26-29

La palabra Cristo significa en griego Mesías y Pablo escribe en griego. Por eso introduje esta traducción en el texto citado de Pablo. Casi ningún traductor hace eso. De esta manera se esconde en parte lo que Pablo dice.

En la cita anterior para Pablo se trata de hacer ver eso. Por eso insiste que todos han recibido el Mesías: "sois hijos de dios por la fe en Jesús el Mesías". De hecho habría que traducir: "sois hijos de Dios por participar en la fe de Jesús, el Mesías". En el Mesías no es posible transformar las diferencias en desigualdades discriminatorias. Habla de los "bautizados en el Mesías" que "se han revestido del Mesías". Ellos traen la novedad al mundo de que todos son iguales en el sentido antes formulado. La referencia constante al Mesías es la afirmación del universalismo de los valores a los cuales el anuncio de Pablo hace su referencia. Es lo siguiente: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer". Eso no vale solamente para los bautizados según el rito, sino frente a todos que lo asumen, porque al asumirlo, son uno en el Mesías. Son iguales. La referencia al Mesías sigue siendo necesario: son iguales todos en cuanto seres humanos concretos. No se trata de la igualdad de todos frente al mercado, que es una igualdad llena de discriminaciones, pero la única que la sociedad capitalista puede aceptar. Así resulta lo que es el núcleo de lo que Pablo afirma: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Igualmente implica eso más bien que mujeres y hombres tienen derechos iguales al hablar. Que según 1 Cor 14,34... las mujeres deben callarse en la ekklesia es muy probablemente una posterior interpolación a partir de 1 Tim 2,11...⁴

Este llamado de Pablo no afirma leyes presentes, sino expresa la crítica de la ley de parte de Pablo frente a las leyes presentes. Por eso es lo que Pablo considera la presencia del Reino de Dios, a pesar de que no pronuncia efectivamente esta palabra. (que él además usa muy pocas veces).

Lo que Pablo presenta aquí, es la presentación de los derechos humanos que ya están implicados en lo que Jesús dice sobre lo que él llama el reino de Dios. Pablo lo transforma en la primera declaración de derechos humanos en nuestra historia, que implica la declaración de la emancipación de la mujer.

Aparecen ya casi todas las grandes ideas de la revolución francesa y se hace claro, lo que para Pablo significaba el Mesías: la emancipación de las mujeres, la emancipación de los esclavos y de toda una clase trabajadora y la unidad de las culturas y las naciones,⁵ que posteriormente se intenta realizar en la ONU. Son los valores: libertad, igualdad, fraternidad. Faltaba sin embargo un largo proceso, en el cual dios se hizo humano en

⁴ ver Martin Ebner: Christen als Unruhestifter in der Stadt: Experimente und Visionen des Anfangs. Vom Nutzen des Christusglaubens für die Gestaltung von Gesellschaft (Cristianos como agitadores en la ciudad: experimentos y visiones de comienzo. De la utilidad de la fe Cristiana para la formación de sociedades) Zeitschrift Concilium – en la edición 1/2019

⁵ Esta vision se encuentra también en: Walter Bochsler: Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung. S.97-116 En el libro recién aparecido de Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus und Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019

sentido antropológico y que desemboca en la modernidad, en la cual todos los seres humanos intentan encargarse de lo que Pablo de Tarso anuncia. Entonces, en sentido antropológico, dios se hará humano. Es lo que se vive presente a partir de la revolución francesa. Surge entonces el humanismo de la praxis.

La propia revolución francesa todavía se enfrenta con esta exigencia de derechos humanos. Olympe de Gouges, que exige la emancipación política de la mujer, es guillotinado. Igualmente cae bajo la guillotina Babeuf, que defiende las posiciones obreras. Y el liberador de los esclavos haitiano Toussaint Louverture es tan maltratado en una prisión francesa bajo Napoleón, que muere poco meses después de su detención. Eso lo hizo Napoleón sabiendo que el levantamiento de los esclavos en Haití se basó en la propia Convención Nacional de la Revolución Francesa, que había abolido la esclavitud el 7 de febrero de 1794.

Pero después de la revolución aparecen los grandes movimientos de emancipación humana de las mujeres, de los esclavos y de los obreros y obreras, cuyos líderes habían sido matados en el curso de la revolución francesa por los propios revolucionarios. Posteriormente aparecen los movimientos de emancipación de las culturas y de la unión de los Estados y de la protección de la naturaleza a partir del siglo XX. Todos se encuentran en la dirección anticipada por San Pablo. Pero San Pablo todavía no logra promover definitivamente el sujeto capaz de responder por un humanismo de la praxis, que recién se forma con la modernidad.

Se nota entonces sin problema de que Pablo piensa la sociedad humana como el futuro presente a partir de la igualdad humana. Aparece una dinámica que inclusive hoy sigue presente y que posteriormente cambió el mundo.

Se entiende por qué este cristianismo logra cristianizar sobre todo los plebeos y los esclavos del imperio. El texto ya sostiene lo que será la revolución francesa, pero todavía a nivel de un mito, de un concepto transcendental. Es concepto de razón mítica, que para realizarse, necesita sujetos humanos. Pero tenía que haberse declarado a nivel del mito, para posteriormente podía aparecer a nivel de la sociedad real. Y otra vez el paso es, que dios se haga humano, esta vez en sentido antropológico. Eso tiene como su antecedente básico, que en el campo religioso ya ha aparecido, la visión religiosa de la transformación de dios en ser humano, en hombre, en ser humano. La modernidad efectúa ahora la extensión de esta transformación a todo el campo antropológico. De hecho, al hacer eso la modernidad, el mito de liberación, como lo formuló Pablo, puede ahora realizarse, aunque siempre en sentido limitado, a partir de la revolución francesa – y en muchos otros lugares. El mito se puede entonces hacer realmente presente, aunque en muchas variaciones y también debilidades y conflictos

Lo nuevo de Pablo es, que expone el mensaje de Jesús a partir de una crítica de la filosofía griega. Este enfoque es muy diferente de los posteriores de Agustino y de Tomás de Aquino. Ellos trasladan la filosofía griega al cristianismo, y dejan muchas veces el mensaje de Jesús de lado. En cambio, Pablo repiensa la propia filosofía griega para que

en el lenguaje de esta filosofía pueda realmente transmitir lo que es este mensaje de Jesús.

En los años 80 del siglo pasado el obispo Kamphaus de Limburg decía: Hazlo como dios: hazte humano y humanízate. (Machs wie Gott, werde Mensch) Aquí está de nuevo el paso del mito a la realidad de la revolución francesa y, posteriormente, de la revolución rusa, en la cual la referencia son las dos últimas capítulos del apocalipsis de Juan. En esta misma década resultaron grandes manifestaciones de los estudiantes en Zürich frente al banco más grande de Suiza con el lema: Hazlo como dios: hazte humano y humanízate. (Mach's wie Gott, werde Mensch)

Cuando este mito desemboca en la revolución francesa, lo tienen que hacer en contra de la mayoría de las iglesias cristianas. El cristianismo se había dado vuelta con el terribor Constantino de los siglos III y IV. Después hacia el final del siglo XIX vuelve a sus raíces, aunque notablemente no de carácter mayoritario. En el propio cristianismo ahora surge muy visiblemente el conflicto entre ambas tradiciones, la profética-mesiánica primera y la posterior imperial-colonizadora, que todavía parece ser mayoritaria.

Después de la revolución francesa, viene la revolución rusa

De hecho, esta visión de Pablo de una sociedad lograda es un mito, que todavía no tiene posibilidad de ser transformado en la realidad de la sociedad. No hay todavía una humanidad capaz de emprender un camino de realización. Sin embargo, un poco después de Pablo aparece, esta vez en el Apocalipsis, un nuevo mito de sociedad perfecta. Esta vez aparece en el apocalipsis, cuyo últimos dos capítulos hacen otra vez ver un concepto de sociedad perfecta, que el apocalipsis lo piensa como sociedad que aparece después de la resurrección de los muertos a que se espera vivir después del fin del mundo y cuya llegada anuncia este mismo apocalipsis. Es otra deducción de una idealización de un estado de perfecta convivencia humana. Se trata por tanto de conceptos trascendentales. Son dos dimensiones de esta convivencia perfecta que se piensan. La primera es una imaginación de la sociedad, que se piensa ahora sin dinero y mercado. La segunda es una sociedad sin Estado, que ahora es dirigida por las propias personas humanas como una democracia directa sin una autoridad institucional del tipo del Estado.

En cuanto a la segunda dimensión se trata de quitar toda función del dinero. En este tiempo antiguo el oro es el principal medio para el dinero. Dice el texto:

La muralla estaba hecha de piedra de jaspé y la ciudad era de oro puro, como vidrio pulido. Apo 21,18

Y la calle principal de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente. Apo 21,21

Desaparece la función del dinero al ser transformado todo oro en un material de construcción de calles y otras partes de la construcción de la ciudad. La razón es, que cualquier pensamiento de una convivencia humana perfecta tiene que dar cuenta del

hecho de que el dinero tiene de por sí una función destructora para cualquier convivencia humana, que constantemente tiene que ser contrarrestada pero jamás se puede llevar a un estado de perfección. Hay que recordar aquí que las calles de este tiempo como en la edad media son muy sucias, ensuciadas hasta para la orina y los excrementos de tantos animales. Y cuando se preguntó a Lenin lo que se va hacer con el oro después de que el comunismo va a abolir el dinero, Lenin contestó: Se va hacer con el oro urinarios públicos.

Algo parecido ocurre con la tercera dimensión mencionada. El Estado institucionalizado es siempre un obstáculo de una convivencia perfecta, porque una autoridad establecida como institución tiende siempre a ser abusada en contra de los intereses de sus súbditos. Una autoridad perfecta es siempre y necesariamente una autoridad abolida. El texto del apocalipsis enfrenta el problema diciendo:

“No vi ningún santuario en la ciudad, porque el Señor, el Dios todopoderoso, y el Cordero es su santuario, Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes del mundo le entregarán sus riquezas. Sus puertas no se cerrarán de día, y en ella no habrá noche. Le entregarán las riquezas y el esplendor de las naciones...” Apo 21,22-26

Aquí las autoridades entregan sus riquezas a la ciudad, que es de hecho el conjunto de los pobladores. Asegurado eso, aparece el agua de la vida y crece el árbol de la vida. Y no va a haber ninguna fruta prohibida: Ya no habrá allí nada puesto bajo “maldición”:

“En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de vida, que dan fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles. Y no habrá ya maldición alguna.” Apo 22,2-3

Es un paraíso sin maldición. Es significa que es una paraíso sin árbol prohibido.

“Noche ya no habrá: no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos.”. Apo 22,5

Ellos mismos reinarán por todos los siglos. Se trata de la abolición del Estado por el auto-gobierno. Dios ya no reina, sino da su luz. Se trata de una sociedad perfectamente humanizada, que es apoyada por un Dios, que ya no es legislador o autoridad. La gente se gobierna a sí misma, sin que Dios tenga la más mínima función de autoridad o legislador. Ellos “reinarán por los siglos de los siglos”. Ellos reinan, no dios. Cuando posteriormente se intenta hacer de este mito un humanismo de la praxis, aparece la revolución rusa del octubre. De nuevo aparece la imaginación de una convivencia perfecta como abolición del mercado y el dinero y del Estado.

Pero la imaginación no es alguna utopía arbitraria. Es: pensar la convivencia humana como convivencia perfecta. Por supuesto, contiene un sentido utópico. Pero no es una simple utopía, sino el concepto de convivencia perfecta es un concepto derivado por la razón. Y aunque haya un Dios, el ser humano no está sometido a este dios. La voluntad

de dios es, que el ser humano se dirija a si mismo según lo que es él mismo y realizar así lo que es. El teólogo del siglo XIV Duns Scotus dice, que dios dice al ser humano: Amo: volo ut sis, es decir: Te amo: que seas lo que eres.⁶ En este sentido, reinan a si mismos. Dios no da ni leyes ni órdenes. Pero dios puede acompañar.

2. El mundo otro

De esta manera aparece el mundo otro. En Pablo de Tarso éste piensa un mundo de nuevas igualdades por reconocer. Son igualdades referentes a la esclavitud, la explotación obrera y las discriminación entre los sexos, pero a la vez igualdades entre las diferentes culturas y los diferentes Estados. En el apocalipsis se trata de concebir sociedades de relaciones humanas perfectas y que por eso no se refieren a relaciones humanas específicas. Por eso conciben la sociedad sin dinero por un lado, y la ausencia de un aparato estatal por el otro lado. Se trata por tanto del problema de la democracia de la sociedad y de la auto-realización del ser humano.

Este otro mundo, sin embargo, es tratado como un mundo futuro que el mismo Dios va a producir después de la muerte y resurrección de las personas y a partir del "último día". Se trata de una imaginación sin concebir una significativa praxis para su realización por los propios seres humanos. Parecen ser realmente mitos imaginados, aunque hasta cierto grado cada persona puede inspirarse por ellos. Describen otro mundo, pero sin intención sistemática de su realización en la tierra en la cual todos están viviendo. Llevan a muchas rebeliones sin llegar a concebir una revolución de la propia sociedad bajo la orientación de estos mitos. Pero a la vez llevan a un despertar de acciones más bien de ética personal. Un cambio de las estructuras de la sociedad existente, en cambio, todavía no se percibe como posible y no se anuncia.

El propio Pablo muestra eso en una pequeña carta, que me parece sin duda auténtica. Se trata de la carta a Filemon. Filemon es un cristiano que tiene un esclavo Onésimo, que se escapó y se fue donde Pablo para lograr su libertad. Pablo no lo acepta definitivamente, sino mandó a Onésimo con una carta a Filemon, y le pide, volver a aceptar a Onésimo, aunque esta vez no como esclavo sino como hermano. Toda la carta revela, que Pablo concibe la esclavitud como algo ilegítimo, sino embargo quiere evitar un posible conflicto con la ley romana. Seguramente recuerda el gran levantamiento de esclavos en 73 antes de nuestro tiempo, que fue castigado de manera inaudita y cruel. Pablo no ve la posibilidad de un éxito de un levantamiento de esclavos. Por tanto, toma la posición siguiente frente a la esclavitud: ilegítima, pero vigente. De esta manera evita el choque frontal con el poder del imperio, que posiblemente habría significado el propio fin del cristianismo en Roma.

⁶ Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. Piper, München Zürich, 2002 p. 366/367 (The Life of the Mind. Thinking, The Life of the Mind Willing. Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1977, 1978)

Creo que esta es su posición en general frente a estos mitos de una sociedad diferente con una nueva perspectiva de justicia y capacidad de convivencia humana. Creo que inclusive su posición es realista y probablemente la única que le permite seguir existiendo.

Pero esta posición precisamente hace imposible una praxis de realización de los grandes mitos de otra sociedad, que han surgido. En vez de eso, el cristianismo se define más bien a partir de su imperialización en el tercio de los siglos III y IV hasta inclusive la actualidad, aunque ahora es muy problematizado. Lo que hoy se produce, es una especie de división entre un cristianismo identificado con el mercado y el capital y un cristianismo que afirma el ser humano y su vida frente a la cada vez más extrema destructividad de la lógica de los mercados. Es la división entre el cristianismo imperial y colonial y el cristianismo profético-mesiánico.

Son precisamente las revoluciones de la modernidad – sobre todo la revolución francesa y la revolución rusa – en cuya consecuencia vuelve un cristianismo que se interpreta a partir del cristianismo temprano anterior al tercio cristiano de los siglos III y IV.⁷ La teología de la liberación, que surge desde los años 60 del siglo pasado, es uno de los testigos muy importantes de esta división.

Eso muestra, que este cristianismo de los valores centrales del llamado de Pablo en su carta a los Galatas y de los últimos dos capítulos del apocalipsis ya representa elementos claves de la propia modernidad. Pero no se trata de que haya una simple influencia cristiana en la modernidad. Se trata del hecho, de que con este cristianismo temprano aparece una manera de enfocar la sociedad y su justicia en términos de un pensamiento que desarrolla esta sociedad y su justicia en términos de pensarlos como sociedad perfecta. Es un resultado del análisis, no es un simple utopismo. Pensar la sociedad en términos de una perfección de su justicia y de la consiguiente convivencia humana, lleva a descubrir estos valores centrales con sus respectivas perfecciones de las sociedades perfectas a que se refiere el análisis. Las sorprendentes coincidencias de la imaginación de la convivencia perfecta de hoy con estas imaginaciones de la sociedad perfecta de parte de los cristianos antiguos no significa ninguna copia de uno por el otro. Significa un método común, que ya empieza en el cristianismo y la presentación del Reino de Dios de parte de Jesús, y que ha vuelto en la modernidad después de una historia de más que 1500 años. En ambos casos se trata de que dios se hizo hombre o ser humano. En el primer caso se de un proceso que se da en el interior de una nueva religión, mientras se

⁷ Esta tendencia tiene muchos testigos. Uno muy importante por ejemplo es: Leonhard Ragaz. Leonhard: Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. (De Cristo hacia Marx- de Marx hacia Cristo) Furche Taschenbuch Rennebach, 1972 Dice: „En este libro yo he elaborado la fórmula, que posteriormente apliqué, de la contradicción fundamental que atraviesa la historia entre aquellos, que creen en dios, pero no en su reino y aquellos que creen en el reino, pero no en dios. Siempre un error provoca al otro y lo refuerza, hasta que resulta la superación de la contradicción, que se realiza en el mensaje del reino de dios y de su justicia para la tierra y su realización.“

da en el segundo caso como un fenómeno más bien antropológico. Pero al final coinciden.

La ilusión trascendental

Como vimos, las llamadas de Pablo y también la nueva creación del apocalipsis todavía no constituyen un humanismo de la praxis, que necesariamente tendría que enfocar un cambio de las estructuras sociales y una correspondiente formación del propio ser humano, como sujeto de esta praxis. En el temprano cristianismo entonces en vez de la apertura de la praxis aparece la esperanza de que una nueva intervención de dios en los últimos tiempos va a realizar estos valores en su totalidad. Es una esperanza para después de la muerte y resurrección de todos. La acción humana prepara esta segunda vuelta del mesías, pero se la prepara no como una praxis social, sino en términos morales. Por eso puede haber en su nombre acciones morales y rebeliones. pero no revoluciones. Es la esperanza apocalíptica.

Con la modernidad, en cambio, aparece esta praxis – como resultado de una humanización de Dios a nivel antropológico – y con eso el problema de juzgar la factibilidad de la realización de estos grandes valores.

Aparecen dos grandes problemas, que llevan a lo que hoy podríamos llamar ilusiones trascendentales. Por un lado se trata de una gran ilusión en cuanto al mercado y su posibilidad de lograr equilibrios que permitan a todos participar en el proceso económico. Viene la gran ilusión que concibe un mercado autoregulado, un automatismo del mercado que constantemente se corrige a si mismo y que garantiza en todo momento que la confianza en esta autoregulación del mercado es siempre y necesariamente la mejor solución para todos los problemas de los desequilibrios del mercado. No se niega la constante tendencia a desequilibrios, sino se afirma dogmáticamente que la no-intervención en los mercados es siempre la única respuesta optimal para tales crisis.

De hecho resultó, que esta autoregulación del mercado es una alternativa imposible y que resulta en su proceso de totalización del mercado en una utopía que amenaza inclusive la propia posibilidad de la vida humana en la tierra.⁸ El propio equilibrio de los mercados es un concepto trascendental que aparece en la idea de una aproximación automática y que se transforma en una simple ilusión trascendental.

Algo muy parecido ocurrió con los intentos de la construcción del socialismo. La perfección de la convivencia ideal implica siempre tener que decir que no puede realizarse sin la desaparición del dinero. Eso es realmente cierto. Pero como resultó que esta abolición del dinero es imposible, el intento de lograrla igualmente amenaza la propia posibilidad de la población humana de vivir. Al insistir en esta meta, se produce igualmente una utopía amenazante del tipo de una ilusión trascendental. Eso no

⁸ Karl Polanyi, The Great Transformation (1944)

significa la renuncia a una tal perfección conceptual, sino una crítica tal de ella, que implica renunciar a su realización directa, para usar el concepto de perfección para inspirar posibles alternativas factibles. Eso lleva a concebir el propio socialismo sobre la base de una intervención sistemática en los mercados para hacer posible la sobrevivencia humana a pesar de que la economía mercantil no es posible eliminarla. Pero se mantiene siempre la orientación, que se da a través de la concepción de la justicia comunista: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.

La intervención sistemática en los mercados resulta así como única respuesta posible para las dos ilusiones transcendentales mencionadas.

Hoy las propuestas socialistas toman en cuenta este peligro de la ilusión transcendental y conciben el socialismo a partir de la intervención sistemática en los mercados en función de la vida humana. Sin embargo, las orientaciones más frecuentes de la economía capitalista caen inclusive cada vez peor en la ilusión transcendental del mercado autoregulado y se han transformado en la gran amenaza actual para la vida humano en la tierra.

El concepto de ilusión transcendental viene de Kant. Es desarrollado de manera admirable por Paul Ricoeur en uno de sus libros⁹. Pero igual que Kant, lo restringe en su aplicación a cada individuo en relación consigo mismo, al individuo real en relación al individuo transcendental. La forma en la cual yo lo uso, es refiriéndolo a las relaciones sociales entre los individuos en las sociedades modernas, que Ricoeur casi no menciona. La ilusión transcendental resulta cuando se cree poder acercarse con pasos finitos a una meta que está infinitamente lejos.

Pero las dos ilusiones transcendentales mencionadas no son las únicas. Hay muchas más. Pero eso vamos a discutir más abajo después del análisis de los mecanismos de funcionamiento perfecto. Se trata de una discusión de algunas afirmaciones inclusive grotescas de parte de científicos del Silicon Valley y la discusión de un libro del físico estadounidense Frank J. Tipler

El mundo como totalidad por conquistar

Alejandro, el rey griego de la antigüedad, conquistó, como se decía, con cada país solamente una nueva frontera. Cortez, el conquistador de México en el siglo XVI en cambio decía a sus soldados, que después de la conquista querrían volver a la casa para vivir de sus tesoros conquistados tranquilos como hidalgos, que él querría mucho más: conquistar todo para dios y el rey.¹⁰

⁹ Yo lo desarrollé a partir del libro: Paul Ricoeur: Introducción a la simbólica del mal. ediciones megápolis. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976 Este libro es la tercera parte del libro: Le conflit de interpretation. Editions du Seuil, 1969

¹⁰ ver Todorov (1939-2017) *La conquista de América. El problema del otro*. Primera edición 1984

Hay una dimensión nueva. El mundo se transformó en una totalidad, en un todo redondo. Con eso viene la postulación de la igualdad humana, que ya antes se había desarrollado. Pero ahora es invertida. Ya no hay un dios, que invita a todos los pueblos a una gran fiesta, sino ahora aparece un dios que está de lado de los conquistadores de la tierra en contra de los pueblos para someterlos.

3. La transformación de Prometeo: Dios se hace humano en sentido antropológico

Con eso tenemos que discutir la manera en la cual este paso de dios al ser humano, es decir, el hecho de que dios se hizo humano, puede ser argumentado. Se trata de una posible interpretación de la modernidad, que hace falta, tomar en cuenta.

No se trata de un proceso religioso o teológico. La pregunta no deciden religiones o teólogos, aunque participen en la discusión. Que dios se hizo humano, es ahora percibido como un hecho antropológico y no es siquiera discutido como una manera en la cual dios se transforma en ser humano. Quiero empezar con una de estas transformaciones, que ocurre precisamente en el ámbito de la literatura. Hay un gran ejemplo para eso. Se trata de las transformaciones de la figura de Prometeo en la historia de la propia modernidad.

Hay un primer trasfondo interesante. El dios Pan griego, el dios de los pastores. El gran Pan está muerto dice Plutarch (45-120) Muy probablemente está presente en esta noticia, según la cual el dios Pan ha muerto, la propia muerte del judío, hijo de dios, Jesús, frente a la cual se imaginaba ahora la muerte de un dios romano. También dioses mueren, es el mensaje. Pronto es ampliada por otro mensaje: dioses muertos pueden resucitar. Posteriormente aparece también el dios ha muerto de Hegel, después el “la religión morirá” de Marx y el dios ha muerto de Nietzsche

De esta manera el dios Pan fue considerado durante algún tiempo un dios que ha muerto en tiempos terrestres. Posteriormente fue transformado en uno de los diablos de la Edad Media. El dios muerto Pan había vuelto con el aspecto de diablo de la Edad Media. El diablo de la Edad Media muchas veces se parece íntegramente al dios Pan. El dios se ha vuelto en diablo, pero todavía no en ser humano.

Pero el dios de la antigüedad más importante que hace ver la propia transformación de dios en un ser humano, la humanización de un dios, es el dios Prometeo y su transformación en un personaje humano, que efectúa, siendo hombre, la rebelión en contra de los dioses griegos.

Prometeo es un dios titán muy venerado en la antigua Grecia. Este Prometeo roba del cielo de los dioses del Olimpo el fuego y lo regala como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo de la civilización. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo de la civilización en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y manda un águila, que le devora su hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos

los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30.000 años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera; mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora por toda la eternidad un anillo forjado con hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del renacimiento. Todos los mitos contruidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses y las autoridades. Este Prometeo deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de un nuevo desarrollo de técnicas, una rebeldía y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del renacimiento efectúa.

Si ahora queremos entender, porque la figura de Prometeo aparece con tanta fuerza a partir del renacimiento, tenemos que preguntarnos por el conjunto formado por esta ruptura cultural. Entonces llama la atención, que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca (1600-1681), al cual Luri con razón da una importancia clave.¹¹ El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, una contraseña. Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado. Ahora dice en términos profanos lo que antes se decía en términos religiosos: dios se hizo hombre, para que el hombre se haga dios o se divinice. Es ahora: Prometeo se hace hombre, para que el hombre se haga Prometeo.

Este Prometeo de Calderón de la Barca es desarrollado más en los próximos siglos. Quiero ir primero a la concepción del Prometeo de Marx. Marx considera a Prometeo una figura clave para su propio pensamiento. Por eso lo destaca de manera especial. Ya en el prólogo para su tesis doctoral escrito en el año 1841 dice:

“La confesión de Prometeo: ‘En una palabra, odio con todas mis fuerzas todo y cualquier dios’ es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser

¹¹ La estatua de Prometeo de Pedro Calderón de la Barca (1677) Quinta parte de comedias de don Pedro Calderón de la Barca, Barcelona, Antonio Lacavallería, 1677. ver Gregorio Luri Medrano, Prometeos. Biografías de un mito. Trotta. Madrid, 2001

humano consciente de sí mismo)¹² como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...”¹³

Y añade:

“En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el rango primordial entre los santos y los mártires”.

Marx desarrolla esta idea más posteriormente y llega a su formulación definitiva:

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”¹⁴

A partir de este resultado podemos ver formulaciones anteriores de otros autores, que van también en esta misma dirección, aunque de forma diferente. En especial de Feuerbach y también de Goethe.

Feuerbach dice su tesis central de la siguiente manera:

“Primero, el ser humano crea a dios según su imagen sin saberlo y quererlo, y recién entonces este Dios crea correspondientemente al ser humano según su imagen, sabiéndolo y queriéndolo.”¹⁵

Feuerbach describe un círculo: El ser humano crea a dios según su imagen. Haciéndolo, se imagina que es dios aquél quien crea al ser humano según su imagen. El ser humano entonces, según Feuerbach, ve todo al revés. Se trata de una tesis muy profunda: realmente, cada tiempo, cada movimiento histórico crea obviamente su propio dios. Vivimos la creación de estos dioses en Reagan, ya antes en Hitler, después en la teología de liberación, en Dietrich Bonhoeffer, pero ya mucho antes en el dios de la Edad Media de Tomás de Aquino y también en Jesús y Pablo de Tarso en el tiempo de la fundación del cristianismo.

¹² En alemán, consciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La consciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real.”

En Marx, Karl y Engels, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citada por Fromm, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, p. 31-32

¹³ Marx Engels Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 262/263 (marzo 1841)

¹⁴ Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos. FCE. México, 1964. p.230

¹⁵ Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke* Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 *Das Wesen des Christentums* “Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde.” p. 250

Feuerbach dice eso y se trata de una experiencia empírica, de la cual no puede haber dudas razonablemente. Pero Feuerbach con eso no dice que los dioses son necesariamente dioses falsos. Va a decir:

“El ser de Dios, por tanto, tendría que ser un determinado ser sensual. Pero a Dios no se puede ni ver, ni oír, ni percibir sensualmente. Él para mi no es, si yo no soy para él; si ni creo ni pienso en ningún Dios, entonces para mi no hay ningún Dios.”¹⁶

Según eso, la fe en dios constituye la autoridad de dios. Si el ser humano renuncia a esta fe, entonces ya no hay ningún dios para todos aquellos, que renuncian a esta fe. También eso sin duda es cierto, cuando Feuerbach se refiere a los dioses, que Marx en la anterior cita llama dioses del cielo.

Pero ya el Marx, quien escribe en 1841 su prólogo de su tesis doctoral, insiste de que al lado de los dioses del cielo hay los dioses de la tierra. No hay duda a que dioses se refiere. Son los dioses del mercado, el dinero como dios y el capital como dios. Marx se refiere a estos, aunque después se refiere más veces al dios dinero. Pero lo que es importante en relación a lo que dice Feuerbach es, que estos dioses terrestres tienen un carácter muy diferente que los dioses del cielo. Efectivamente, los dioses del cielo se disuelven si el ser humano deja de creer en ellos. Pero eso no vale para los dioses terrestres. Solamente se puede disolverlos cambiando de actitudes y comportamientos en y con el mercado, con el dinero y con el capital. Para enfrentar a estos dioses terrestres, hay que cambiar toda la sociedad. En el lenguaje de Marx: para enfrentarlos, hay que hacerse socialista. Toda relación con nuestro mundo circundante tiene que cambiar. Una declaración de que uno no cree en los dioses, no afecta a estos dioses terrestres. Eso es un cambio decisivo en relación con Feuerbach, que Marx ya lo pronuncia en el año 1841, que es el año de la publicación de la obra más importante de Feuerbach: La esencia del cristianismo.

Ya Feuerbach concibe el concepto de dioses falsos y de dioses que no son falsos. Lo hace cuando discute la posición de Spinoza. Dice lo siguiente:

“La filosofía de Spinoza era religión; el mismo era un carácter. En él no se encontraba, como en innumerables otros, el materialismo en contradicción con la imaginación de un Dios antimaterial, antimaterialista, que en consecuencia impone como deber a los seres humanos exclusivamente tendencias y actuaciones antimaterialistas, celestes; porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: como y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será. Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a

¹⁶ Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 Feuerbach, Ludwig: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. „Das Sein Gottes müßte also sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, so ist kein Gott für mich.“ S. 388/389

la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas.”¹⁷

El dios falso es el dios cristiano, como Feuerbach lo ve. Lo es, porque llama el ser humano a despreciar el cuerpo, la sensualidad, es antimaterialista. La palabra antimaterialista en buena parte se puede también expresar por la palabra anti-corporal.

Aquí en Spinoza Feuerbach encuentra un dios, que no es un dios falso, sino que es el dios de Spinoza. Al presentar Spinoza este dios como su dios, puede Feuerbach llama a Spinoza el “Moisés de los librepensadores”. Del dios cristiano, como Feuerbach lo ve, dice: “porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: como y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será.” En contra de eso pone Feuerbach: “Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza (para Feuerbach) es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas.” Feuerbach ve a Spinoza como un panteísta, que puede cumplir con las exigencias de Feuerbach. Creo que sería más acertado ver al dios de Spinoza como el dios “todo en todo” de Pablo de Tarso. Lo importante del dios de Spinoza es que es un dios que ni es legislador ni autoridad. Es lo mismo que el dios “todo en todo” de Pablo. Las leyes humanas no son leyes de dios, sino para Spinoza están fundadas en lo que él llama el “Conatus”. Lo define:

“Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum – el impulso por conservarse es el primer y el único fundamento de la virtud.”

Eso es la autorealización de Feuerbach y de Marx.

Se puede decir también, que para Feuerbach el dios anticorporal cristiano es un dios que impone la enajenación o alienación humana. Contestando a esta enajenación humana – lo que según Feuerbach hace precisamente Spinoza – el ser humano se libera, es decir, libera a su cuerpo. Por tanto, el dios de Spinoza resultante no es un dios falso.

Este concepto de dioses falsos ya habíamos citado en Marx: La sentencia “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el

¹⁷ Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft “Spinozas Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand bei ihm, wie bei unzähligen anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der konsequent auch nur *antimaterialistische, himmlische Tendenzen und Beschäftigungen* dem Menschen zur *Pflicht* macht; denn Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: *wie* und *was* Gott ist, so und das *soll*, so und das *will* der Mensch sein und hofft er wenigstens einst zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten.” p. 823/824

ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...”

El dios, que no es un dios falso, es entonces el dios que reconoce la autoconciencia humano como divinidad suprema. Posteriormente eso se refiere al ser humano como ser supremo para el ser humano.

Feuerbach desarrolla eso también:

“La frase: el ser humano es el dios, el ser supremo para el ser humano, por eso es idéntico con la frase: no hay ningún dios, ningún ser supremo en el sentido de la teología. Pero esta última frase solamente es la expresión atea, e.d. negativa, mientras aquella frase es la expresión práctica y religiosa, e.d. la expresión positiva.”¹⁸

Esta consideración del ser humano como ser supremo para el ser humano también aparece en Goethe. Lo desarrolla Goethe en su famoso poema con el título: Prometeo. Voy a citar la primera parte del poema y la última:

Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,
Que tu no has construido,
Ni con mi hogar
Cuya llama me envidias.
No conozco bajo el sol
Nada más pobre que vosotros,
Los dioses.

Y termina:

Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, llore,
Disfrute y se alegre
Sin estar pendiente de ti,

¹⁸ Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 Feuerbach, Ludwig: Über das “Wesen des Christentums” in Beziehung auf den “Einzigsten und sein Eigentum” “Der Satz: der Mensch ist der Gott, das höchste Wesen des Menschen, ist daher identisch mit dem Satz: es ist kein Gott, kein höchstes Wesen im Sinne der Theologie. Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d.i. negative, jener der praktische und religiöse, d.i. positive Ausdruck.”p.914

Como hago yo.¹⁹

En Goethe el dios Prometeo se hizo humano y habla entonces por la boca del propio Goethe. Modela ahora seres humanos a su propia imagen, “una estirpe como yo” y dice a Zeus: “sin estar pendiente de ti, como hago yo.” Eso es el ser humano como ser supremo para el ser humano. Goethe escribe eso en los años 1772 hasta 1774. Pero todas las referencias nuestras al ser humano como ser supremo para el ser humano vienen entonces del tiempo alrededor de la revolución francesa. El mismo Goethe publicó el poema recién en el año 1789, es decir, en el año de la revolución francesa. La cultura occidental está desembocando en eso. Pero no todos llegan al mismo resultado. Goethe y Feuerbach pronuncian de esta manera un humanismo más bien romántico. Igual cosa podríamos sostener también en cuanto a Schiller con su himno de alegría, que pone en la sinfonía número nueve de Beethoven. Yo cito más bien esta línea alemana, pero en toda Europa en este período aparecen pronunciamientos de este tipo. Dios se hace humano, pero no se dice, en que forma excepto en términos muy generales como lo hace Feuerbach, cuando dice que todos tienen que tratarse con “amor”. Sin embargo, la excepción es Marx. Marx también dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, pero concluye de eso un humanismo de la praxis. Voy a repetir la cita de Marx:

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”²⁰

La cita de Marx de 1844 citada aquí tiene dos partes. La primera dice que la crítica de la religión desembocó en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Esta afirmación aparece en muchas otras partes, no solamente en Feuerbach o Goethe. Expresa el espíritu con el cual se recibe la revolución francesa como un acto de liberación. Hasta se la recibe como un gran alivio.

En la segunda parte de la cita de Marx este anuncia un principio de acción liberadora. Lo llama imperativo categórico. Redefine esta categoría kantiana, haciendo claro de esta manera, que entiende su argumentación como una respuesta a la ética kantiana del imperativo categórico. Después dice, de qué acción se trata:...” echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Se nota en seguida de que se trata efectivamente de una respuesta a Kant. En vez de una ética formal aparece una ética de un humanismo de la praxis, que Urs Eigenmann llama después un pauperocéntrico Humanismo de la praxis. Esta ética no da normas ni órdenes, sino caminos, orientaciones etc. Marx dice posteriormente sobre este concepto:

¹⁹ La traducción viene de: Luri Medrano, Gregorio: Prometeos. Biografías de un mito. Trotta. Madrid, 2001, p. 153/154

²⁰ Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos. FCE. México, 1964. p.230

“Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en los Deutsch-Französische Jahrbücher, publicados en París en 1844.”

Dice eso en el prólogo a su libro “Contribución a la crítica de la economía política” del año 1859

Aquí Marx sostiene un quiebre con su pensamiento anterior, al cual Marx contesta con este artículo de 1844 y que Marx presenta ahora en 1859 en su prólogo a su libro “Contribución a la crítica de la economía política” del año 1859 como el paso básico para todo su pensamiento posterior.

Decisivo es la posterior constatación de parte de Marx, de que la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”.

Marx no habla de dioses no falsos, excepto en cuanto a la divinidad del ser humano como ser supremo para el ser humano. Esta divinidad humana no es un dios falso, sino el argumento frente a todos los dioses falsos. Pero queda una posibilidad, que Marx no la menciona expresamente. Se trata del caso de un dios, cuyo voluntad sea, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Sería un dios que no impone al ser humano algunas enajenaciones humanas, sino se pone de lado de su liberación. Habría que analizar esta posibilidad en el plano de las religiones concebidas de parte de los seres humanos en el curso de su historia.

Marx resume la crítica que le hace a Feuerbach en sus tesis sobre Feuerbach, tesis Nr.10:

“El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada”.

Igualmente en su tesis Nr.11:

“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.²¹

Evidentemente Marx ve esta transformación como humanización. Se trata de su humanismo de la praxis.

Con eso se da un sujeto humano, que puede ser sujeto del humanismo de la praxis. Puede asumir la responsabilidad para la sociedad y para transformarla en humanidad socializada. Con eso se abre la posibilidad real de una transformación de la sociedad en “sociedad humana”. Se trata ahora de encontrar la praxis adecuada, que permite acercarse a la meta. Pero la historia del socialismo demuestra que esta es una búsqueda

²¹ Estas tesis sobre Feuerbach fueron escritas por Karl Marx en la primavera de 1845. Fueron publicados por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición de su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

que enfrenta muchos problemas.

Camus y la prohibición del querer ser como dios. Un ejemplo²²

Tanto en Goethe como también en Feuerbach aparecía el ser humano, que es el ser supremo para el ser humano, como una imaginación unívoca de lo que es lo humano. Marx en cambio ya sostiene que eso no es necesariamente así. Puede ser también la imaginación de la inhumanidad y tener esta como su imagen.²³ Pero en todos los casos es este ser humano como ser supremo para el ser humano, la imagen del ser humano, en el cual éste se puede reconocer de alguna manera.

Camus muestra para este problema una incompreensión radical correspondiente. Dice:

“El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales”.²⁴

Quisiera enfrentarme un poco más extensamente con esta cita de Camus. No se trata simplemente de la opinión de Camus, sino que Camus se hace aquí parte de una muy extendida crítica a Marx, que a la vez refleja la tendencia de casi toda crítica dominante hoy al socialismo. Para esta crítica Marx es simplemente una “no-persona”. Se trata de la crítica anticomunista a Marx: quiere ser como dios.

Eso empieza con la tesis que afirma que la reflexión de Marx sobre el ser humano como ser supremo para el ser humano es un “empresa de divinización del ser humano” y que con eso ha asumido “características de las religiones tradicionales”.

Sin embargo, el texto de Marx dice expresamente lo contrario. Según Marx el ser supremo para el ser humano precisamente no es ningún dios, sino sencillamente el ser humano mismo en el grado en el cual se humaniza. Pero tampoco el ser supremo es presentado por alguna persona humana o divina, que representaría este ser supremo,

²² Las próximas 3 páginas son una copia de una parte de mi artículo: Franz Hinkelammert, *Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes*. En: Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: *Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus und Edition ITP-Kompass*. Luzern, Münster, 2019

²³ “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza.” Marx, Carlos: *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura. México, 1966. Tomo I, p.639 nota 59. Aquí la palabra imagen se usa en el sentido como visión desde las relaciones de la vida reales, que en este caso son las de la burguesía misma. Se puede entonces entender fácilmente, cual dios se crea esta burguesía cuando inventa un dios celestial. Además es una alusión al Prometeo de Goethe.

²⁴ Camus, Albert: *El hombre rebelde*. Losada. Buenos Aires, 1978 P. 179

sino cualquier persona humana en cuanto tiene un comportamiento “humano”. Todo es una llamada al humanismo y eso significa aquí una llamada a hacerse humano. Entonces por supuesto aparece la pregunta: ¿qué es este humanismo para Marx? Camus ni siquiera hace esta pregunta. Pero nosotros tenemos que hacerla.

En vez de hacer esta pregunta, Camus procede en términos completamente dogmáticos. Sencillamente nos comunica, que Marx quiere divinizar al ser humano. Sin embargo, ni nos dice ni aquí ni en todo el libro, qué tipo de dios él imputa a Marx. Él no hace ni siquiera la pregunta, porque le parece tan peligroso, que alguien quiera ser como dios: el dios de Napoleón, el dios de Hitler, el dios de Reagan o de Trump, el dios de los teólogos de liberación, el dios de Dietrich Bonhoeffer o de Karl Barth o algún dios de la india o cualquier otro. Camus se comporta como si todos los dioses fueran lo mismo.

Camus publica el libro que aquí comentamos, en el año 1951. Algunos años antes publicó una obra de teatro con el título “Calígula”, el nombre de uno de los más crueles y más perversos emperadores romanos. Supongo, que también Camus cree que Calígula se transformó en lo que era, porque quería ser como dios y como emperador romano se lo consideraban efectivamente como dios y lo veneraban como tal. Parece que Camus quiere insinuar que Marx en realidad aquí anuncia su intención, de hacerse igualmente como dios y por eso dar luz para algún nuevo Calígula. Eso corresponde realmente a una muy amplia manipulación de opiniones de parte de la derecha. Por eso Camus puede decir hacia el final de su libro sobre los anarquistas rusos, en contra de los cuales se expresa el anarquista Kaliayev y sus hermanos, en cuanto reflexionan sus propias actitudes:

“Por falta de algo mejor se han divinizado y con eso empezó su miseria: estos dioses tienen ojos ciegos. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Elijen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original de hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios.”²⁵

Ahora sostiene algo, que es absolutamente indefendible. Él dice: uno se hace un ser humano por el rechazo de ser dios. Tampoco ahora no pone la pregunta, de qué dios se trata. Sea el dios que sea, según Camus dios es siempre alguien que es un déspota y cuyo despotismo y arbitrariedad es legítima. Siempre es una especie de Calígula. ¿Cuál dios es ese? Es siempre el mismo y ahora menciona un criterio determinado de lo que es este dios: él tiene el poder ilimitado de dar la muerte. Este dios lo construye de una manera tal, que este poder de dar la muerte implica automáticamente una arbitrariedad completa. Dios es entonces un déspota absolutamente arbitrario que decide sobre la vida o la muerte de manera absolutamente arbitraria. No menciona otro tipo de dioses ni siquiera como posibilidad teórica. Dios es eso y nada diferente. Entonces concluye para su no-persona Marx, que éste quiere ser un ser así, y postula eso como significado del ser supremo para el ser humano en Marx. Eso es filosofar con el martillo que ha conocido y aprendido entre otros de Nietzsche.

²⁵ Camus, op. cit. p. 283

Pero toda la argumentación de Camus frente a Marx nunca da en el blanco. Marx no tiene de hecho ningún dios como referencia de su argumentación, ni siquiera de manera indirecta. Marx dice muy decididamente, lo que quiere decir, si el habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Además lo dice en la misma frase que Camus cita. Pero Camus de hecho falsifica esta frase al no citar su segunda parte. La frase entera, cuya primera parte Camus cita, sin citar la segunda, le permite dar una incierta plausibilidad a su resultado, que vuelvo a citar::

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.²⁶

Marx define muy claramente el ser supremo que el ser humano es, para el ser humano. No se trata de ningún hombre específico, sino se trata de la exigencia frente a cualquier persona humana, de asumir el imperativo categórico como Marx lo define y por tanto de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. El ser humano por tanto se asume como ser supremo para el ser humano, siempre y cuando se pone de lado de aquellos que están humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados. Por supuesto, Camus podría ahora postular un dios que pida precisamente eso al ser humano por el hecho de que él mismo como dios asume esta posición también. Pero en este caso esta divinización sería en el mismo acto la humanización, de la cual se trata para Marx. Pero Camus ni siquiera ve esta dimensión.

Lo que Marx dice de hecho, es que el ser humano no debe querer ser como un déspota. Todos los dioses que se presentan como tales, son dioses falsos. Y lo expresa muy claramente: el ser supremo para el ser humano es el ser humano.

Eso es el contenido del humanismo de la praxis, que Marx hace presente. Este contenido Camus lo esconde muy intencionalmente, para tener la posibilidad de denunciar a Marx como un Calígula potencial. Camus se hace completamente ciego como consecuencia de su anticommunismo. Al final solamente confirma lo que Thomas Mann decía cuando llamaba al anticommunismo la mayor tontería del siglo XX.

Pero, de todas maneras, Camus, cuando, habla sobre las perspectivas de la acción vista desde la rebelión, afirma una posición que es sumamente parecida a la posición de Marx. Para mi Camus sigue siendo un gran pensador, a no ser que hable sobre el comunismo o el pensamiento de Marx. Eso precisamente parece ser también la razón para el conflicto de Camus con Sartre.

²⁶ Karl Marx, Die Einführung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Kritik an der Religion. In: Erich Fromm (Hrsg.), Marx y su concepto del hombre. FCE, Mexiko, 1964, S. 230. Der Text stammt aus dem Jahr 1844.

El mercado y el ser humano

El mercado está enfrentado al ser humano. Y con el mercado va el Estado. El Estado deja de ser una instancia propia del poder. Cuando Merkel dice: “La democracia tiene que ser conforme al mercado”, entonces sigue, que el mercado es la única instancia del poder que cuenta y que el ser humano le está subordinado. El mismo Estado está ahora subordinado al mercado. Tampoco el sábado es más para el ser humano. También el sábado es para el mercado.²⁷ La tesis de Marx, según la cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es transformado en pura fraseología. Lo que vale ahora es, que el ser supremo para el ser humano es el mercado y no el ser humano mismo.

Por tanto, se abre el conflicto. El ser supremo para el ser humano es o el mercado o el ser humano mismo.

En la modernidad aparecen argumentos míticos en nuevos contextos. No usan referencias aparentemente teológicas, sino operan ahora con conceptos transcendentales. Eso hay que discutirlo en la segunda parte siguiente de este texto. Después en la tercera parte, vamos a tratar la rebelión en contra de la igualdad humana y la respuesta a esta rebelión.

²⁷ En la crisis económica recién pasado en Grecia, en las negociaciones que se impuso a Grecia como una de las concesiones para recibir un nuevo financiamiento para sus deudas internacionales, que el Ministro alemán de Hacienda Schäuble dirigía, este decidió, que en el futuro los mercados comerciales de toda Grecia tenían que abrir los domingos. Eso significaba: el ser humano es para el sábado, no el sábado para el ser humano. Schäuble es del partido “cristiano” CDU. Por tanto vale también en todas estas relaciones: el ser humano es para el mercado, no el mercado para el ser humano. El argumento sobre el sábado es evidentemente mítico. Pero si se lo aplica al mercado, es un norma social y nada más. ¿Quién puede limpiar este templo?

Mundos ideales que acompañan a la modernidad: El sujeto de los mecanismos de funcionamiento. Las divinidades profanas.

Si dios se hace ser humano, el ser humano actúa hacia ser como dios. Primero es hijo de dios. Lo divino está en el ser humano presente, pero como perspectiva humana, que el propia ser humana desarrolla, como lo de que se trata. Hay que cuidar eso, porque eso es el lugar en el cual se producen las ilusiones transcendentales. El ser humano descubre el camino para que dios se haga ser humano en él, que es el ser humano que tiene que realizar lo imposible o orientarse hacia lo imposible de ser como dios. Y este imposible muchas veces es aceptado como la perfección de la vida humana.

Estos conceptos tienen sin duda un lado, que es utópico. Pero no son libres fantasías utópicas como lo es por ejemplo la utopía de Thomas Morus. Los conceptos de perfección son construcciones teóricas que piensan determinados rasgos de la realidad hasta desembocar en un concepto de perfección. Es deducido a partir de la realidad y sus características.

Si hablamos de conceptos de perfección insistimos, que estos conceptos no son factibles. No se pueden realizar. Pero eso no les quita su sentido. Son luces para ver y desarrollar caminos. Siempre la realidad vista bajo la luz de estos conceptos, resulta ser una desviación de estos conceptos. Toda realidad puede convertirse de esta manera en una desviación de tales conceptos de perfección. Por eso los podemos llamar conceptos transcendentales. Eso es una expresión de Kant, que podemos extender también para estos conceptos de perfección.

4. El observador perfecto:

Quisiera ahora mostrar el concepto de perfección, que puede dar el punto de partida para todas las discusiones posteriores. Se trata del concepto del observador perfecto. Aparece la primera vez con el físico Laplace, que vive en el tiempo de la revolución francesa, que es a la vez el final del siglo de iluminación, pero parte de un punto de vista muy extraño a lo que es el pensamiento de la revolución francesa.

Laplace, el primero

Laplace hace referencia a su *encuentro con Napoleón* tras haberle pedido al emperador que aceptase un ejemplar de su libro “*Traité de Mécanique céleste*” (1805). Parece poco probable que *Napoleón* lo leyese entero (o en parte), pero alguien en la corte le hizo saber que el nombre de *Dios* no aparecía por ningún sitio. ... A lo cual *Laplace* respondió tajantemente: «No tuve necesidad de esa *hipótesis*». En otras palabras, el mundo, si obedeciera las leyes de Newton, sería completamente determinista. Para expresar esta idea de forma más gráfica, Laplace imaginó un **demonio**, capaz de conocer la posición y velocidad de todas las partículas del Universo en un momento dado, y capaz también de resolver las ecuaciones de Newton del Universo. Un demonio con estas capacidades (sobrehumanas pero no sobrenaturales) conocería el devenir de todo lo que existe, conocería el más leve movimiento de cualquier cosa o persona que viviera en los próximos cien mil millones de años.

Dice, que no necesitaba la hipótesis de dios, pero dejó claro, que la sustituyó por el demonio inventado, “capaz de conocer la posición y velocidad de todas las partículas del Universo en un momento dado, y capaz también de resolver las ecuaciones de Newton del Universo.” Este demonio con capacidades sobrehumanas, aunque no sobrenaturales conocería todo lo que existe y lo que puede llegar a existir en cualquier momento futuro.

Este demonio de Laplace es el dios, por el cual preguntaba Napoleón, hecho un invento humano. Es un ser humano imaginado, pero con capacidades sobrehumanas. De nuevo, dios se hizo hombre, ser humano, pero hombre imaginado. Como tal ahora pretende ser el ser humano como ser supremo para el ser humano.

Una vez llegado al mundo, este observador perfecto sigue presente en las ciencias empíricas hasta hoy. Partimos de pensadores, que suponen de hecho una tal visión del mundo. (ver https://de.wikipedia.org/wiki/Laplacescher_D%C3%A4mon)

De esta manera, Laplace presenta un sujeto humano, que ha sustituido la anterior imaginación de un dios omnipotente y omnisciente, un déspota legítimo que puede hacer cualquier cosa, porque todo lo que le ocurre hacer, es siempre un acto legítimo por el simple hecho de que es dios quien comete este acto. Es hasta un administrador de un infierno eterno.

Laplace sustituye este ser por su demonio, que de hecho es el concepto de perfección del ser humano mismo y por tanto también de Laplace. Es un observador absoluto, que es el propio ser humano pensado en su estado de perfección, al cual el propio ser humano tiene como ser supremo al cual se tiene que acercarse lo más posible.

Max Planck y el observador extremadamente fino

Como cien años después de Laplace aparece una presentación del observador perfecto, que se mueve todavía en las huellas del propio Laplace. Se trata de Max Planck, que afirma lo siguiente:

"Partiendo de la existencia de una relación causal en todos los acontecimientos en la naturaleza y en el mundo del espíritu, en lo siguiente queremos referirnos a acciones humanas de voluntad. Porque se entiende, que no se puede hablar de una causalidad universal, si esta es interrumpida en algún lugar y si los sucesos en la vida espiritual consciente o inconsciente, los sentimientos, sensaciones, pensamientos y al fin también la voluntad no fueran sometidos a la ley causal en el sentido antes determinado. *Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e.d., que en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud de lo observado.* Eso podemos imaginarnos de una manera tal, que delante del ojo del observador cognoscente resulta la voluntad del observado por medio de la coacción de una cantidad de motivaciones o instintos, que se hacen notar en él, sea consciente o inconscientemente, y que se encuentran para producir un resultado determinado, de manera parecida como en la física se unen las diferentes fuerzas en una fuerza determinada. Evidentemente, este juego interdependiente de las motivaciones que se cruzan en todas las direcciones es incomparablemente más fino y complicado que aquél de las fuerzas de la naturaleza, y se pide muchísimo a la inteligencia del observador, para poder reconocer todas las motivaciones según su condicionalidad causal y ponderarlos en su significado. *Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo.*" Planck, Max: Vom Wesen der

Willensfreiheit. (De la esencia del libre albedrío). En: Vorträge und Erinnerungen. (Conferencias y recuerdos.) Nachdruck der 5. Auflage 1949. Darmstadt 1970. S.303. (Max Planck: Vom Wesen der Willensfreiheit. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Leipzig der Deutschen Philosophischen Gesellschaft am 27. November 1936)

Planck va hacia un concepto también extremadamente determinista, aunque después lo va a relativizar en cierto sentido. Aquí en la cita anterior, tiene dos afirmaciones muy extremos:

1. "Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e.d., que en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud del observado"

2. "Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo."

De esta manera tiene un sistema bastante rígido, del cual parte.

Planck ahora ve este observador perfecto como la imaginación perfecta del observador, que él mismo es. Este observador perfecto da las normas para el efectivo ser humano que se inspiró en él. De esta manera el observador perfecto es parte del observador real, que es imperfecto. Pero es parte en sentido de un concepto trascendental producido a partir de la idealización del observador humano real. Así el observador ideal siempre es una referencia ideal para este observador real. El observador real parece ser una desviación del observador ideal.

Planck se ve a si mismo frente a este observador ideal. El propio concepto de perfección es su medida, lo que a él da los criterios de cualquier proceso de observación real. Toda observación fáctica, que él hace, la puede reconocer ahora solamente como una desviación del propio concepto de observación perfecta. La observación perfecta es el criterio para sus observaciones reales, que siempre también son una desviación del concepto de perfección. Este concepto de esta manera se ha humanizado. Lo observado es la realidad empírica cuya transformación técnica se hace posible a partir de lo que logra ver el observador real. La observación ideal resulta ser una etapa en el círculo de producción mismo. Todo es visto como perfectamente determinado. Como tal es visto como objeto de observación de las ciencias empíricas. Hay que tratarlo como objeto perfectamente determinado para poder buscar la explicación empírica correspondiente. La pregunta, si en algún sentido "realmente" es perfectamente determinado, aquí no tiene ni sentido. Para ser objeto de la ciencia empírica, tiene que ser perfectamente determinado y ser tratado como tal. Ninguna prueba que nos diga si todo es

determinado o no, no hay y no puede haber. Por tanto, no se debe tampoco pedir. Ya el demonio de Laplace tendía a este resultado. Efectivamente se trata de hecho de un "demonio". Es decir, una divinidad profana.

Pero el resultado es, que la construcción del observador perfecto de Max Planck es absolutamente necesaria para poder determinar lo que es la realidad empírica para las ciencias empíricas. Si hubiera algún fenómeno que no cabe en esta definición, hay que tratarlo simplemente como excepción.

Wittgenstein y la caída de una piedra

Este observador perfecto también aparece en Wittgenstein. Por supuesto, también se trata de una persona omnisciente y el se enfrenta igualmente a hechos sociales sin ser partícipe de su acción. Ve a los actuantes, pero no hace preguntas. Conoce todas sus acciones sin participar en ellas. Puede describirlas perfectamente. De eso concluye que no tiene que analizarlas más allá de una simple descripción:

"Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético no nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales...

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra." Ludwig Wittgenstein: Conferencia sobre ética. Paídos. Buenos Aires 1989, p.36/37

Puedo ver el asesinato del otro como la caída de una piedra. Pero si me asesinan a mi, no lo puedo ver en estos términos. Pero hay que hablar no solamente como observador. Hay que preguntar a aquél cuyo asesinato ya está en curso. Todavía

vive, y esta su vida está por ser destruida. Es evidente, si vive eso, él vive una amenaza. Su vida está amenazada por la muerte. Eso no es comparable con la caída de una piedra. Y el observador de Wittgenstein no ve este problema, porque Wittgenstein ha abstraído de este mismo problema antes de empezar el análisis. Por tanto, se trata de un argumento circular y tautológico, *petitio principii*

Sin embargo, Wittgenstein supone un observador perfectamente pasivo como lo hace Planck. El hombre que se está asesinando está enfrentado a un problema de vida-muerte, y la piedra de Wittgenstein no tiene tal problema. Esta diferencia Wittgenstein no la enfoca. Este problema de vida-muerte es parte de lo observado, aunque no es ningún objeto de la observación directa. Pero el observador tiene que pensarlo, para poder realmente juzgar sobre lo que está observando, para poder decir de que se trata de un asesinato. Sin esta reflexión implícita a la observación la misma observación no permite juzgar sobre lo que es la realidad vista.

La piedra en cambio solamente se mueve de un lugar a otro. Se trata de algo muy sencillo. Si se está asesinando a alguien, o si me asesinan a mi, no es tan sencilla como la caída de una piedra. Y eso tendría que enfocar el observador de Wittgenstein. Pero en cuanto que lo enfoca, mucho de la filosofía de Wittgenstein cae. Se acerca a una situación, que es obvio: con esta reducción de la observación se puede construir bombas atómicas, pero no se puede guiar una actividad para evitar su uso. Pero tiene que valer: La caída de una bomba atómica está al mismo nivel que la caída de una piedra.

Cuando Wittgenstein escribe después sus "Investigaciones filosóficas" (*Philosophische Untersuchungen*), tampoco da cuenta de este problema expresamente. Por eso no da ninguna respuesta al problema que él mismo presentó. La diferencia tendría que investigar en aquél, que vive este ser asesinado, aunque nunca puede vivir este ser asesinado hasta el final. No solamente la filosofía de Wittgenstein cae aquí, también la filosofía analítica, que está muy vinculada. Para percibir la realidad habría que verla a partir de esta situación. Se trata de la diferencia de ver a algún otro asesinado o que sea yo el que está por ser asesinado. Si soy el asesinado, vivo este asesinato. Pero no lo vivo hasta el final. El final ya no puedo vivir, porque al final estoy muerto. Nadie puede vivir un asesinato hasta el final, porque al final el asesinado está muerto.

Pero hay observadores del asesinato, que viven lo que ven y no solamente lo observan. Al vivir la observación de un asesinato me siento involucrado siempre y cuando yo podría suponer que el próximo asesinato va a ser asesinar a mi. Si me escapo, voy a ver como impedir los asesinatos. Puedo armarme o promover una relación social en la cual el asesinato es declarado crimen y que haya una policía que puede intervenir y apoyarnos en cuanto aparece un asesino. Pero entonces aparece una ética, que puede tener muy diferentes formas.

Eso lleva al hecho, de que tenemos que distinguir las realidades. Evidentemente, también hay la posibilidad de ver la realidad como la presenta Wittgenstein como producto de un observador, que no es parte de la propia realidad. Tiene toda información, pero su vida no está involucrada. No va a descubrir siquiera la posibilidad de una ética y nunca va a vivirla como problema suyo. Wittgenstein lo inventa y forzosamente lo inventa como un observador perfecto, es decir, otra vez como un demonio de Laplace. Este observador puede observar una ética tal, pero solamente como un hecho.

Posteriormente voy a analizar la relación entre observación y interpretación. Para saber lo que observo, tengo que interpretar lo observado: si veo una moneda, por eso no sé si lo que veo es dinero. Puede ser una moneda de antes, que ya no es válida. Para saber si la moneda es dinero, tengo que interpretarla. Por eso no debo ser un observador completamente pasivo, como lo supone no solamente Max Planck, sino también el mismo Wittgenstein. Suponer un observador perfectamente pasivo, es una idealización que no es compatible con la voluntad de observar realmente lo real.

Pero se puede crear realidades artificiales como el laboratorio o la sala de cirugía en un hospital que se acercan a una realidad artificial de este tipo. Pero no puede ser jamás nuestra realidad vivida. Pero es bastante obvio, que tal realidad observada es el resultado de una abstracción de la realidad vivida. Es lo que podríamos llamar la realidad empírica.

La sustitución de la realidad objetiva vivida por la realidad empírica construida por medio de un observador perfecto que abstrae de la ética efectivamente existente para eliminarla.

De ninguna manera Wittgenstein es el único representante del concepto abstracto de realidad empírica. Ya antes de él fue desarrollado por Max Weber con igual precisión. Pero Max Weber lo desarrolla desde las ciencias sociales, mientras Wittgenstein lo desarrolla desde la filosofía. Y a eso sigue todavía Max Planck con la eliminación igualmente abstracta de la libertad de acción humana, que considera toda acción humana determinada causalmente. La ciencia consiguiente no puede concebir "científicamente" ni alguna ética ni alguna libertad de acción en el ser humano. Max Weber constituye tal realidad empírica abstracta por medio de su negación absoluta de los juicios que él llama juicios de valor. Juicio de valor es según Weber todo juicio que no sea un juicio instrumental, que opera por medio de cálculos medio-fin. Con eso elimina sin mencionarlos todos los juicios vida-muerte. En estos juicios se argumenta que la misma vida humana resulta imposible a raíz de una determinada política y por eso desemboca inevitablemente en el suicidio colectivo de la humanidad, es decir, resulta el caos. Max Weber argumenta de esta manera la imposibilidad de abolir las relaciones mercantiles, que Marx postula para la construcción del

socialismo. Por tanto, produciría el c y por tanto el propio suicidio de la sociedad. Por tanto, es imposible. Weber lo argumenta de la manera siguiente:

“Si el mecanismo en cuestión (es decir, el mercado y el dinero FJH)suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica (Weber, Max: Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Fondo de Cultura, México,1944 pág. 741-742)”.

Este argumento me parece completamente cierto, pero no cambia gran cosa la posición Marx. Este tiene que pensar ahora el socialismo sosteniendo el mercado y efectuando una sistemática intervención en este mercado. Si ahora sostiene la imposibilidad de abolir este mercado, sostiene a la vez, que la imposición del mercado, que el exige, sostiene al sostener la absoluta necesidad de mantener el mercado, a la vez la absoluta necesidad del mantener la ética del mercado (p.e la prohibición de robar, de estafar, del robo con homicidio etc.). Pero su metodología sostiene, que nunca se puede argumentar por medio de juicios de hecho la validez de juicios de valor. Pero en este caso precisamente lo hace.

De esta manera, el argumento de Weber rompe con su propia metodología.

Con eso logra evitar el mismo Max Weber, de argumentar por medio de un observador perfecto, como lo hacen Wittgenstein y Planck. Pero cae en la contradicción mencionada.

Sin embargo, Wittgenstein (y también Max Planck) argumenta a partir del concepto de realidad empírica derivado por medio de este observador perfecto. Pero aparece un gran problema: Wittgenstein desemboca en afirmaciones, que él mismo no hace, pero tampoco los puede negar. Siguen del resultado central de su conferencia sobre la ética. Se supone, que esta conferencia se presentó en el año 1930. Él afirma: "El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra." Se trata de una realidad empírica, que se tiene que suponer existente para el desarrollo por ejemplo de tecnologías, pero igualmente de crímenes. Ninguna tecnología implica crímenes, ningún crimen es éticamente condenado.

Es muy difícil estar satisfecho alguien con este resultado. Wittgenstein mismo lo dice un tiempo después en el prólogo para la primera parte de las Investigaciones Filosóficas, que Wittgenstein termina en el año 1945 sin publicarlo todavía. En este Prólogo él afirma:

"Desde que yo me dediqué de nuevo hace 16 años a la filosofía, tenía que reconocer errores importantes en el primer libro mío."

El no dice, de que errores se trata. Pero dice, desde qué momento estos errores se le ocurrieron especialmente. Afirma, que es desde el año 1929/30, el año, en el cual presenta su Conferencia sobre Ética. Yo supongo, que estos errores están íntimamente conectados con esta conferencia. El año 1945 es el año final de la II. Guerra Mundial. En este año aparecen a la conciencia humana las dos peores crímenes cometidos en este tiempo: por ejemplo el crimen de Auschwitz y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki.

Cómo ahora puede mantener lo que había dicho en su conferencia sobre ética: "El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra."

¿Son Auschwitz o Hiroshima tan irrelevantes como la caída de una piedra? Él ve el problema y sostiene, que le ha preocupado ya desde el año 1929/30. Sostiene que es el año, en el cual empieza a preparar su segundo gran libro con el título Investigaciones Filosóficas, que recién va a aparecer en el año 1953 después de su muerte en el año 1951.

Sin embargo, ahora en su preparación del nuevo libro Wittgenstein busca una nueva forma de ubicar la palabra hablada. La llama "juegos de lenguaje". Pensamiento central para este concepto del juego de lenguaje es que cualquier expresión del lenguaje está siempre incluida en una praxis humana. Con esta praxis vienen valorizaciones sin que haya la pretensión de estructurarlas por medio de ética alguna. De esta manera puede liberarse de posibles interpretaciones inhumanas a partir de la realidad empírica que había constituido anteriormente como una realidad sin ninguna ética.

Esta problemática la vuelve a retomar Zygmunt Bauman en su libro sobre Modernidad y Holocausto. Baumann sostiene allí, que precisamente la modernidad con su creación de una realidad empírica sin valores éticos ha hecho posible su más grandes crímenes, inclusive el holocausto. A la vez esta realidad aparece en la constitución del mercado mundial a partir del siglo XVI y que crea también una realidad del tipo de la realidad empírica de las ciencias tecnocráticas. Aparece una visión de la realidad tal, que el criterio de la maximización de las ganancias puede transformarse en el último criterio de la racionalidad de la acción borrando todos los valores éticos que se oponen. Bauman lo enfoca de la manera siguiente:

"La respuesta de la organización ante la autonomía del comportamiento moral es la heteronomía de las racionalidades instrumental y procedimental. La ley y el interés desplazan y reemplazan la insancionabilidad y gratuidad del impulso moral. Los actores deben justificar su conducta racionalmente, ya sea por el objetivo perseguido o por las normas de comportamiento. Solo las acciones pensadas y

argumentadas de este modo forman parte de la categoría de acción social, es decir, de la acción *racional*, esto es, una acción que define a los actores como actores sociales. Del mismo modo, las acciones que no se ajustan a los criterios de la consecución de un objetivo o de la disciplina procedimental son declaradas no-sociales, irracionales y privadas. La socialización organizativa de la acción trae consigo, como ineludible corolario, la privatización de la moralidad." ²⁸

Bauman hace presente un intento de solución de este problema en su libro *Liquid Modernity* del año 2000, que tiene algunas veces parecidos notables con la elaboración de los juegos de lenguaje de parte de Wittgenstein.

Quiero solamente volver a insistir en lo que pretende esta crítica de parte mía. De ninguna manera busca algo como la abolición del mismo concepto de realidad empírica. Tenemos que enfrentar sus problemas, pero tenemos hacer una política de limitar sus efectos sobre la praxis humana. En cuanto el mercado impone una política de intervención sistemática del mercado y en cuanto al desarrollo técnico una recuperación y desarrollo de una ética de las relaciones ecológicas y las relaciones humanas. Este último tiene que incluir por supuesto el desarrollo suicidal actual de técnicas militares y de exterminio de otros. Tendemos que ver esta totalización de la realidad empírica como lo que ya llamó Lutero la "prostituta razón" (*Die Hure Vernunft*), que se acuesta con cualquier: con el mercado, con la bomba atómica y con Auschwitz.

El suicidio y la ética

Sin embargo, Wittgenstein formula antes de su primer libro famoso *Tractatus logico-philosophicus* del año 1918 en sus diarios una reflexión, que posteriormente no repite y que abría otras dimensiones posibles de su reflexión. Se trata del texto siguiente:

"Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.
Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.
Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental.
Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.
¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!" 10.1.1917

Para ver toda la dimensión de esta cita, hace falta invertir la primera frase. Entonces diría: Si en una sociedad todo está permitido y no hay acciones

²⁸ Baumann, *Modernidad y Holocausto*. Apéndice: Manipulación de la moralidad: actores moralizadores y acción adiaforizante. Ediciones sequitur, Madrid, 2006 S.248 (ha aparecido la primera vez en inglés en el año 1989)

prohibidas, eso es suicidio colectivo de esta sociedad. De eso sigue entonces efectivamente, lo que Wittgenstein concluye en la cita: Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Por tanto, este juicio de negar la existencia de la ética resulta ser un juicio vida-muerte. La renuncia al carácter objetivo de la ética resulta ser la afirmación del suicidio: No hay vida humana social; posible sin una o varias éticas que juzguen sobre esta acción.

Wittgenstein no hace esta conclusión. Pero la crítica a Wittgenstein puede empezar precisamente con nuestra cita de Wittgenstein en su forma invertida: Si no hay ética, entonces hay puro suicidio. En nuestro lenguaje más usada, se puede expresar eso mismo como: Si no hay ética, hay caos. Pero caos es solamente otra palabra para la muerte. Por tanto: Si no hay ética, hay solamente muerte. Y esta muerte es a la vez suicidio.

Ética es entonces el conjunto de medidas que hay que tomar para que el ser humano como ser que es parte de una sociedad puede vivir. Una ética de este tipo toda sociedad tiene que tener, aunque sea una sociedad extremadamente inhumana. Por eso, una sociedad con esclavos tiene esta ética, pero la misma ética entonces establece que el asesinato de esclavos no está prohibido. Es la ética de las sociedades griega antigua, de la romana antigua, pero también de EEUU moderna hasta el año 1865, año de la liberación de los esclavos. Ni la Alemania Nazi abolió la prohibición del asesinato. Solamente introdujo la excepción: excepto sobre todo judíos y comunistas.

El problema que resulta no es, que no haya ética y que no puede ser desarrollada. El problema es qué es la ética preferible, más humana. Discutir eso necesita también la construcción de mundos perfectos, es decir, obliga a preguntar cual es la ética perfecta. Eso implica también la pregunta cual es la convivencia perfecta entre los seres humanos. Ya hemos discutido un intento famoso de desarrollar eso. Es lo que dice San Pablo, basándose en concepciones adelantadas por Jesús en su concepto de reino de Dios. (ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Gal 3,28) Claro, esta última perfección los positivistas no la discuten. Por todos lados desarrollan observadores perfectos, demonios perfectos a la Laplace, mercados perfectos con sus relaciones perfectas entre participantes del mercado que todos los analizan como se fueran seres humanos participantes del mercado con conocimiento perfecto, sistemas legales perfectos, orden de discusión perfecto. La convivencia perfecta entre personas los positivistas jamás desarrollan. Pero a San Pablo quieren prohibir en nombre de la ciencia eso. Y San Pablo se basa sencillamente en la concepción de una convivencia perfecta. La construye a partir del concepto del "reino de Dios" en Jesús. Como tal es científicamente tan legítima como todas las construcciones de perfección de las ciencias empíricas. Pero igualmente pertenece de la construcción de conceptos trascendentales, que como tales no son factibles y cuya realización pasa por un proceso político, que hace estas metas presentes en el mundo de la realidad vivida. En cuanto estas metas de perfección no resultan posibles, la teología puede y debe discutir las condiciones de posibilidad más allá

de lo humanamente factible.

Lo más llamativo es, que en general en la literatura positivista incluida toda la filosofía analítica ni se discute en serio estas idealizaciones que ellos efectúan y forzosamente tienen que efectuar al desarrollar sus teorías empíricas.

5. Mecanismos de funcionamiento perfecto.

Hasta ahora he analizado los conceptos trascendentales, que aparecen en la construcción teórica de la realidad empírica. Destaqué sobre todo a Max Planck y Wittgenstein. Construyen la realidad empírica por medio de la introducción de un observador absoluto y perfecto, que sirve como concepto trascendental para caracterizar la totalidad de los fenómenos empíricos que se puede observar. Son organizados por un principio que permite excluir de la observación cualquier fenómeno ético y de libertad de decisión.

Ahora quiero pasar al análisis de los conceptos trascendentales que aparecen al analizar fenómenos concretos observados que aparecen en el espacio de la realidad empírica. Al analizar estos fenómenos, aparecen lo que llamaría los mecanismos de funcionamiento. Analizan ahora movimientos en la realidad empírica definida.

Estos mecanismos de funcionamiento perfectos abundan en todas las teorías que se refieren al funcionamiento de la propia acción humana. Quiero mostrar primero este mecanismo como se presenta en la física clásica. En este caso se trata de mecanismos, en cuyo análisis la propia acción humana no es todavía explícita.

Mecanismos de funcionamiento en física:

Primero quiero mostrar como Einstein hace ver este mecanismo y las interpretaciones que Einstein le da. Creo que sirve mucho para otros tipos de mecanismos de funcionamiento, como aparecen en las ciencias sociales y hasta en la filosofía. Voy a ver primero la interpretación de Einstein/Infeld de la ley de la inercia. Voy a empezar con una cita algo larga:

"El método de razonar dictado por la intuición resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. La gran autoridad de Aristóteles fue quizá la razón primordial que hizo perpetuar este error durante siglos. En efecto, en su Mecánica puede leerse:

'El cuerpo en movimiento se detiene cuando la fuerza que lo empuja deja de actuar.'

...Pero, ¿dónde está el error de la intuición? ¿Es falso decir que un carruaje tirado por cuatro caballos debe correr más velozmente que conducido por sólo dos?...

Supongamos que un hombre que conduce un carrito en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carrito recorrerá cierto trayecto antes de parar. Nos preguntamos: ¿será posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo; por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. El carrito irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino. Pero, ¿qué significa engrasar o aceitar los ejes de las ruedas y alisar el camino? *Esto significa que se han disminuido las influencias externas.* Se han aminorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino... Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello imaginemos un *camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno.* En tal caso *no habría causa que se opusiera al movimiento* y el carrito se movería eternamente.

A esta conclusión se ha llegado imaginando un *experimento ideal* que jamás podrá verificarse, *ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento.*

Comparando los dos métodos expuestos, se puede decir que: Intuitivamente, a mayor fuerza corresponde a mayor velocidad; luego la velocidad de un cuerpo nos indicará si sobre él obran o no fuerzas. Según la clave descubierta por Galileo, si un cuerpo no es empujado o arrastrado, en suma, si sobre él no actúan fuerzas exteriores, se mueve uniformemente, es decir, con velocidad constante y en línea recta. Por lo tanto, la velocidad de un cuerpo no es indicio de que sobre él obren o no fuerzas exteriores.

La conclusión de Galileo, que es la correcta, la formuló, una generación después Newton, con el nombre de principio de inercia... Dice así:

'Un cuerpo en reposo, o en movimiento, se mantendrá en reposo, o en movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que sobre él actúen fuerzas exteriores que lo obliguen a modificar dichos estados.'

Acabamos de ver que *la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia, sino mediante una especulación del pensamiento, coherente con lo observado. El experimento ideal, no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales.*"²⁹

Hay algunas tesis centrales, que Einstein destaca:

1. Se trata de un "experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave

²⁹ Einstein, Albert; Infeld, Leopold: *La física: aventura del pensamiento.* Buenos Aires, Losada, 1977, págs. 13-15.

que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento.” Eso significa, que según Einstein, en el centro de esta teoría se encuentra un concepto trascendental constituido por medio de lo que llama Einstein un "experimento ideal"

2. De este experimento ideal dice que la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia, sino mediante una especulación del pensamiento, coherente con lo observado. El experimento ideal, no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales.

3. Si Aristóteles no ha sido capaz de llegar a hacer lo que es la física moderna, la razón es, que es demasiado empírico. El método de razonar dictado por la intuición empírica resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. El experimento ideal, no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales. Es decir, que Aristóteles era demasiada empírico en sus pensamientos. No concibió hacer experimentos ideales. Efectivamente, experimentos ideales vienen recién con la modernidad. En el caso de Galileo Galilei es del siglo XVI/XVII. Anteriormente hay intentos, pero en ningún caso llegan efectivamente a la meta de un experimento ideal. Eso ocurre por ejemplo visiblemente en Plato cuando hace pasos para concebir idealmente la polis griega en su diálogo Politeia. Probablemente se trata en el caso de la ley de la inercia de una imaginación de un estado ideal del objeto físico, que queda fuera de la conciencia posible del momento histórico que vive todavía Aristóteles. En la ciencia social se da eso la primera vez, aunque todavía limitadamente, con el pensamiento de Hobbes en el momento de la revolución inglesa mediados del siglo XVII.

Se ve entonces que la empiría se construye por medio de conceptos trascendentales. La realidad empírica es entonces una realidad, que es vista como una desviación de una realidad ideal resultado de una experiencia idealizada. Por eso Einstein puede decir, que Aristóteles no pudo llegar a la ciencia empírica porque ha sido demasiado empírico. Le faltaba la construcción de experiencias idealizadas.

El mismo Einstein también opera con experimentos mentales. Resulta entretenido desmenuzar un experimento mental de Einstein. Einstein dice:

“...si persigo un rayo de luz con la velocidad c (velocidad de la luz en el vacío) vería dicho rayo de luz como un campo electromagnético oscilante y en reposo. ... Desde un principio me pareció intuitivamente claro que, vista la situación desde la posición de un tal observador, todo tendría que ocurrir según las mismas leyes que para un observador que se hallara en reposo respecto a la tierra.”³⁰

³⁰ Einstein, Albert/ Grünbaum, Adolf/ Eddington A.S. y otros: La teoría de la relatividad. Ed. L. Pierce Williams. Alianza, Madrid, 1980 Notas autobiográficas. p. 102

Aparece un observador que se mueve con la velocidad de la luz. Debe ser un espíritu, lo que en la Edad Media se llama un ángel. Porque un cuerpo, al acercarse a la velocidad de la luz, tiene una masa que tiende a infinito. Por eso nunca llegaría.

De hecho Einstein llega al resultado de que sin esta "metafísica" del funcionamiento perfecto no puede haber ninguna ciencia empírica. Creo que eso es cierto. La ciencia empírica es algo más que empírica. Sale de la empiría por medios de la construcción de conceptos trascendentales.

Estoy convencido que aquí Einstein se refiere aquí a la incapacidad de Popper de interpretar la ciencia empírica. Popper dice que nuestro problema mencionado, refiriéndose específicamente a las ciencias sociales. Pero el problema es de todas las ciencias empíricas. Popper se refiere a estos concepto concebidos por experiencias idealizadas:

"Me refiero a la posibilidad de adoptar en las ciencias sociales lo que se puede llamar el método de la construcción racional o lógica, o quizá el 'método cero'. Con esto quiero significar el método de construir un modelo en base a una suposición de completa racionalidad (y quizá también sobre la suposición de que poseen información completa) por parte de todos los individuos implicados, y luego de estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta de modelo, usando esta última como una especie de coordenada cero."³¹

Popper, en vez de discutir el problema, nos ofrece en vez del análisis de este problema simplemente un cambio de palabras, como si eso fuera una respuesta. Llama el problema ahora "método cero" y se va. No sabe tratar el problema de los conceptos trascendentales que es parte de la propia ciencia empírica. No puede entenderlo, porque con eso se terminaría toda su definición de la ciencia empírica por la falsificación y con eso toda su metodología de las ciencias. Resulta que definir las ciencias por la posibilidad de falsificación, es acabar con la ciencia, que Popper tiene que botar a la basura.

Mecanismos de funcionamiento en las teorías de las ciencias sociales

Estos mecanismo de funcionamiento no conciben observaciones perfectas, sino mecanismos perfectos en el sentido de sistemas institucionales perfectos con sus leyes imaginadas en un estado perfecto. Son en el campo de las ciencias sociales lo que llama Einstein experiencias idealizadas. Me interesan aquí aquellas instituciones, que abarcan la totalidad de todos los hechos sociales: en especial el mercado (mundial) y el conjunto de Estado. En ellas los seres humanos interactúan, y las ciencias sociales analizan estas actuaciones. Siempre se trata de actuaciones entre seres humanos organizados en instituciones orientadas por alguna meta común y los seres humanos se organizan por

³¹ Popper, Karl: La miseria del historicismo. Alianza. Madrid, 1973 p. 156

medio de estas instituciones entre si. Estos mecanismos de funcionamiento se orientan en su eficacia y pretenden una racionalidad funcional correspondiente.

Competencia perfecta como experiencia idealizada.

Voy a empezar con el análisis de la competencia perfecta dentro de un mercado perfecto, como es imaginado en la teoría económica neoclásica de hoy. Este mecanismo perfecto lleva el nombre de competencia perfecta. Fue desarrollado a partir del fin del siglo XIX y le sigue hoy todavía una parte clave de las ciencias económicas dominantes.

Cito primero una presentación de la teoría de la competencia perfecta que se encuentra en Wikipedia (https://es.wikipedia.org/wiki/Competencia_perfecta)

“La competencia perfecta es la situación de un mercado donde las empresas carecen de poder para manipular el precio (precio-aceptantes), y se da una maximización del bienestar. Esto resulta en una situación ideal de los mercados de bienes y servicios, donde la interacción de la oferta y demanda determina el precio. En un mercado de competencia perfecta existen gran cantidad de compradores (demanda) y de vendedores (oferta), de manera que ningún comprador o vendedor individual ejerce influencia decisiva sobre el precio. Un presupuesto de la competencia perfecta es, que las empresas y los consumidores tengan *información completa y gratuita*.”

Se suele combinar con una tendencia al equilibrio de todos los mercados Normalmente se insiste, que esta competencia perfecta se da en la realidad solamente raras veces.

De hecho se trata de un concepto transcendental que jamás se realiza en la realidad. Por tanto tampoco jamás existe esta tendencia automática hacia el equilibrio de los mercados. De hecho resulta que estas metas tienen como presupuesto precisamente que el concepto de competencia perfecta no tenga un carácter empírico, son inventos puramente ideológicos. Como estas afirmaciones no tienen nada de vigencia, todas estas explicaciones quedan sin valor. De hecho, son un mediocre sustituto ideológico del ser humano como ser supremo para el ser humano, para llegar a la tesis de que el mercado es el ser supremo para el ser humano.

Pero el dominio del gran capital tiene el poder suficiente para imponer esta idea de competencia perfecta como una teoría válida en la realidad. De hecho, esta imposición de tal efectividad empírica de este modelo de competencia perfecta resulta ser una simple “ilusión transcendental” en sentido kantiano.

Eso no quita de por si un valor teórico al modelo de competencia perfecta. Pero este su significado teórico está en otro plano. Por un lado, sirve para comprobar, que el

mercado jamás puede tener una necesaria tendencia al equilibrio. Sencillamente es un concepto trascendental necesario, cuya realización es infinitamente lejos. Por tanto, ningunos pasos finitos hacia este concepto nos pueden acercarnos a él.

La otra razón para mantener este concepto trascendental no permite decir, que jamás la acción humana puede abolir los mercados y el dinero. Para poder funcionar la economía sin mercados y sin dinero, todos los participantes del mercado tendría que tener el conocimiento perfecto, que el propio modelo de competencia perfecta analiza.

Por tanto, este concepto trascendental nos permite comprobar por un lado la imposibilidad definitiva de una tendencia al equilibrio y una imposibilidad igualmente definitiva de una economía humana desarrollada sin mercados y dinero. En un capítulo posterior quiero discutir con más amplitud estas tesis.

Planificación perfecta

En la teoría económica de Marx este no desarrolla todavía un concepto de planificación perfecta. Pero hay un lugar, dónde después se ubica una teoría de este tipo. Eso es en el I. tomo del capital. Aunque la cita sea un poco larga, me gustaría hacerla presente:

"Finalmente. imaginémosnos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter social y no individual. Los productos de Robinson eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser distribuida. El carácter de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque sólo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su tiempo de trabajo. En estas condiciones, el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo servirá para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se

ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo *son perfectamente claras y sencillas...*"³²

Marx subestima el grado de efectos de complejidad que tiene una planificación sin uso de mercados y del dinero. Sencillamente es imposible. Sin embargo, Marx enfoca en esta cita un sistema de división social de trabajo, a partir del cual se imagina Marx una planificación necesaria para constituir una sociedad socialista planificada. Pero Marx posterga el análisis de la realización de la coordinación del sistema social del trabajo en el socialismo.

Sin embargo, en el curso del desarrollo la Unión Soviética necesitaba una teoría de la planificación. Esta teoría la desarrolló después de la II. Guerra Mundial el economista soviético Leonid Kantorovich y la publicó en un libro con el título "La asignación óptima de recursos" en el año 1959. Él recibió por esta teoría después en el año 1975 el premio llamado Premio Nobel de economía.

En esta teoría es llamativo el hecho, de que Kantorovich hace su teoría suponiendo un planificador de hecho omnisciente, aunque no insiste directamente en eso. Pero aquí de hecho también la teoría económica de Marx desemboca en un personaje humano calculador omnisciente o en suponer otra vez que todos los participantes son omniscientes.

Teoría de la firma

Uno de los teóricos de la firma, Edward Hay, comentando los conceptos "equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido" y la meta de "cero desperdicio" o "justo al tiempo" escribe: "Se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una *imagen de lo perfecto* [...] Aunque parezca *utópico* hablar de la perfección, es necesario comprender en qué consiste esta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa." (Edward Hay, *Justo a tiempo*. Norma, Bogotá, 1991, p. 31; citado según Henry Mora Jiménez, "Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del *Justo a tiempo*. Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista." San José, Costa Rica, julio, 1994. Tesis de doctorado, ULACIT, p. 150).

El teórico de la firma se da perfectamente cuenta de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una evaluación crítica de la construcción de mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana.

³² Marx, Karl: El Capital. FCE. Mexico, 1966 I. Tomo p.43

Las palabras de Edward Hay realmente nos dan un caso de una efectiva aplicación de una razón mítica!

Otras ciencias:

Sin pretender mayor análisis, quiero solamente hacer aquí presenten algunos casos de análisis de ciencias humanas. Quiero presentar primero a Karl-Otto Apel al hacer presente lo que él desarrolla en relación con la comunidad ideal de comunicación. Dice:

"El concepto de la comunidad ideal de comunicación (de mensajes) es derivado mediante un proceso de abstracción a partir del concepto de la comunidad real de comunicación. Como cada argumento potencialmente se dirige a cada uno de los seres humanos, el concepto de la comunidad real de comunicación contiene desde ya una relación con una comunidad ideal de comunicación, aunque ésta esté todavía por concebirse. En esta última forma, resultan exigencias implícitas (valores) para la comunidad real de comunicaciones, que desde ya están contenidos en el proceso de la comunicación. Por tanto, estos valores no son originados desde afuera, para ser introducidos en el proceso de comunicación, sino son derivados de él por medio de la explicitación. Valores de este tipo son la universalidad del discurso, la exigencia de verdad del discurso, la disposición para contribuir a la solución de problemas etc.." ³³

Apel tiene aquí un concepto que él llama exigencias implícitas, que están siempre ya implicadas en el propio proceso de comunicación. Al construir ahora el concepto de una comunidad ideal de comunicación, estas exigencias son expresadas como valores. Esta manera de hablar se puede aplicar a todos los mecanismos sociales de funcionamiento. Al desarrollar estos mecanismos, se desarrollan a la vez las exigencias implícitas para la acción social que aparecen como los valores que subyacen a todo el mecanismo de funcionamiento como valores cuyo cumplimiento en grado suficiente es condición de la posibilidad del propio mecanismo de funcionamiento de la comunidad de Comunicación. Pero se da también el problema de la ilusión trascendental: al intentar de realizar la misma comunidad ideal de comunicación se tiende a destruir la misma comunicación.

Pero no aparecen derechos humanos emancipatorios de la vida humana. Estos valores humanos recién aparecen, si se analiza todo el proceso social como una convivencia humana de todos los seres humanos en su vida humana. Eso habíamos visto ya en la primera parte de este texto.

Igualmente quiero hacer presente el caso de Jürgen Habermas, cuando habla sobre la constitución de un "orden concreto de derecho en sus elementos básicos":

³³ Apel, Karl-Otto: Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional. A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação. São Leopoldo, RS, 29. de septiembre - 1. de octubre/1993

"La tarea no consiste en la construcción filosófica de un orden social basado en principios de justicia, sino en encontrar principios y fines válidos, a partir de los cuales puede ser justificado un orden concreto de derecho en sus elementos básicos de una manera tal, que todas las decisiones particulares se integran como sus partes coherentes. Esta tarea ideal podría corresponder, como Dworkin sabe, solamente un juez, cuyas capacidades intelectuales se podrían comparar con las fuerzas físicas de un Hércules. El juez "Hércules" dispone de dos partes de su conocimiento ideal. Conoce todos los principios y fines válidos, que sean necesarios para esta justificación; a la vez tiene una visión completa de toda la red tupida de los elementos del derecho vigente, que el encuentra, conectados entre si por hilos argumentativos."³⁴

Habermás se refiere aquí a Dworkin, R.: Bürgerrechte ernst genommen (derechos civiles tomados en serio).. Frankfurt/Main, 1984.

Pero inclusive podríamos hacer referencia a una

En psicoanálisis podríamos mencionar la siguiente manera en la cual Freud hace presente un concepto trascendental como referencia del psicoanálisis. Dice; "Donde era ello, ha de ser yo." (Wo es war, soll ich werden).³⁵

Pero en el caso de Freud no se trata de un mecanismo social de funcionamiento, sino un proceso en el interior del individuo. Pero como concepto de perfección tiene similitudes.

Hay conceptos parecidos de perfección, que se refieren al lenguaje y construyen conceptos de lenguaje perfecto. No los puedo tratar aquí.

6. La competencia perfecta y el dominio neoliberal de la política del mercado

Quisiera ahora profundizar los análisis anteriores que se refieren al concepto de la competencia perfecta. Lo considero necesario, porque la ilusión trascendental referente a la competencia perfecta hoy es de una importancia especialmente grande, porque amenaza a la propia posibilidad de de una vida humana futura en esta tierra.

Marx es el primero, que hizo ver este peligro. Lo hizo en su definición más desarrollada de su tal llamada ley de la depauperación implicada en la propia existencia del capitalismo sin frenos en nuestra sociedad.

³⁴ Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. (Facticidad y validez. Aportes para la teoría del discurso sobre el derecho y el Estado de derecho democrático.) Suhrkamp. Frankfurt, 1993. p.259/60

³⁵ Freud, Sigmund: Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis. (1932) En: Freud, Sigmund. Obras Completas. Madrid 1973. 3. tomo. Lección XXXI (31. lección) p.3146

"Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".³⁶

Se encuentra en un lugar clave del I. tomo del capital, al fin del capítulo sobre la plusvalía. Se refiere a un capitalismo masivamente descontrolado como nuestro capitalismo neoliberal actual.

Se trata de una ley que hoy es muy generalmente aceptada en el mundo entero, aunque normalmente no se sabe, que es una ley pronunciada primera vez por Marx. Se cree muchas veces que fue formulada por el Club de Roma en 1972. Pero en realidad el Club de Roma la ha asumido y con mucha habilidad y capacidad de continuación.

6.1 El neoliberalismo y su imposibilidad de superar la fe en la magia de su religión del mercado.

La fe en la teoría económica desde Adam Smith y su fuerza mágica no se ha podido superar hasta ahora.

Se trata de la magia de la mano invisible y del mercado auto-regulado, que por automatismo hace el bien. Se trata del bien en el sentido de lo mejor posible en cada momento. Es imposible para el ser humano de realizar algo que sea superior a lo que el mercado auto-regulado permite. Por tanto aparece con esta mano invisible la negación general de las intervenciones en el mercado.

Se trata de la sabiduría del mercado, a la cual el ser humano tiene que someterse con toda humildad, y cada intento de ir más allá de ella es orgullo, es hbris. Dada este centro mágico de la teoría económica, es tan dudoso su carácter científico.

El problema es: esta magia del mercado, a la cual sus adeptos neoliberales consideran inclusive un milagro, es realmente un obstáculo para cualquier desarrollo realista de una teoría económica. Es como la creencia de la Edad Media en la posibilidad del perpetuum mobile. Era una creencia en una solución mágica que llegó a ser un obstáculo para el desarrollo de una ciencia física. Recién el descubrimiento, de que el perpetuum mobile era una imposibilidad llevó a la posibilidad de la física como ciencia.

La clave se desarrolló con el desarrollo de la ley de la inercia. Esta ley describe un perpetuum mobile – el carro en una planicie infinita sin obstáculos (fricciones) -

³⁶ Marx, El Capital, p. 423/424 (no el hombre, sino el trabajador!)

precisamente para concluir que esta imaginación es imaginación de otro mundo que jamás puede ser nuestro mundo, pero da luces para que podamos entender el movimiento en este mundo.

La teoría económica a partir de Smith está enfrentado con un problema, que es muy parecido a este problema de la ley de la inercia. Construye otro mundo, que a fines del siglo XIX se construye en forma de un modelo matemático de competencia perfecta. Sin embargo, no acepta que se trata de la construcción de otro mundo, que eventualmente puede dar luces para entender este mundo, sino sostiene que esta construcción es la meta por realizar en este nuestro mundo.

En el grado, en el cual la teoría económica se basa e esta construcción de un mercado auto-regulado, es muy dudosa su científicidad. Es como una física que cree posible la construcción de un perpetuum mobile. Una física que seguiría creyendo en la posibilidad del perpetuum mobile, sería de ninguna manera una ciencia empírica moderna.

La conclusión real –y científica – a partir del modelo de competencia perfecta sería la imposibilidad intrínseca de una mano invisible del mercado o de una auto-regulación del mercado. El mismo modelo de la competencia perfecta es la prueba, porque demuestra que la tendencia al equilibrio es imposible. O podríamos decir: este modelo es como el perpetuum mobile para la física. Es modelo de otro mundo, que es imposible, pero que puede dar eventualmente luces para entender la competencia real. Pero estas luces las puede dar solamente, si se acepta, que es intrínsecamente imposible. Hay un evidente parecido con la construcción de la ley de la inercia y su importancia para hacer ver, que el perpetuum mobile es imposible. La prueba se da por medio de la construcción teórica de un perpetuum mobile. En el mismo sentido, lo que resulta a partir de la construcción del modelo de competencia perfecta es la prueba de la imposibilidad de una auto-regulación del mercado. Esta prueba se encuentra en el hecho de que del propio modelo resulta que su realización está infinitamente lejos. Por tanto, cada paso de acercamiento aparente a este modelo contiene el mito de un acercamiento a lo infinitamente lejos por pasos finitos. Un argumento tal es insostenible. Sin embargo, comprueba algo. Comprueba que una tendencia al equilibrio de la competencia es imposible, por lo tanto hay que desarrollar por fin una teoría del mercado, que no pretenda esta tendencia. Esa tendencia resulta una simple magia, un obstáculo para cualquier ciencia.

De eso resulta: Como en física cualquier teoría, que implica la posibilidad de la realización de un perpetuum mobile es a priori falsa, también en economía cualquier teoría que implica la posibilidad de la realización de una tendencia automática del mercado al equilibrio de la competencia perfecta, es igualmente a priori falsa.

Insistir en teorías económicas que cometen esta falsedad, es, sin embargo, el centro de la religión del mercado. Se trata de una religión, que es falsa necesariamente. Eso es algo que no vale para otras religiones. No son necesariamente falsas.

Sin embargo, el mismo modelo de la competencia perfecta da igualmente la prueba, que es imposible la abolición de las relaciones mercantiles en una economía como se ha desarrollado en la historia humana hasta hoy.

Aparece una muy primitiva concepción del infinito. Es la del acercamiento asintótico a una meta infinitamente lejana. Para todas las interpretaciones de tales acercamientos vale, que jamás se llega. Se puede dar el ejemplo del reloj real frente al reloj exacto. Según sostienen los físicos, se ha descubierto con el reloj atómico un reloj que tiene una exactitud tan grande, que solamente pierde un segundo en unos 300 millones de años. Sin embargo, no es un reloj exacto. Ciertamente es un reloj mucho más exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. Sin embargo, ambos relojes tan distintos tienen en común, que no son relojes exactos. Eso significa, que el reloj atómico, con toda exactitud que tiene, está tan lejos del reloj perfecto como el reloj de nuestra abuela. El reloj atómico es mucho más exacto que el otro, pero más cerca al reloj perfecto no puede estar. La distancia de ambos relojes del reloj perfecto es infinita. Eso es necesariamente así también en el caso de la aproximación al equilibrio que pretendidamente produce el mercado mágico.

Se trata del problema, al cual Hegel llamaba “mala infinitud” (“schlechte Unendlichkeit”) La interpretación de medidas finitas como acercamiento o aproximación a un fin infinitamente lejos puede tener consecuencias nefastas. Tanto Friedrich Engels como Lenin se preocuparon por el problema, cuando hablaron de la aproximación de la sociedad socialista al comunismo. Pero no le dieron solución. Lo que es en matemática nada más que un teorema de la aproximación asintótica, se transforma al aplicarlo a procesos reales históricos en amenazas que podrían ser hasta amenazas totales para la vida humana. Se trata de una problemática muy parecida como la tendencia al equilibrio de la mano invisible del mercado en la actual ilusión transcendental del neoliberalismo. Al suponer la existencia mágica de esta mano invisible se hace imposible la realización de medidas necesarias para la vida humana y hoy se pone en riesgo hasta la propia vida de la humanidad en la tierra. La mano invisible del mercado de Adam Smith se ha mantenido como tesis mítica hasta este neoliberalismo de hoy con la afirmación de que el mercado es autoregulado. Podemos decirlo con una afirmación de Leibniz, cuando dice, que este mundo creado por dios es el mejor de todos los mundos posibles. Este mito es ahora asumido por el mito del mercado autoregulado cuando se afirma: Dejando el mercado decidir todo, el mundo resultante es el mejor mundo posible. Cualquier intervención en el mercado hace las cosas solamente peor. Se ve, que el mercado en la percepción del mito del mercado es como el dios de Leibniz.

La crítica de parte de Oscar Morgenstern

Oscar Morgenstern hace ver, que el modelo de competencia perfecta muestra un mundo, que es perfectamente incompatible con nuestro mundo. Es imposible realizar por nuestra acción humana este mundo. Eso vale para esta construcción ideal como vale también en la física clásica para la construcción del mundo de la teoría de la ley de la inercia:

"Curiosamente resulta que sobre la base del supuesto de previsión perfecta se puede llegar incluso a conclusiones materiales sobre la economía.... Son esencialmente de tipo negativo. No habrá, por ejemplo, lotería ni casino de juegos porque, quién jugaría si se supiera antes donde irá la ganancia? Teléfono, telégrafo, periódicos, anuncios, afiches, propaganda, etcétera, también estarían demás como se ve inmediatamente... porque, qué razón habría para escribir cartas?"³⁷

¿Es la aproximación al equilibrio definido por la teoría de la competencia perfecta, que la teoría económica dominante nos promete constantemente, un acercamiento a esta situación descrita por Morgenstern? ¿Vamos al otro mundo descrito en esta idealización? Dice Morgenstern:

"Yo voy ahora a ver un poco más de cerca, cuales son las condiciones que resultan, si se supone previsión perfecta y especialmente cuando ocurre que la mutua consideración de la previsión de un comportamiento probable de otro en sentido de la disolución de hechos complejos como precios etc.. Es un hecho, que un cálculo de los efectos del comportamiento propio para el comportamiento futuro de otros y vice versa ocurre siempre, como se puede observar empíricamente. Sin embargo, la cadena de las supuestas reacciones se termina relativamente pronta..."³⁸

Pero Morgenstern va más allá de este argumento. Con una ironía astuta sostiene:

"Algo diferente ocurre con previsión perfecta. Un ejemplo para la paradoja que resulta para dos personas yo presenté en otra parte y se me permite reproducirlo aquí. 'Cuando Sherlock Holmes era perseguido por su enemigo Moriarty, partía de Londres a Dover en un tren, que hacía escala en una estación intermedia, y el bajó allí del tren en vez de seguir hasta Dover. El había visto a Moriarty en la estación (de Londres), le estima como muy inteligente y supone que Moriarty tomará un tren expreso más rápido, para esperarlo en Dover. Esta anticipación de Holmes resulta correcta. ¿Pero qué habría pasado en el caso de que Moriarty hubiera sido más inteligente, y hubiera estimado las capacidades de Holmes como mayores, y hubiese por tanto previsto tal acción de Holmes? Entonces él habría tomado el tren hacia la

³⁷ Morgenstern, Oskar: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht. (Previsión perfecta y equilibrio económico).

En: Albert, Hans (Hrsg) Theorie und Realität. Tübingen, 1964. De: Zeitschrift für Nationalökonomie. VI. Band, Wien, 1935. S.267

³⁸ Morgenstern, op.cit S.257

estación intermedia. Eso debería haber calculado Holmes por su parte y tendría que haber decidido ir directamente a Dover. A lo cual Moriarty por su parte habría 'reaccionado' de otra manera. Du puro pensar no habrían llegado a la acción, o el menos inteligente tendría haberse entregado ya en la estación Victoria (de Londres) al otro,, porque era imposible cualquier intento de fuga."³⁹

Morgenstern afirma ahora, que el propio concepto de la competencia perfecta es insostenible. Sufre una contradicción interna, que es imposible eliminar. Según el argumento de Morgenstern en relaciones estratégicas como las describe el modelo de competencia perfecta, la propia previsión perfecta paraliza absolutamente cualquier acción de los actores. Eso significa, que cualquier modelo de acción con previsión perfecta es incompatible con la propia existencia del mercado. Concebir una economía con previsión imperfecta, es necesariamente a la vez abstraer de la propia existencia del mercado y del dinero. Jamás se puede efectuar una abstracción real de este tipo. Ni el propio concepto de un mercado con previsión perfecta es un concepto sostenible, sencillamente porque, al suponer previsión perfecta, abstrae en el mismo acto de la propia existencia del mercado, del cual pretende hablar. No podemos ni decir lo que es.

Por tanto vale según Morgenstern: "Adaptaciones sucesivas de todas maneras son incompatibles con una previsión perfecta."⁴⁰

Morgenstern entonces hace una reflexión sobre la metafísica implicada en este mismo concepto:

„Si se supone una previsión perfecta de parte de un observador externo, entonces se trata de otras cuestiones que en lo anterior. Lo que se puede decir sobre un observador tal (con previsión perfecta) - en este caso, por ejemplo, sobre el economista teórico - resulta en afirmaciones muy paralelas a aquellas afirmaciones conocidas desde la teología y la lógica sobre la omnisciencia de Dios en cuanto al futuro y sobre las dificultades con el libre albedrío, que están conectadas con ellas.. Como no estamos tratando con un observador equipado de esta manera - porque para la teoría del equilibrio no constituye un supuesto necesario - no hace falta discutir este problema aquí."⁴¹

Esta conclusión vale sin duda, si consideramos al ser humano como humano con cierta libertad. Eso hace Morgenstern y por eso habla de la historia de la metafísica. Pero en un análisis anteriormente comentado sobre el concepto de observador omnisciente con previsión perfecta el físico Max Planck presenta un ser humano mucho más inhumano todavía. El supone una naturaleza, de la cual el ser humano es parte, como un conjunto de absoluto determinismo, cuyos movimientos son perfectamente predicible para un observador de previsión perfecta, que deriva el

³⁹ Morgenstern, op.cit. p. 257/258

⁴⁰ Morgenstern op.cit. S.262

⁴¹ Morgenstern, op.cit p. S.262/263

futuro de puras cálculos de las relaciones medio-fin, que según Planck determinan toda la naturaleza hasta sus extensiones más finas imaginables. El ser humano lo ve simplemente como una complicada máquina.

Se puede hacer eso, pero se desemboca igualmente en una metafísica igual, que ahora es la metafísica de la relación causal total y absoluta.

La crítica de Morgenstern sin embargo, fue dejado de lado posteriormente y por eso no pudo ni rozar la vigencia dogmática de la teoría de la competencia perfecta y su magia, con muy pocas excepciones. Una de estas excepciones es precisamente Hayek. Vamos a tratar de seguir su argumento.

La continuación de esta crítica por Hayek

Hayek conoce bien esta crítica de Morgenstern a la teoría económica neoclásica de su tiempo y se da cuenta que es cierta. Por tanto destaca la tesis de Morgenstern sobre el carácter no-empírico de toda la imaginación teórica de una competencia perfecta. También para Hayek ahora parece más bien un concepto no empírico de un mundo otro. Lo expresa así:

"La naturaleza extraña de los supuestos teóricos del equilibrio de la competencia sale a la luz si preguntamos qué actividades denominadas comúnmente de competencia serían todavía posibles si se dieran esos supuestos... Creo que la respuesta es simplemente: ninguna. Propaganda comercial, ofertas con precios más bajos, diferenciación de productos y servicios producidos, todo eso se excluye por definición: competencia perfecta significa realmente la falta total de actividades competitivas."⁴²

Es imposible un acercamiento a un concepto del mundo social de este tipo:

"En general parece existir la opinión de que la denominada teoría de la competencia perfecta ofrece el modelo propicio para juzgar las funciones de la competencia en la vida real y de que la competencia real en cuanto se aleja de este modelo sería indeseable o hasta dañina.

Me parece que esta posición tiene muy poca justificación. Yo quiero hacer aquí el intento de demostrar que lo que discute la teoría de la competencia perfecta en realidad no debería denominarse competencia y que sus deducciones para la orientación de la política no tienen mayor utilidad. Creo que la razón de ello es que esta teoría en general ya supone la existencia de una situación que, según el proceso de la competencia, tiene que crear y que si alguna vez se dieran como existentes las condiciones supuestas por la teoría de la competencia perfecta, eso no sólo

⁴² Hayek, Friedrich A.: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Zürich, 1952. p. p.127/128

suprimiría todas las actividades que describimos con la palabra competencia sino que las haría imposibles en su esencia."⁴³

Por tanto añade:

"La competencia es un proceso dinámico cuyos rasgos esenciales se suponen como no existentes si se hacen los supuestos que están en la base de la teoría estática."⁴⁴
Formula entonces la tarea del análisis:

"Sólo a través de la tesis de que hay esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica..."⁴⁵

Por tanto considera como su meta:

"Mostrar, que... las acciones espontaneas de los individuos bajo condiciones, que podemos describir, 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*'. "⁴⁶

Se ve: no dice que corresponden a lo que predice la teoría de la competencia perfecta, como lo hace la teoría económica neoclásica de su tiempo, inclusive el propio Milton Friedman. Hayek dice ahora "*como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado". La posición ideológica que Hayek asume lo obliga, sacar esta consecuencia visiblemente arbitraria. Dudo que haya muchos que le creen a Hayek, que los resultados efectivos de la competencia parecen ser como un resultado de un plan único. Pero él concluye de su lectura de Morgenstern, que esta referencia a un ideal de equilibrio planificada no es contradictoria en el mismo sentido como lo es la referencia a alguna competencia perfecta. Pero Hayek ha cambiado el lugar de la omnisciencia. En el modelo de la competencia perfecta se supone que todos los participantes del mercado son omniscientes. En Hayek, en cambio, el mercado adquiere una especie de personalidad, que es como mercado el lugar de la omnisciencia. Un mercado así de omnisciencia no tiene participantes omniscientes, sino es como tal la omnisciencia operante en la institución del mercado.

Él mismo tampoco está tan seguro. Sigue por tanto repitiendo una cita que ya había hecho antes:

⁴³ op.cit. p. 122/123

⁴⁴ op. cit. p. 125

⁴⁵ op.cit p. 63

⁴⁶ Hayek, Friedrich A.: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Zürich, 1952. S. 75/76

" En esta forma la afirmación de la presencia de una tendencia al equilibrio es obviamente una frase empírica, es decir, una afirmación de algo, que en el mundo real ocurre y que debería ser verificable, por la menos en principio. Y da a nuestra afirmación algo abstracta un significado creíble, que es convincente para el sentido común. La única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia y b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual."⁶⁴

El resultado es absolutamente sorprendente; todo desemboca en la nada. Hayek afirma correctamente que la presencia de una tendencia al equilibrio se hace necesariamente por una "frase empírica" que por tanto debe ser "verificable". Pero la conclusión que ahora saca, deja completamente abandonado a aquellos que siguen a su argumento. Declara que "estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia y b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual." Afirma por tanto que todavía no hay argumentos para afirmar la propia existencia de la tendencia al equilibrio. Hayek, por tanto, dice, que se sabe que esta tendencia existe, pero que todavía no se tiene argumentos para poder sostener el contenido de esta afirmación.⁴⁷

Hayek tiene con su teología del mercado algo, que ya tenía la teología medieval también. Esta teología sabía la verdad, pero no sabía argumentarla. Por tanto, exigió de la filosofía asumir las verdades de la teología, pero buscar a la vez los argumentos en su favor. Por eso se decía: *Philosophia ancilla theologiae* ("La filosofía es la criada de la teología") Igualmente Hayek exige de la ciencia buscar los argumentos para sostener las verdades pretendidas de su ideología. La ciencia es ahora criada de la ideología económica. La teoría económica es ahora ancilla-criada de la ideología con su religión del mercado y la afirmación de la magia del equilibrio del mercado, cuya verdad vale independientemente de cualquier argumentación. Pero a la teoría económica le exige, buscar estos argumentos que faltan. Se trata de un *petitio principia*, una falacia de circularidad del argumento de Hayek

Hayek no vacila de expresar esta su teología del mercado igualmente en términos de la teología cristiana. Voy presentar una cita algo larga:

"No existe en ingles 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 termino "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

⁴⁷ ver: Jorge Vergara Estévez: Mercado y sociedad: La utopía política de Friedrich Hayek. Universidad UNIMINUTO y CLASO, 2014

singular no solo no serian 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.”⁴⁸

La modernidad hasta ahora no realizó ninguna sociedad secular. Secularizó el mundo altamente “encantado” o “verzaubert” de la Edad Media – en cierto sentido inclusive de todas las sociedades anteriores – para volver a encantararlo de una manera nueva. Lo reencantó por el capitalismo como religión. “El dios del mercado es el dios verdadero” (“Der Warengott ist der wahre Gott”). (Norbert Bolz) La última vez lo hicieron los Reaganistas por su Documento de Santa Fe de 1980.⁴⁹

La pastora y profeta de una de las nuevas religiones pentecostales lo dice muy abiertamente: “*A punta de dólares te meto al cielo*”.⁵⁰

La teología de este documento de Santa Fe es el Neoliberalismo. Sus apóstoles son las cúpulas de las burocracias privadas de las Corporaciones empresariales gigantes. Hoy es una figura central para eso el actual Vice-presidente de EEUU, Mike Pence.

Se trata de un mundo reencantado que vivimos como mundo realista, racional y secular. Pero lo vivimos con la misma ingenuidad como la gente de la Edad Media miró su mundo. Sabían que a media noche salían de los cementerios los fantasmas de los cuerpos de los muertos que revivieron y que volvieron a sus tumbas una hora después. También se sentían obviamente realistas. Lo sabían con la misma seguridad como los nuestros saben que la mano invisible del dios mercado rige infaliblemente nuestro mundo. Y le dicen con Hayek al dios mercado citando al padre nuestro: “Tu voluntad y no la mía.” Y el mercado, según Hayek, le contesta citando el Evangelio de Juan: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió.” Claro, el segundo caso lo ven muchos como lo realista, mientras el primero nos parece la ingenuidad medieval. Pero la falta de realismo es exactamente la misma. El documento de Santa Fe lo resume y lo impuso a todos con la amenaza de ser declarados herejes de la fe en el mercado de Milton Friedman. Por supuesto, la

⁴⁸ Hayek, Friedrich A.: La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Unbióm Editorial, Madrid, 1990. (Hayek, Friedrich A.: La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Unbióm Editorial, Madrid, 1990. p. 125/126 (The fatal conceit: The Error of Socialism. (The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I) Chicago University Press, 1988).

⁴⁹ mayo de 1980 el Grupo de Santa Fe que preparó la campaña electoral de Reagan

⁵⁰ ver <https://www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8>

señora Merkel como cancillera de Alemania asumió esta fe de Milton Friedman igualmente como su ministro de hacienda Schäuble. (Merkel dice: „marktkonforme Demokratie“ democracia conforme al mercado). La palabra de esta conformidad de la democracia al mercado presupone que la fe tiene que ser un acto serio de convicción y no solamente simplemente puras palabras. Milton Friedman dice expresamente, que quiere creyentes que creen en el mercado. Eso es el problema de los dioses terrestres, que Marx ya empieza a criticar muy temprano y que posteriormente continua discutiendo bajo la palabra de crítica del fetichismo.

Palabras finales:

El resultado de nuestro análisis no implica considerar la teoría de la competencia perfecta y el correspondiente modelo del mercado perfecto como algo teóricamente sin valor. Tiene resultados muy positivos, que hay que seguir sosteniendo. Pero estos resultados son exactamente lo contrario de lo que se suele argumentar por medio de estas teorías.

El principal resultado positivo de esta teoría de mercado perfecto es, que es imposible una tendencia empírica hacia el equilibrio. Mercados parciales pueden tener tendencias al equilibrio, pero de eso no se puede deducir la posibilidad de una tendencia al equilibrio del conjunto de los mercados. El propio modelo de la competencia perfecta es precisamente la prueba de esta imposibilidad de cualquier tendencia al equilibrio del mercado. Además: ni el concepto de un equilibrio del mercado perfecto es posible formular consistentemente, como precisamente Oscar Morgenstern demuestra y sostiene.

Pero hay otro resultado, que también es importante. La teoría del mercado perfecto demuestra igualmente, que es imposible poder realizar la coordinación de una división social de trabajo del tamaño como lo tenemos hoy sin recurrir al mercado como uno de los medios de coordinación. Como tal es imprescindible.

Por eso, para responder a los desequilibrios macroeconómicos del mercado, que amenazan hoy visiblemente hasta la propia existencia del ser humano en la tierra, hay que seguir buscando la solución que ya no se puede esperar de algún automatismo del mercado en el interior del mercado. Pero este mercado tiene que ser un mercado sistemáticamente intervenido para hacer posible una respuesta racional y suficiente a estos desequilibrios macroeconómicos, que afectan a la sociedad entera.

6.2 El neoliberalismo con su la lucha de clases desde arriba y la respuesta posible

Se puede resumir la posición neoliberal desnuda por las siguientes afirmaciones:

Liberal de derecha es quien está en favor de la libertad individual, pero que subordina todos los otros principios directivos de las relaciones sociales al principio de la economía de mercado libre. Aspectos sociales y ecológicos en la aplicación de esta teoría son mejor regulados por el mercado. Necesitamos el Estado „delgado“ solamente para la política exterior y de la defensa como para la seguridad interna y las finanzas del Estado.

Con eso está abolido el Estado de derecho y el mercado es presentado como el principio fundamental de la sociedad humana. El mercado siempre tiene la razón, y el ser humano es para el mercado. Siempre lo mejor es aquello, que se vende mejor. Es evidente, que una realización completa de todo eso resulta igual a una guerra total. Amenaza la propia sobrevivencia de la población y coin eso tambien a la libertad iindividual.

Esta postura básica es el neoliberalismo, que en Alemania el AfD, nuevo partido de la derecha extrema, comparte junto con todos los partidos del parlamente alemán, excepto el partido de izquierda, Die Linke.

Lo que distingue esta nueva derecha extrema de los otros representantes del neoliberalismo es su demagogia, que moviliza sobre todo personas sin mayor orientación política, pero que necesita aplicar agresiones que están pero sin saber por que. Eso se puede efectuar solamente en contra de otros que son más débiles o que se logra transformar en débiles. En el momento son eso los refugiados y los islámicos. La persecución de los islámicos sustituye lo que antes era el antisemitismo. Una ideología como el neoliberalismo – o como antes era el fascismo - no se puede transformar en ideología dominante sino por este tipo de demagogia. El interés de imponer el neoliberalismo en cambio viene de las cúpulas del poder económico, por tanto de las fuerzas del mercado.

Pero aparece también otro problema. El neoliberalismo es sin duda un sucesor legítimo del fascismo de los años 20 a los 50 del siglo pasado. Pero su tendencia al totalitarismo es distinta. En el fascismo la fuerza del movimiento parte del Estado y su dominación. Por tanto, los sistemas totalitarios de este tiempo se vinculan con figuras que dominan el poder estatal: Mussolini, Hitler, Franco y, aunque de manera diferente, con Stalin. Son figuras que desde el poder estatal dirigen la economía. Por tanto son ellos los que son proclamados como infalibles. Con el neoliberalismo eso es diferente. El poder, desde el cual nace su dirección totalitaria es el poder del mercado y, por tanto, los grupos de poder económico que se forman. Pero no personifican el totalitarismo que está surgiendo. Lo promueve una instancia que es anónima. Es el mercado. Por tanto, la instancia infalible ya no es ninguna persona,

sino este mercado mismo. Cualquier político se puede equivocar. Quien no se puede equivocar es ahora el mercado. El mercado es intocable, tiene una dinámica legítima infinita, es la privatización como referencia a la dignidad de los representantes del mercado en este nuestro mundo. El mercado, es la instancia trascendental de este mundo y que debe ser venerado como tal.

Si quitamos al mercado esta dignidad divina y lo tratamos simplemente como una institución que es uno de los instrumentos de la coordinación de la división social del trabajo, habría que preguntar cuales son efectivamente las tendencias que este mercado produce. Tenemos que excluir el dogma central de nuestras ideologías de divinización del mercado. Se trata de la tesis que el mercado es guiado por una mano invisible, que tiene una auto-regulación que no se puede equivocar y que establece un automatismo del mercado completamente benévolo con el resultado de que cualquier intervención en el funcionamiento del mercado deja una situación muy inferior a lo que ocurriría dejando el mercado a sus propias tendencias. Habría que terminar con toda una magia que se imputa a este mercado.

El resultado es que hay que rehacer desde sus raíces la teoría del mercado. Tendría que empezar ahora del hecho de que hay ciertas auto-regulaciones de los mercados, pero esta auto-regulación funciona exclusivamente en los mercados parciales. Estos mercados se pueden ver movidos por oferta y demanda, con sus tendencias de producir correspondientes movimientos de precios. Sin embargo, cuando estos mercados parciales se juntan en un sistema de los mercado o inclusive en la formación de un solo mercado mundial, a partir de estos muchos equilibrios parciales no se produce un solo equilibrio de todos sus elementos, sino se produce la tendencia a desequilibrios macroeconómicos varios que pueden amenazar hasta la propia vida humana.⁵¹

El problema de la teoría económica del mercado

Uno de los economistas que primero sacaron la conclusión de que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga la existencia mágica de una tendencia al equilibrio, es sin duda Polanye.⁵² Concluye, por eso, que el mercado solamente puede funcionar, si hay una intervención sistemática en este mercado. Polanyi habla de un necesario “embedding” (lo que se puede traducir como canalización) del mercado en el conjunto de la sociedad. Polanye considera que esta canalización del mercado tiene que sacar fuera del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica y que son: la política de salarios e ingresos, la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones y la política financiera en general con su tendencia de

⁵¹ El primer autor que reformula de esta manera la teoría del mercado, es Karl Polanye: The great transformation. 1944

⁵² Karl Polanyi, The Great Transformation[1] (1944) -traducción española: [La gran transformación](#)[2], Madrid, La Piqueta, 1989.

subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana y su sometimiento a los cálculos financieros del sistema bancario. Llega a la tesis, de que el propio mercado lleva a la destrucción de todo, cuyo logro permite, como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como tendencia hasta a la destrucción de nuestro propio mundo de vida. Es casi como lo dice Soros: Hoy el capitalismo solamente puede ser destruido por el capitalismo mismo.⁵³

Los tres desequilibrios que destaca Polanyi son también los desequilibrios que resultan del análisis del mercado de Marx. Los primeros dos son desequilibrios que según Marx amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador:

“Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.⁵⁴

El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiera, que Marx trata en el III. Tomo del Capital. Pero los desequilibrios que amenazan directamente la vida humana son el de la explotación la naturaleza y de la explotación del trabajo.

Marx, sin embargo, dejó de buscar una solución de este tipo por su proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis hoy con los argumentos de Polanyi para llegar a una teoría del mercado que analice lo que hay que hacer con el mercado para que este deje de producir estos desequilibrios, que Polanyi destaca y deje de ser el peligro que amenaza destruir todo lo que la humanidad logró realizar basándose en el mismo mercado.

Se trata de analizar, de que manera el mercado produce y reproduce constantemente estos tres desequilibrios macroeconómicos en el caso de dejarlo operar sin intervenciones. Además hace falta analizar las varias posibilidades de enfrentar estos desequilibrios macroeconómicos y con qué criterios escoger entre estas posibilidades.

De esta manera el cuento sobre la magia del mercado infalible con sus tendencias igualmente mágicas hacia el equilibrio es sustituido por un análisis serio de las tendencias hacia los desequilibrios macroeconómicos y de las políticas necesarias para minimizarlos o superarlos.

⁵³ Hay otro autor que es interesante respecto a la teoría de las intervenciones necesarias. Se trata de Walter Eucken. Ver: [Walter Eucken](#): *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Fischer, Jena 1940. Walter Eucken: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Francke, Bern [u. a.] 1952. Eucken era clave para el método de intervenciones del mercado necesarias después de la segunda Guerra Mundial. A partir de los años 80 del siglo pasado casi no se menciona más a él y es sistemáticamente olvidado.

⁵³ Marx, El Capital, FCE, I. p. 423/424. He corregido la traducción según el texto original.

⁵⁴ Marx, El Capital, FCE, I. p. 423/424. He corregido la traducción según el texto original.

Los desequilibrios macroeconómicos

Vamos a desarrollar ahora en tres puntos breves el estado actualmente visible de estos desequilibrios macroeconómicos. Estoy resumiendo lo que Polanye destaca en sus varios escritos:

1. la política de salarios e ingresos. En este campo las tendencias son: desde los años 1970 del siglo pasado una tendencia hacia la disminución constante de los salarios y otros ingresos del trabajo o por lo menos su estancamiento completo para los otros, con pocas excepciones. A la vez ocurre una deterioración de los salarios en el sentido de prevalecer cada vez más los contratos a tiempo corto, el pago más bajo que el salario mínimo prescrito. En general ya casi la mitad de la fuerza de trabajo total existe en condiciones de precariedad. En vez de flexibilizar el capital y el mercado, se flexibiliza la fuerza de trabajo humana, para que el capital pueda llevar a cabo su propia lucha de clases desde arriba. Todo eso se justifica en buena parte con argumentos de magia y esotéricos de matemática complicada, que muchos veces no tiene otro sentido que convencer al público de que no sabe nada de economía.
2. la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones. Dado el hecho de que cada vez más es obvio que la vida humana depende de un uso racional de la tierra y que este uso tiene que estar sometido a criterios que protejan la vida humana en casi todas sus dimensiones, hace inevitable un régimen adecuada del uso de la tierra. Para ser racional este régimen, no debe ser entregado ilimitadamente al cálculo de la maximización de las ganancias, que conduce el uso de los medios de vivir a la pura irracionalidad. El uso de la tierra es precisamente uno de los grandes testigos de la irracionalidad que puede provocar deben ser la maximización de las ganancias. Por eso los criterios del mercado deben ser sumamente reducidos en este campo. Eso incluye una política eficaz del control de los arriendos.
3. la política financiera en general con su tendencia de subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana y su sometimiento a los cálculos financieros del sistema bancario. El dominio de la política financiera del sistema bancario se ejerce especialmente por el uso y abuso del crédito. Sobre todo con las crisis económicas se producen masivamente crisis por la imposibilidad de pagar créditos pendientes, tanto de la propia población como de las relaciones internacionales entre los países. Poblaciones enteras pierden su casa y son botados a la calle, para buscarse lugar donde sea. Algo parecido paze entre los países. El cobro de deudas impagables da el derecho a la banca de pillar países enteros y los transforma en colonias de los países acreedores. Eso en los últimos años fue presentado al mundo entero por la transformación de Grecia en colonia de Alemania y de la Comunidad Europea. Pero lo mismo pasó a muchos otros países, aunque no siempre con el mismo extremismos tan total como ha sido la reducción de Grecia a ser colonia. Se destruyó una buena parte del sistema de salud de Grecia

y del sistema de rentas. Fue un Europa orgullosa de haber abolido la pena capital. Pero se abolió solamente para la acción del sistema jurídico. En cambio, los ministros de Hacienda y los directores de los bancos centrales la pueden aplicar sin restricciones hablando solamente de austeridad y lo hicieron con ganas. El ministro alemán de hacienda obligó en sus largas listas de condiciones para recibir alguna plata para pagarla a la banca alemana o a otros bancos extranjeros a Grecia a declarar lícito abrir los supermercados el día domingo. En Alemania trató lo mismo, pero no lo logró frente a la resistencia de los sindicatos y las iglesias. En Grecia no hay resistencia, todo está colonizado. Este ministro alemán, sin embargo, es demócrata-cristiano. Pero desde tiempo han transformado el cristianismo en una religión del mercado, que celebra el dios-mercado. Una adaptación al dios-mercado parecida es la adaptación del propio Padre Nuestro. Este Padre Nuestro dice: "Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores." Eso es obviamente incompatible con el neoliberalismo. Desde los años 70 del siglo pasado se ha adaptado al dios-dinero y se ha falsificado este texto. Dice entonces ahora "Perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a nuestros ofensores." Ahora el texto es parte auténtica de la religión del mercado con su dios-mercado. Hemos citado anteriormente a Hayek, cuando con entusiasmo integra el propio Padre Nuestro en su teología del dios-mercado.⁵⁵ Es ahora el neoliberalismo con su religión del mercado, que determina lo que es la verdad del cristianismo. Algo parecido se intenta hacer con todas las religiones.

4. José Luis Coraggio propone un cuarto punto, que hoy se hizo básico, aunque todavía no era muy visible en el tiempo de Polanyi. Se trata de sacar el conocimiento y la información del mecanismo del mercado para poder democratizar el uso de los descubrimientos tecnológicos y la formación de la opinión pública. Hoy no hay duda de que la forma de definir la libertad de prensa es a la vez una forma de limitar y hasta de desaparecer el libertad de opinión. Pero el la libertad de prensa no es derecho humano. sino simplemente un derecho del mercado. El derecho humano correspondiente es la libertad de opinión. Se trata, por tanto, asegura la libertad de opinión formulando de manera nueva – y más democrática – la libertad de prensa.⁵⁶

Hemos tratado 4 puntos clave para ver las cuatro mayores tendencias macroeconómicas hacia las crisis. Hoy cualquier razonable teoría del mercado

⁵⁵ No sorprende que estos cristianos, aunque sean católicos, hablan más bien de los muchos errores del actual Papa Francisco. Al enfrentar este Papa no hablan jamás de la infalibilidad del Papa. Infalible es un Papa solamente si pone en el centro de la fe la infalibilidad del mercado. Parece que siempre hace falta alguna infalibilidad de alguien.

⁵⁶ Polanyi, Karl: Textos escogidos. CLACSO- Universidad Nacional de General Sarmiento. 2012, p. 62 y p.73. CoRaggio hace est apropiada en sus palabras introductorias a este libro de Polanyi: (José Luis Coraggio: Karl Polanyi y la otra economía en América Latina, p.47-82)

tendría que tratar estas tendencias y enfocarlas realmente como tendencias y no como un montón de problemas sin interconexión. Además hay visiblemente algo que las une. Eso es el hecho, que en conjunto atestiguan una amplia lucha de clases desde arriba, que une las clases dominantes a través del mercado. Se trata de un tipo de lucha de clases, que empezó a desarrollarse a partir de Hobbes y adquiere un criterio común con Adam Smith, cuando desarrolla su teoría según la cual el mercado es un conjunto de muchos mercados unidos por una mano invisible, que le da al mercado una tendencia al equilibrio y con eso mismo su fuerza de auto-regulación que le da un carácter de automatismo de confianza absoluta. Sostener que el mercado real es precisamente eso, significa poner el mercado más allá de cualquier crítica pensable. Adquiere una validez absoluta, que da el derecho absoluto de actuar en cualquier sentido que se puede imaginar sin ninguna posibilidad criticar a este mercado en nombre ni de ninguna ética e igualmente tampoco de cualquier argumentación humanista o de alguna sabiduría humana de cualquier tipo. La lucha de clase se transforma en una guerra total sin ningún límite. Por eso para las clases en contra de las cuales se dirige esta lucha de clases desde arriba se transforma en una amenaza constante en contra de su vida. Aunque haya períodos en los cuales se alivia la situación de las clases perseguidas, la amenaza siempre de nuevo se forma y vuelve a buscar sus objetivos. Desde el inicio de la estrategia de globalización en los años 1980, ha vuelto esta lucha de clases desde arriba de nuevo. Cada vez más subvierte la propia democracia.

La lucha de clases desde arriba

Hoy no puede haber ninguna duda que esta lucha de clases desde arriba ha sido ganado. Ha subvertido la propia democracia, que de hecho ha sido comprado. Las elecciones son compradas por el financiamiento por parte de aquellos poderes que efectúan la lucha de clases desde arriba. Los representantes del pueblo en los parlamentos son comprados por los lobbyistas que vienen de estos mismos poderes. Los medios de comunicación son comprados por estos mismos grupos para producir una publicidad a favor de estos mismos grupos. La libertad de prensa ha sustituido casi completamente la libertad de opinión. En gran parte hoy la libertad de prensa se ha transformado en un poderoso instrumento para eliminar la libertad de opinión. En las elecciones de cualquier país hoy la casi totalidad de los medios de comunicación están de un solo lado, y este lado es el lado político del gran capital, que está haciendo su lucha de clases. Inclusive los medios de comunicación públicos, que tienen la obligación de mantener neutralidad frente a las alternativas por elegir, están normalmente de lado del gran poder que hace su lucha de clase y lo acompaña.

Una concentración tal del poder económico del mercado, que a la vez domina el poder político, necesita una referencia simbólica única, que solamente puede ser el mercado mismo. Por eso el mercado desarrolla una religión del mercado que hoy es más poderosa que nunca. Como tal, la magia del mercado con su mano invisible, su tendencia al equilibrio, su fuerza auto-reguladora, su automatismo es

propagada día y noche en los medios de comunicación. Cualquier decisión se transforma en una decisión religiosa. Inclusive decisiones como la privatización de una autopista se imponen en nombre de esta religión y es blasfemia no apoyarla. Hasta las constituciones son cambiadas para abrir el paso a esta religión del mercado. Cualquier partido político que no acepta esta religión del mercado es marginado y cada vez más es denunciado como una fuerza extremista.

Sin embargo, también cualquier religión tradicional o nueva es enseguida enfrentado con la exigencia de asumir esta religión del mercado como su centro. Eso llevó en los años 70 y 80 a grandes persecuciones religiosas en América Latina, que desembocaron en decenas de miles de muertos de cristianos, que apoyaron la teología de liberación. Los medios de comunicación apenas informaron sobre estos hechos a pesar de que entre las víctimas se encontraron inclusive 3 obispos, muchos sacerdotes, varias monjas violadas. Uno de estos obispos asesinados fue hace algunos años declarado Santo por el actual Papa Francisco. Pero sobre los hechos detrás muy pocos medios de comunicación informan. Prefieren informarnos más bien sobre las barbaridades de Al Qaeda y del IS. Sin embargo, estas matanzas en América Latina han sido parte de la lucha de clases desde arriba, que es apoyada por nuestros principales medios de comunicación. Por tanto, no informan. Pero se trata de barbaridades perfectamente comparables con las barbaridades de Al Qaeda o del IS.

De esta manera aparece la gran tarea de enfrentar esta lucha de clases desde arriba en todos sus niveles. Por tanto, esta respuesta no se puede limitar a una simple lucha de clases desde abajo. El primer problema por solucionar es la recuperación de la democracia comprada por el gran poder económico y solucionar este problema abrumador en el grado de las efectivas posibilidades. Se trata especialmente de romper los grandes monopolios de los medios de comunicación, pero también su apertura para formar una situación, en la cual ningún medio de comunicación puede comprar a otros medios, eso en límites por discutir. Por otro lado un control eficiente de los lobbyistas y sus intentos de corromper el poder político. Igualmente hacen falta para el financiamiento de los partidos políticos y de las campañas electorales. Igualmente hace falta la prohibición o por lo menos limitación de ocupaciones de ex-políticos en las grandes empresas. Hay una corrupción cada vez mayor de los políticos de parte de la gran empresa.

Sin estas medidas de la democratización de las relaciones entre mercado y democracia es casi imposible enfrentar las tendencias del mercado hacia los desequilibrios macroeconómicos comentados y la correspondiente lucha de clases desde arriba. Hay un núcleo de corrupción que bloquea una gran parte de las necesarias actividades para canalizar el mercado y asegurar que no pueda seguir bloqueando las medidas correspondientes. Hace falta siempre recordar, que, si no se logra eso, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transforma al fin en un hoyo negro, que devora todo.

El cambio necesario de la sociedad actual

El análisis presentado por lo menos indica la dirección de un cambio necesario del enfoque del mercado y de las necesarias intervenciones en el mercado. Hacer este cambio, ya es inevitable.

Sin embargo, tenemos que ver también, que cambios en nuestra visión del mundo son necesarios para que este necesario cambio sea aceptable. El hecho de que sea necesario no es suficiente. Estamos en un viaje al suicidio. Tenemos que recuperar el rechazo al suicidio y descubrir de nuevo, que el sentido de la vida es vivirla. Pero vivirla de una manera que todos lo pueden hacerlo también.

7. La perfección humana que resulta en las ciencias empíricas

Se trata ahora de interpretar lo que podrían significar los conceptos de perfección del ser humano como observador ideal y como participante omnisciente o casi-omnisciente en los mecanismos de funcionamiento de la sociedad. La primera vez aparece el observador ideal en el tiempo e la revolución francesa. El participante omnisciente aparece recién desde fines del siglo XIX.

Se trata de una capacidad humana de observar el mundo dado empírico o de una capacidad del ser humano como participante de los mecanismos de funcionamiento para informarse sobre lo que es la acción de todos los otros actores. Los conceptos de perfección llevan en forma teórica estas capacidades hasta la imaginación de su desarrollo absolutamente perfecto. En vez del observador común se supone ahora un observador perfecto y en vez de un mecanismo de funcionamiento común un mecanismo de funcionamiento también perfecto. La razón de hacerlo es muy simple: no es más que poder juzgar según criterios formalmente racionales la observación o la acción frente a la realidad. La observación real o la acción real aparece entonces en el juicio como una desviación de una perfección conceptual.

Normalmente se justifica esta creación de conceptos de perfección como justificada por razones didácticas o heurísticas.. Pero de hecho forman partes integrales de las teorías correspondientes. Eso es bien obvio en el caso de conceptos de perfección referentes a los mecanismos de funcionamientos. En este caso no se puede formular teorías sin recurrir a tales conceptos de funcionamiento. Eso es bien obvio por ejemplo en el caso de la teorías de la competencia o de la planificación. Necesitan conceptos de perfección para formular el núcleo de teorías correspondientes; conceptos de competencia perfecta o de planificación perfecta.

Cuando estudié economía, en los primeros semestres teníamos que estudiar la teoría de la competencia perfecta con su concepto central del actor omnisciente.

Yo le pregunté al profesor en seguida, como era la relación de este supuesto con la concepción teológica del dios omnisciente. No lo discutió como problema, sino solamente decía de que en la teoría económica se trataba de un problema puramente heurístico o también didáctico o de ilustración. Sin embargo, una respuesta como esta no puede sustituir la discusión necesaria. El parecido es bien obvio entre el dios omnisciente de la Edad Media formulado a partir de la filosofía aristotélica y el actor omnisciente de la competencia perfecta. Para otros conceptos teológicos no vale eso necesariamente. No vale por ejemplo para el dios Yahveh de la tradición judía. También el dios como observador perfecto de Wittgenstein no tiene nada que ver con el dios Yahveh, pero es fácilmente combinable con el dios aristotélico de la Edad Media. Tampoco no tiene nada que ver con Júpiter o Zeus.

Hay una situación muy cercana de la que describe Feuerbach. Como lo citamos anteriormente, Feuerbach dice: El ser humano crea a dios según su imagen. Y si su imagen es la del observador, el dios que se crea es un observador perfecto. Y si es la imagen de un integrante de un mecanismo de funcionamiento, su dios es él mismo, pero pensado como integrante de un mecanismo de funcionamiento perfecto. Es un proceso en el cual dios se hace hombre, es decir, ser humano, que se ubica a sí mismo en el lugar del Dios anterior. Pero lo hace, presentándose como un concepto de perfección de sí mismo. Efectivamente, el paso de dios al hombre como ser humano se ubica aquí en el interior del surgimiento de la propia ciencia moderna. Pero es un determinado dios que en este caso precisamente no es Yahveh.

La invisibilidad de los derechos humanos

Llama la atención de que precisamente en todo lo que tiene que ver con los mecanismos de funcionamiento no aparece ninguna referencia a derechos humanos. Los conceptos del observador perfecto desembocan igualmente en la negativa total de algo como derechos humanos. Los conceptos de perfección ven de la misma manera la perfección del crimen como la perfección de la cooperación con todos. Descubren ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

Eso no significa que no contengan ninguna ética. Sin la concepción de alguna ética que además puede ser una ética muy exigente, no se puede concebir ningún mecanismo de funcionamiento y su perfección. Pero se trata de éticas muy determinadas. Se trata de éticas necesarias para el funcionamiento de estos mecanismos. Podemos ver eso con el ejemplo del mercado. Hay determinados valores éticos que hace falta respetar para que el propio mercado funcione y sea un mercado efectivamente. No se debe robar, tampoco se debe engañar. No se debe mentir, hay que cumplir con lo que se ha prometido en el contrato de compra y venta. Se debe reconocer que la propiedad solamente puede pasar de un al otro por un contrato de compra-venta y no por medio de un asalto o un asesinato. Todos estos valores éticos deben ser cumplidos en un determinado grado para que el mercado no colapse. Max Weber habla en relación de esta ética necesaria también como "ética del mercado". De eso sigue, que la exigencia de la validez del mercado es

siempre y necesariamente la exigencia del cumplimiento de una ética. Cuando la teoría económica insiste de que es imposible abolir el mercado, entonces esta teoría a la vez insiste en el reconocimiento de la ética del mercado. No hay tampoco en este campo ninguna acción sin ética.

Eso vale de manera correspondiente para cualquier teoría de planificación o de la firma.

Algo parecido vale para todos los otros mecanismos de funcionamiento. Eso vale igualmente para lo que se llama la ética del discurso. Para que el diálogo con sus discursos sean posibles, hay que tener una ética del discurso. Hemos visto hasta la teoría de Apel que construye la situación perfecta de un discurso. Siempre vale, que estos mecanismos de funcionamiento contienen éticas irrenunciables y necesarias.

En este campo de los mecanismos de funcionamiento es imposible una separación entre valores y hechos. El hecho de tener que ver con un mecanismo de funcionamiento implica, que a la vez uno se relaciona con hechos y valores intrínsecamente unidos. También para el observador perfecto vale, que cuando observa un mecanismo de funcionamiento observa a la vez toda una ética vinculada con este. En general vale, que estos mecanismos de funcionamiento no son visibles, pero el observador perfecto los ve en el sentido de que tiene que concluir como observador perfecto su existencia.

Voy a dar un ejemplo. Se puede ver una fábrica. Sin embargo, una empresa no se ve, porque como empresa se trata de un mecanismo de funcionamiento. Este no se ve, pero se sabe que la fábrica no existiría sin ser parte de una empresa. Se trata de lo que Hegel llama el espíritu objetivo. Al ver la fábrica la vemos siempre también como lugar en el cual opera una empresa. La existencia de la empresa no vemos, pero al ver la fábrica, concluimos su existencia como empresa. Algo parecido vale también, cuando observa un asesinato. Se ve al cuerpo del ser humano asesinado, no su interior vivo, que muchos llaman el alma. En el caso del asesinato vemos que este interior vivo es matado y el observador perfecto de Wittgenstein igualmente lo ve. Y eso es la base de la diferencia entre un asesinato y una piedra que cae. Es innegable. También el dinero no se ve. Se ve solamente el billete con aspecto del dinero. Pero si es dinero o no, eso no se ve. Pero se ve las reacciones de otro y se concluye, que es dinero o no. Pero esta reflexión es parte de la observación, sobre todo si es observación perfecta. Sin embargo, Wittgenstein en su conferencia sobre la ética no lo menciona.

El entierro de los derechos humanos en nombre de la ciencia empírica.

Sin embargo, ninguno de los valores implícitos de los mecanismos de funcionamiento son derechos humanos. Si aquellos que hacen funcionar efectivamente a los mecanismos de funcionamiento no tienen para comer, nada puede funcionar. Si los salarios son de hambre extremo, no funciona el mecanismo

de funcionamiento. En este caso el propio mecanismo exige mejora. Pero no se pone de lado de algún derecho humano, sino refleja exclusivamente necesidades de funcionamiento.

Hay un caso llamativa. En la segunda mitad de siglo XVIII fueron los militares que exigieron mejores salarios para los obreros ingleses. Como eran también reclutas para ejercito, resultó que como consecuencia de los salarios de hambre que recibieron, que apenas podían caminar como soldados hasta el lugar de la batalla. Para que con brillo pudieran llegar a las batallas, necesitaban mejores salarios. No era para poder vivir, sino para tener la fuerza suficiente para poder morir en las batallas de los militares.

Después vino la reivindicación de derechos humanos, que apoyaron la capacidad de vida de los obreros y otros no para morir, sino para vivir. Ahora se trata de derechos humanos. Pero las teorías que se refieren a los mecanismos de funcionamiento normalmente no se preocuparon de tales derechos humanos. Inclusive negaron estos derechos humanos abiertamente, como lo hacen los neoliberales hoy. El fundador de este neoliberalismo Ludwig von Mises ha sido muy extremo al respeto. Dice:

“Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido... La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea.”⁵⁷

Este rechazo de los derechos humanos es bastante general. Es tan general como lo es la aceptación del neoliberalismo y de su política. Siguen de esta manera la tradición del fascismo anterior. El fundador de la Falange Español decía en los años 20 del siglo pasado:

“Cuando escucho la palabra humanidad tengo ganas para sacar la pistola.”

Habla un lenguaje más bien apasionado. Pero von Mises dice en la cita anterior lo mismo, aunque ahora habla el lenguaje de los burócratas, sean burócratas de las burocracias privadas de la gran empresa o los burócratas del Estado.

⁵⁷Mises, Ludwig von: La mentalidad anticapitalista. (primera edición 1956) Madrid, Unión Editorial. 2011 p.78/79

“The worst of all these delusions is that idea that “nature” has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born.” Mises, Ludwig von: The anti-capitalistic mentality. The Ludwig von Mises Institute. Auburn, Alabama, 2008.(1956) p.80 Hayek decía: “Al igual de los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera.” p.172. según Hayek, Friedrich (1981) revista Realidad. Santiago, Nr.24 año 2 p.172. Otro observador perfecto

La inmortalidad del ser humano: la nueva meta de las ciencias empíricas y del Silicon Valley

Sin embargo, la respuesta es más bien una grande y continua celebración de los logros actuales y posibles para el futuro desarrollo tecnológico. A los problemas actuales sea de derechos humanos o de las crisis ecológicas que incluyen la crisis del clima, estamos respondiendo no en este campo, sino con cada vez nuevos y mejores teléfonos, que realmente cada vez son más sofisticados. Pero no solamente con teléfonos. Igualmente con perspectivas cada vez más abrumadoras del futuro desarrollo tecnológico y sus consecuencias para una vida humana que se promete cada vez como mejor. Hasta se promete la inmortalidad.

Para eso quiero mostrar unas referencias:

Primero, quiero citar un artículo de un semanario alemán muy reconocido llamado "Die Zeit". Se trata de un artículo de Mils Markwardt con el título largo: "Inmortalidad: Silicon y los soviéticos. Google y Amazon descubren la inmortalidad. El Valley-Capitalismo muestra sorprendentes paralelos con el pensamiento comunista, cuyos textos correspondientes ya tienen 100 años de edad."⁵⁸ El artículo llega a la siguiente constatación:

„Cuales éxitos logra el Silicon Valley en su lucha en contra de la muerte, se va a ver con cada sometimiento voluntario, que se profundiza con cualquier paquete de datos de iPhone, Facebook-Profil o Fitness-Tracker, que las Empresas-Tech pueden hacer ver ya hoy en día. Como respuesta cada user (consumidor) del Silicon Valley recibe al fin aquello, que nuestro occidente cansado apenas hoy todavía produce: un cuento radical del progreso.“

Ahora vienen los físicos del Silicon Valley para prometer llegar a la meta de la inmortalidad humana. Evidentemente se trata de una gran ilusión trascendental, otro asalto a la imposible.

Pero hay otro físico estadounidense anterior que escribió un libro en este mismo sentido. Su título es: Frank J. Tipler:: *The Physics of Immortality*.(La física de la inmortalidad) Doubleday, New York, 1994. Escribe con la colaboración del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg, del cual cita su libro con el título *Theologie und Reich Gottes*.(Teología y reino de dios) Mohn, Gütersloh 1971

El texto del libro termina con las siguientes palabras:

„La teoría del punto Omega ha hecho de conceptos claves de la tradición judía-cristiana-islámica conceptos de la física moderna. La teología no es otra cosa que cosmología física, que se basa en el supuesto, de que la vida de por sí es inmortal..

⁵⁸ Die Zeit online 8. April 2018, 17:54 Uhr . Este artículo viene de la revista alemana "Philosophie Magazin" Nr. 03/2018. © Philosophie Magazin

La ciencia ahora puede dar frente a la muerte exactamente el mismo consuelo como antes la religión. La religión ahora es parte de la ciencia.“

Tipler es profesor de física matemática en la universidad [Tulane University](#) en [New Orleans](#) con las especialidades de cosmología, teoría de la relatividad general, física de las partículas físicas y teoría de la complejidad.

Parece que la ciencia empírica desemboca en religión. Tenemos aquí en términos de la ciencia empírica un caso magistral de la ilusión transcendental. Siempre se trata de acercarse con pasos finitos a una meta infinitamente lejos. Por eso se trata de algo místico, frente al cual parece imposible argumentar.

Toda la argumentación de Tipler es pura afirmación vacía sin ninguna argumentación válida. No es nada más que ilusión transcendental, que también en este caso es tan dañina como en los casos anteriores mencionados. Se nota, que estas ilusiones pasan por todas las ciencias empíricas. Todas avanzan en su marcha y avanzan con pasos finitos para alcanzar una meta infinitamente lejana.

Se nota entonces, que el problema de la ilusión transcendental es un problema de toda la modernidad en todas sus expresiones específicas. Es el problema de la utopía cuando se refiere a imposibilidades, suponiéndolos posibles.

Con tales metas infinitas nos podemos tranquilizar fácilmente en cuanto al cambio del clima y los otros crisis sea ecológicos o sociales que nos amenazan. El demonio de Laplace, el observador perfecto de Wittgenstein y el juez Hércules de Habermas merecen, parece, toda nuestra confianza. El cielo de las ciencias empíricas arregla todo.

El bio-ingeniero Aubrey de Grey del Silicon Valley, que también hace todo para abolir la muerte, decía que él tiene la seguridad de que el primer ser humano que llegará a cumplir 1000 años, ya ha nacido.⁵⁹ La crisis del clima ni le ocurría. La afirmación parece sostener de que si los seres humanos llegan todos a cumplir 1000 años de vida, todos estamos más cerca de la inmortalidad. Eso es parte de la ilusión transcendental. De hecho viviríamos igualmente que antes una distancia infinita que nos separa de la inmortalidad. No nos habríamos acercado a la inmoralidad en ningún sentido. Igualmente ni el reloj atómico es más cerca al reloj exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. Eso vale a pesar de que el reloj atómico es mucho más exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. La distancia infinita siempre se mantiene, aunque nuestros pasos finitos de acercamiento fueran muy grandes.

Por fin, una manifestación de transhumanistas frente a la casa principal de Google hizo el siguiente pedido: “Google, por favor, libéranos de la muerte.”⁶⁰

⁵⁹ Semanario alemán Die Zeit online, 14.9.18

⁶⁰ ver el artículo de Kurt Seifert: Was fehlt? Transhumanismus als Anti-Utopie. Revista Neue Wege, 11,18, S.18

El mercado ahora no es solamente omnisciente, sino igualmente omnipotente. Se encuentra en el lugar donde anteriormente se encontraba el dios medieval aristotélico. Y el espíritu santo de este nuevo dios es el dinero. Aquí este dios se hizo hombre.

No es esta promesa de la inmortalidad también otra ilusión trascendental? De hecho, sustituye la política necesaria para la sobrevivencia de la vida humana en la tierra, por el misticismo de la ilusión trascendental de la vida eterna.

7. Los conceptos de perfección de la convivencia humana.

Partimos ahora del llamado de Pablo en la carta a los Galatas (Gal 3.26-29) desde la igualdad de todos y todas, que habíamos ya analizado anteriormente en un capítulo anterior. Igualdad no significa ninguna renuncia a las diversidades y diferencias, sino asegurar, que estas diversidades no sean usadas para discriminaciones para aquellos que las presentan. En los dos últimos capítulos del apocalipsis encontramos otras convivencias humanas ideales: la sociedad sin dinero y la sociedad sin Estado.

Entonces todo eso vale para el concepto de perfección que “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”, y “sociedad sin dinero y Estado”

De todas maneras siempre implican la igualdad humana en el sentido mencionado.

Por el otro lado, de los conceptos de funcionamiento perfecto como también del concepto del observador perfecto no aparece ninguna condición que sea necesariamente parte de nuestras imaginaciones de la perfección de la convivencia humana y por tanto de los derechos humanos. Solamente se puede sostener una condición general y no específica: se trata de la necesidad de que la producción general de bienes y servicios sea suficiente para todos.

Una imaginación de perfección e la convivencia a partir de una sabiduría oriental

Recuerdo una antigua sabiduría china, que quiero resumir de la manera siguiente: “¿Qué es una casa segura? Se cree, que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa, cuyas habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas.”

El primer caso es de racionalidad instrumental con su búsqueda de mecanismos de funcionamientos perfectos que subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso es de la racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver

efectivamente una racionalidad y no juicios de valor frente juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental.

Esta sabiduría china es invento mío, pero no arbitrario. Se basa en el *Tao Te King* de Lao-Tsé, que dice: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta. Un nudo bien atado, es el que nadie puede desatar.” (Ed. Diana, México 1972; p.116). Eso significa: una puerta bien cerrada deja de ser una puerta. Si junto eso con varias reflexiones de Chuang Tzu, resulta la sabiduría china mencionada. (Chuang-Tzu Monte Avila Editores, Caracas 1991)

Se trata de una paradoja. Una puerta que no se puede abrir, deja de ser una puerta. Esta constatación se puede ampliar: Para tener una casa segura, no es suficiente, tener muchos cerrojos. Todo el tiempo se inventan nuevos cerrojos, pero aquellos, que los inventan se convierten fácilmente en ladrones, que saben, como abrir los cerrojos más refinados. Por eso vale: Una casa segura es una casa, que no tiene ni puertas ni ventanas. Sin embargo, si la casa no tiene ni puertas ni ventanas, la casa sin duda es segura, pero deja de ser una casa.

Pero ahora empieza el problema anterior. Para esta convivencia, ¿no tienen que darse los valores del llamado de San Pablo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer (Gal 3,26-29) y del final del apocalipsis: ya no hay ni mercado ni Estado?

Podemos entonces hacerle a Lao Tse la siguiente pregunta: ¿No hay ninguna casa segura? De las otras sabidurías de Lao Tse y de Chuang Tzu, el gran filósofo taoísta que ha vivido probablemente unos 200 años antes de nuestro tiempo, podemos derivar su posible respuesta: Si, hay una casa segura. La casa segura tiene ventanas y puertas, pero ni siquiera necesita cerrojos. Es segura, porque sus habitantes conviven armónicamente con todos sus vecinos. Se trata entonces de una ética de la convivencialidad.

El reino de la justicia

Sin esta ética de la convivencialidad no hay nada seguro. Ni las torres de Nueva York han sido seguras. Pero a los cerrojos nuestra sociedad no puede reaccionar sino por el constante desarrollo de cerrojos todavía más seguros, por guerras antiterroristas y de conquista. Quieren aniquilar a aquellos, que hacen que nuestro mundo sea inseguro, sin darse cuenta, que son precisamente ellos que lo hacen especialmente inseguro. A aquellos, que efectúan las decisiones, ni se les ocurre pensar en una ética de convivencia. Ni ven el problema. Eso ocurre por el hecho, de que lo indispensable es inútil y ellos no pueden ver sino lo útil en términos del cálculo de utilidad. Sin embargo, también esta imaginación de una convivencialidad perfecta es una imaginación trascendental y por tanto algo, que no se puede realizar por una aproximación lineal. Pero no se trata de una imaginación de perfección

instrumental como lo son las construcciones metafísicas de los mecanismos de funcionamiento ideales. La imaginación trascendental de la convivencia perfecta es simplemente una imaginación necesaria para enfrentar estas construcciones metafísicas transcendentales y para darles un significado secundario. Siempre puede orientarse por el criterio de lo que se llamaba la justicia comunista, que ya mencionamos: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. Hay otras expresiones de la misma justicia, como la siguiente que viene de África del Sur: Yo soy, si tu eres, que ha presentado Desmond Tutu. También de parte de Levinas tenemos una formulación parecida:

"¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a tí mismo' ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, el es como tu'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebreo 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo'; 'ama a tu prójimo; tu mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tu mismo eres'."⁶¹

Pero siempre se trata de un criterio de orientación, no de realización automática o ciega.

Si no logramos eso, el arrastre de las fuerzas que nos quieren imponer una carrera infinita de maximización de las tecnologías y de sus productos, nos va a devorar a todos.

Crítica de la razón utópica e ilusión trascendental

He hecho el libro: Crítica de la razón utópica. De hecho, el libro contiene lo que Kant llamaba la crítica de la ilusión trascendental, pero desde el punto de vista de la sociedad humana y no, como en Kant, de la subjetividad humana individual. En este último caso resulta no más que una discusión entre gente beata. Pero eso no cambia el hecho, que en última instancia la crítica de la razón utópica desemboca en una crítica de la posible ilusión trascendental del mundo utópico.

Cuando Ricoeur se refiere a la relación de este sujeto individual al mundo de las instituciones. solamente menciona el Estado y la iglesia, pero jamás el mercado, que de hecho es la única institución que engloba a todas las instituciones como iglesias o Estados. El mercado es la institución global central.⁶²

⁶¹ Lévinas, Emmanuel: De Dieu qui vient a l'idée. Paris, 1986. p.144 (traducción mía)

⁶² Paul Ricoeur: Introducción a la simbólica del mal. ediciones megápolis. Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976 p. 164

Lo utópico es la coincidencia de lo éticamente bueno y lo que satisface más nuestras imaginaciones de felicidad. Que la felicidad se agregue a la moralidad, De allí la crítica de la ilusión trascendental se dirige a la crítica a la pretensión de poder lograr esta armonía. Eso es la comprensión kantiana de la ilusión trascendental.⁶³

Esta ilusión trascendental es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente. Esta ilusión es frecuente. Ha aparecido sobre todo en las grandes ideologías sociales de la modernidad. La primera forma de este tipo de ilusión trascendental apareció con el pensamiento liberal y fue muy expresamente presentado por Adam Smith en el siglo XVIII. Nos sigue acompañando con toda fuerza hoy en la ideología neoliberal hoy dominante casi en el mundo entero y hoy es obvio que ni la sobrevivencia de la humanidad hoy depende de la superación de esta ilusión. La otra forma, en la cual aparece esta ilusión trascendental ocurrió en el movimiento socialista, cuando desarrolló la ilusión de poder organizar de una completamente nueva forma la economía. Fue la idea de poder asegurar un mejor funcionamiento de la economía moderna sin uso de mercados y del dinero. Se ha tratado de una ilusión trascendental también de mucha fuerza. Pero esta ha sido superada. Sin embargo, nos sigue amenazando la ilusión trascendental de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado que pretendidamente produce el equilibrio del mercado. Amenaza inclusive la posibilidad de la vida humana en esta tierra.

De esta manera hemos pasado de la crítica de la ideología a la crítica de la ilusión trascendental, y la crítica de la ilusión trascendental sustituye en gran parte la crítica de la ideología. De hecho, la crítica de la ilusión trascendental ahora se transforma en términos generales en la crítica de la modernidad en todas sus formas. No se trata de un rechazo de la modernidad. Se trata de superar las ilusiones trascendentales, que hasta ahora la han dominado y que han producido consecuencias catastróficas de una importancia trascendental.

9. Dios como “todo en todo”

El cristianismo con su base judía termina rápidamente en los siglos III y IV, cuando el cristianismo se imperializa y se transforma en la religión del imperio. Es el paso del cristianismo profético-mesiánico al cristianismo imperial-colonizador⁶⁴, que recién hoy entra en su gran crisis.⁶⁵ Hace falta fomentar esta crisis.

Por tanto, la modernidad tiene su base en la imaginación de que dios se ha hecho humano. Pero eso no solamente en sentido religioso, sino también en sentido antropológico, aunque parte del antecedente de una persona, que el cristianismo la

⁶³ op.cit p. 156

⁶⁴ Lo presenta Urs Eigenmann en el libro reciente de Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus y Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019

⁶⁵ La misma Rosa Luxemburg ve con mucha claridad esta transformación del cristianismo en estos tempranos siglos III y IV. Ver: Rosa Luxemburg: Kirche und Sozialismus (1905)

considera hijo de Dios y que es Jesús. Pero siendo que en él potencialmente todos los seres humanos son considerados hijos de dios, aparece como paso siguiente necesario el dios que se hace ser humano en sentido antropológico. En la modernidad esta transformación de dios en ser humano ocurre en todos los niveles de la vida humana, aunque aparece por el otro lado una brutal negación de la igualdad humana como base de la sociedad, que se hace presente en la filosofía de Nietzsche y posteriormente en los pensamientos básicos de los diversos fascismos y hoy en el neoliberalismo.

Pero es obvio: si dios se hizo humano, puede aparecer el ateísmo masivo que hoy es completamente legitimado en las sociedades modernas. Lo divino no desapareció, sino al aparecer como humano, tendencialmente borra a dios y al diablo. El surgimiento del ateísmo está muy estrechamente vinculado con la convicción de que dios se hizo hombre, humano. Eso es muy claro en Marx, que espera de este proceso, que se lleva a cabo durante toda la modernidad, la muerte de la religión en sentido de una religión con un dios que todavía no es humano. Se ve eso, cuando se recuerda lo que Marx dice: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Con eso, el dios ya no es ser supremo para el ser humano. Hay una conclusión, que es comprensible: Cuanto más el ser supremo es el propio ser humano, tanto más se hace probable la conclusión de Marx, que la religión se muere en el proceso de la transformación del ser humano en ser supremo.

El problema no es totalmente nuevo. Aparece ya en el propio mensaje cristiano del nuevo testamento. Aparece en Pablo de Tarso. Pablo ve que el dios tradicional, del cual el mismo viene, no es fácilmente compatible con la imaginación de un dios que se hace hombre, ser humano. Si se hace humano, aparece la pregunta: ¿cómo puede seguir habiendo un dios no humano? Pablo se enfrenta al problema de la siguiente manera:

“Pero cada cual en su rango: el Mesías como primicias; luego, los del Mesías en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que ‘todo está sometido’, es evidente que se excluye a Aquél que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo.” 1 Cor 15,23-28

Según este texto, Cristo – el Mesías – pone todos sus enemigos bajo sus pies. Pero “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas”. Todo parece una lucha para imponerse y uno espera al fin que el mismo dios será el Señor de todos y todas. Pero en vez de eso, Pablo hace un paso muy diferente. Según Pablo, dios deja de ser el Señor, el legislador⁶⁶,

⁶⁶ De hecho, Pablo ya en la carta a los romanos se despide del concepto del dios como legislador universal. El dice:

“En efecto cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para si mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su

el rey y la autoridad y se transforma en el dios que es “todo en todo”. Pero Marx había enfocado al dios legislador, Señor y rey como autoridad. Este dios también para Pablo es un dios para desaparecer, y en el fondo de este mismo dios aparece otro, que es un dios “todo en todo”.⁶⁷ La solución es muy parecida a la solución que busca Spinoza y que ya mencionamos.

La solución en el apocalipsis es muy parecida. De hecho es idéntica:

“Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una fuerte voz que venía del trono, y que decía: Dios vive ahora entre los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Secará todas las lágrimas de ellos, y no habrá muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo que antes existía ha dejado de existir.

El que estaba sentado en el trono dijo: ‘Yo hago nuevas todas las cosas.’

Después me dijo: ‘Ya está hecho. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré a beber del manantial del agua de la vida, sin que le cueste nada.’ El que salga vencedor recibirá esto como herencia; y yo seré su Dios y él será mi hijo.” Apo 21, 1-7

Pero de esta manera se nota, que la propia crítica de la religión de Marx deja este lugar, definido por Pablo, sin mencionar, a pesar de que existe. La religión, a que Marx se refiere, efectivamente muere o está muriendo. Pero aparece entonces este dios que es “todo en todo”, que no se encuentra en ningún sentido en conflicto con la crítica de la religión de Marx. Es ahora el dios, cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

Efectivamente, el desarrollo es precisamente este. En las teologías de liberación aparecía durante el siglo XX sobre todo este dios, cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

Hoy aparece esta imaginación de dios muy claramente por ejemplo en Dorothee Sölle. Una de las razones es sin duda, de que el dios legislador es preferentemente masculino,

corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza... en el día en que dios juzgara las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús.” Rom 2,14-16
Dios como legislador es puesto por Pablo en un lugar completamente secundario. Y en eso, Pablo solamente sigue a las enseñanzas de Jesús.

⁶⁷ Eso es visible en la exhortación Evangelii gaudium del actual Papa Francisco del 24 de noviembre de 2013, que habla sistemáticamente de la primacía del ser humano. Significa: El ser humano tiene la primacía para el ser humano. De hecho es una larga tradición del cristianismo, que este Papa ahora recupera. ver:

Hinkelammert, Franz: Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. Akal. México, 2018 Capítulo I: La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista. p.15-24

mientras el dios "todo en todo" tiene cualquier género que se quiere. No tiene un género a priori. Por eso es el dios que da libertad en todos los campos humanos.

Para el Papa Francisco se trata de la constitución de la ética. Pero no se trata de una ética que dicta Dios. Dice:

"La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a *su plena realización* y a la independencia de *cualquier tipo de esclavitud*."⁶⁸

Este Dios, que Francisco concibe, llama al ser humano a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. Con eso llama a la emancipación. Pero no da una ley de emancipación y no crea ninguna obligación legal hacia alguna emancipación específica. Al contrario. Este Dios llama a la plena realización del propio ser humano y en este sentido a la autorealización. No se trata de una ética heterónoma, sino autónoma. Pero no se trata de una autorealización a la Nietzsche, sino totalmente contrario. Esta autorealización ocurre a través de la liberación de todos de cualquier tipo de esclavitud. Dios llama a eso, no lo ordena. Quiere despertar. Aparece una autorealización que resulta en la emancipación. Él que tiene esclavos se autoemancipa al liberarlos. Los que tienen los esclavos, probablemente no van a interpretar la liberación de los esclavos como su propia autoemancipación. Van muy probablemente buscar su autorealización en la voluntad del poder a la Nietzsche. Pero la autorealización, como la concibe Francisco, llama a entrar en este conflicto. Aparece un Dios en nombre de la primacía del ser humano. Y la racionalidad de esta primacía dice: Yo soy, si tu eres. Quita el lugar a la racionalidad Nietzscheana, que dice: Yo soy, si te derroto. Yo soy, si logro esclavizarte. Practicamente la autorealización en el sentido de Francisco está muy cerca de la autorealización según Marx.⁶⁹

De esta manera Francisco se inscribe en la concepción de la emancipación humana moderna y pone en lugar del Dios como déspota legítimo con la legitimidad absoluta de imponer su propia voluntad, a un Dios que él mismo llama al ser humano a actuar en función de la primacía humana. Es de nuevo un Dios muy parecido al Dios Yahveh.

El Papa Francisco hace presente una ética de autorealización. La tiene también de la propia tradición del temprano cristianismo. La llama Francisco la primacía del ser

⁶⁸ citado según Hinkelammert, Franz: La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: la crítica de la religión y la interpretación de la doctrina social de la iglesia de parte del Papa Francisco. p.3-27
Hinkelammert Franz: El humanismo de la praxis: El ser humano como ser supremo para el ser humano.
Manuscrito San José, abril 2018

⁶⁹ ver también Horkheimer, Max: Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión. Edición de Juan José Sánchez. Editorial Trotta. 2000

humano. Cuando Marx expone sus posiciones en la misma tradición, la llama el ser humano que es ser suprema para el ser humano. No hay ninguna contradicción.

Pero esta autorealización excluye necesariamente un dios legislador, Señor y rey como autoridad legítima. Entonces presupone aquél dios, que Pablo había enfocado como dios que es “todo en todo”. Es el dios que Jesús llama “Abba”-padre. Este dios llama al ser humano a la autorealización. No es el dios del cristianismo del terrores cristiano, que es platónico o aristotélico y es a la vez legislador, Señor y rey. Este dios por lo menos pasa a un lugar secundario. Pero su tendencia es desaparecer.

Pero esta autorealización no puede ser definitiva. Las esclavitudes constantemente vuelven y tienen que ser enfrentadas de nuevo. Marx todavía buscaba la solución definitiva de una nueva sociedad que ya no tiene tendencias hacia nuevas esclavitudes. Por eso se imaginaba el socialismo como una sociedad sin mercados y dinero y sin Estado represor. Lo consideraba posible. Sin embargo, la experiencia de los socialismos del siglo XX es que no son factibles en este sentido. Constantemente hay que recuperar lo que anteriormente se ha logrado y vuelto a perder. Ningún logro tampoco es definitivo. Hoy son las propias ciencias empíricas que se presentan para lograr las soluciones definitivas. Habíamos visto en lo anterior, como esta promesa de lo definitivo sigue. Es ahora algo inclusive más grande que Marx se atrevía esperar. Como vimos, Silicon Valley y físicos determinados – pero también muchos otros - nos ofrecen la inmortalidad como resultado de la carrera infinita de sus progresos técnicos. Pero todo eso no es según mi juicio más que ilusión trascendental, inclusive de manera grotesca.*

La respuesta a la pretensión de producir por medio de la tecnología la inmortalidad humana no puede ser exclusivamente técnica. Tiene que hacer ver, que toda esta pretensión no es más que la vuelta a una nueva forma de ilusión trascendental y las consecuencias desastrosas que promete. Por eso, ninguna ciencia puede asegurar lo que se promete en nombre de la tecnología. Y hay un argumento adicional, que hasta la ciencia empírica puede afirmar: Es imposible afirmar la posibilidad de la inmortalidad humana sin afirmar a la vez la resurrección de los muertos de la tradición religiosa. Pero eso no sostiene poder comprobar de alguna manera la posibilidad futura de esta resurrección. De esta manera solamente se puede afirmar de que esta resurrección de los muertos es la condición de la posibilidad de la inmortalidad. Que hay o habrá tal inmortalidad, ninguna ciencia puede comprobar. Se puede sostener el anhelo de una tal condición, pero no puede haber razones. Pero se puede sí sostener, que la resurrección de los muertos es una de las condiciones de posibilidad de cumplir con este anhelo.⁷⁰ De esta manera la teología puede llegar a ser realmente una teología de liberación al liberarse de las ilusiones trascendentales.

⁷⁰ Una argumentación parecida usa Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gunkler, Hamburg: Furche Verlag 1970, S. 54-89. Una traducción al castellano de esta entrevista se encuentra en el libro ya citado de Horkheimer, Max: Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religion. Edición de Juan José Sánchez. Editorial Trotta. 2000

10. La realidad empírica y la realidad de la vida. La resurrección de los muertos como punto de partida en relación con la realidad (La supuesta realidad post-mortem)

Cuando la resurrección de los muertos aparece como punto de partida, la realidad correspondiente es la realidad de la vida. Los juicios ahora pueden ser juicios vida-muerte, mientras los juicios desde el punto de vista de la realidad empírica son juicios medio-fin. Por eso en este último caso todos los juicios, que son reconocidos como juicios científicamente válidos son solamente los juicios medio-fin. Desde este punto de vista, Max Weber excluye todos los tal llamados juicios de valor de las ciencias. Desde entonces vale este principio casi exclusivamente para todas las ciencias empíricas. De esta manera también los juicios vida-muerte son excluidos de las ciencias empíricas. Eso es de hecho imposible, pero se deja más bien marginados estos juicios o sencillamente no se los menciona.

Los juicios de vida enfrentan a partir de la vida y en nombre de la vida la muerte. Resultan criterios de perfección correspondientes. En el caso de los juicios vida-muerte se inventa el observador perfecto, como lo habíamos analizado en los casos de Wittgenstein y Max Planck. Son contruidos como seres con conocimiento absoluto, de hecho son concebidos como seres omniscientes. Pero son solamente observadores. Lo que ven, es entonces considerado como realidad objetiva. En esta realidad se hace presente los mecanismos sociales de funcionamiento y se hace entonces la pregunta por los criterios de su funcionamiento perfecto, como lo hemos demostrado con el ejemplo de la "competencia perfecta". Para que el mecanismo de funcionamiento perfecto puede ser pensado en este su funcionamiento perfecto, se lo piensa con el supuesto del conocimiento perfecto de todos los participantes del mercado.

Este es el mundo perfecto de los juicios medio-fin. Construcciones de este tipo dominan de hecho a las ciencias empíricas actuales. Me refiero con eso a las ciencias, que surgen sobre la base de juicios medio-fin. Pero los juicios vida-muerte también son juicios de la experiencia, es decir, de medio-fin, pero no se basan en juicios medio-fin, sino en juicios vida-muerte.

Pero en el interior de las ciencias empíricas basadas en juicios vida-muerte, aparecen también las imaginaciones de un mundo perfecto. Este mundo entonces es mirado como un mundo perfecto, que ahora se puede ver como un mundo sin muerte. Es el mundo perfecto del mundo de los juicios vida-muerte. Es el mundo de tales juicios, que corresponde a las imaginaciones como la de la "competencia perfecta" en la esfera de los juicios medio-fin. Si partimos del supuesto de que es imposible de realizar la inmortalidad del ser humano por medio de un progreso técnico realizado por el hombre, entonces resulta, que un mundo perfecto de este tipo solamente se puede considerar posible a través de algo como la resurrección de los muertos.

Llegamos entonces a dos imaginaciones extremas. Si partimos de los juicios medio-fin, las imaginación de la perfección tienen que usar el supuesto de la omnisciencia para poder sostener su posibilidad. Si en cambio partimos de los juicios de vida-muerte, la imaginación de la perfección tiene que apoyarse en la argumentación con algo como la resurrección de los muertos, para poder sostener su posibilidad. En los dos casos se trata de conceptos trascendentales, sin los cuales no se puede desarrollar el concepto de perfección correspondiente, que ambos tienen la misma imposibilidad de su realización. Pero en ningún caso nosotros sostenemos, que tales conceptos de perfección pueden realizarse de alguna manera por la propia acción humana. Por eso no podemos adjudicarles algún significado ontológico, ni en el sentido de sostener, que existen en alguna parte ni tampoco de demostrar que no pueden existir jamás en ninguna parte.

La relación vida-muerte

El juicio vida-muerte, como hay se ve, es desarrollado en su forma sistemática por Pablo de Tarso, que parte de ideas correspondientes de Jesús. Pero Pablo le da a estos juicios una forma, que podríamos llamar también una forma filosófica. Pablo lo hace en su carta a los Galatas 3,26-29. Como ya hemos mostrado, él lo hace por una declaración que exige que ya no haya ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Por supuesto, no niega simplemente estas diferencias, pero les quita el significado discriminatorio y de esta manera asume la posición de la igualdad humana.

Se trata de un desarrollo que ya había ocurrido tendencialmente en la historia judía anterior. Ya Isaías había dicho sobre Dios:

"consumirá a la muerte definitivamente.." Isaías 25,8

En este mismo tiempo Isaías habla del tiempo mesiánico de la siguiente manera:

"El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh. Isaías 61,1-2

Se trata ya de la era, en la cual los seres humanos amenazados por una muerte injusta son declarados el centro de la ética.

El profeta Ezequiel entonces describe en el tiempo del exilio babilónico en el siglo 6 un Yahveh, que tiene inclusive la capacidad de realizar la resurrección de los muertos:

"La mano de Yahveh fue sobre mí y, por su espíritu, Yahveh me sacó y me puso en medio de la vega, la cual estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en

todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: ' Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?' Yo dije: "Señor Yahveh, tú lo sabes'." Ezequiel 37,1-3

En esta tradición ahora Pablo desarrolla su ética vida-muerte de una manera sistemática:

"Porque estimo que los sufrimientos del tiempo, presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel, que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo." Romanos 8, 18-23

Aquí Pablo ve críticamente la propia realidad. Está bajo la "servidumbre de la corrupción". Dice entonces: " Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto." Y no solamente eso, también estamos "nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo."

Según Pablo sobre la realidad entera pesa una maldición. Se trata del rescate de nuestro cuerpo, pero a la vez de la liberación de la creación entera de la servidumbre de la corrupción. La Pablo dice de esta manera, es, que la muerte mantiene sometida toda nuestra realidad. Por tanto, la liberación de la realidad es la liberación de la muerte.

Eso es la realidad de la vida. Ella contradice en parte aquello, que hemos analizado antes como realidad empírica. Esta realidad empírica conoce la muerte solamente como objeto del observador. Este es, tanto en Wittgenstein, Max Planck e implícitamente también en Max Weber, un ser omnisciente, que por eso también es un ser inmortal, que no vive la muerte como amenaza y por tanto no tiene que darle una importancia especial. La realidad empírica es algo, que este observador ve y que se hace ver de esta manera en la teorías empíricas correspondientes. La realidad, en la cual efectivamente estos observadores viven, es una realidad completamente diferente que la realidad que pretendidamente observan. En esta realidad observada efectivamente no hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra. Por eso juicios de valor no se pueden derivar de manera científica a partir de esta realidad.

. En cambio la realidad de la vida es vista por alguien, que vive esta realidad y que no solamente la observa. Es vista por todos, porque la viven. Sin embargo, puede cerrar los ojos para esta realidad vivida y eso tienen que hacer los dogmáticos del punto de vista la realidad empírica como realidad única. Cerrar los ojos entonces es visto como la cientificidad absoluta.

La realidad de la vida en Pablo de Tarso.

Mi análisis tiene como punto de partida la realidad de la vida y solamente por eso puede hacer presente el problema sistemáticamente desarrollado por Pablo como un problema de la corporeidad humana. Desemboca con su crítica en la tesis, que hay que liberar al cuerpo para liberar el ser humano mismo.⁷¹ Se trata de la liberación del cuerpo en relación a la muerte. Liberarse frente a la muerte o en el caso de liberarse de la misma muerte en una convivencia humana perfecta resulta entonces la meta, en cuyo nombre se hace la crítica. En última instancia se trata para Pablo de liberar al cuerpo de la misma muerte y eso lleva a Pablo a la visión de la resurrección de los muertos como la última meta liberadora. Lo dice de la siguiente manera:

“Del mismo modo pasa con la resurrección de los muertos. Al sembrarse es un cuerpo que se pudre; al resucitar será algo que no puede morir. Al sembrarse es cosa despreciable; al resucitar será glorioso. Al sembrarse el cuerpo perdió sus fuerzas, al resucitar estará lleno de vigor. Se sembró un cuerpo animado por alma viviente; y resucitará un cuerpo animado por el Espíritu. Pues habrá un cuerpo espiritual lo mismo que hay al presente un cuerpo animado y viviente (1 Cor. 15, 42-44)”.

Aquí aparece ahora en lugar de conceptos como la competencia perfecta o la planificación perfecta como la perfección de la realidad empírica el cuerpo liberado en la dimensión de la resurrección de los muertos como última liberación. Se trata de una especie de experimento ideal en el nivel de la realidad de la vida, que es precisamente la perfeccionada idealización de esta realidad.

La transformación responde a todo el universo, para el cual también es liberación de la muerte. Pablo espera una nueva tierra, igual a la existente, pero sin la muerte. Y al universo actual lo ve sufriendo y participando en la esperanza. Pero la esperanza no se refiere exclusivamente a un momento histórico por venir, en el cual el cuerpo será liberado. Hay un anticipo de esta liberación del cuerpo que es el Espíritu. En el Espíritu se puede liberar el cuerpo anticipadamente. Es un “anticipo de lo que tendremos”. En esta idea Pablo implica su concepto del conocimiento, el cual se vincula con la propia resurrección del cuerpo:

“Miren que al presente vemos como en un mal espejo y en forma confusa, pero entonces será cara a cara. Ahora solamente conozco en parte, pero entonces le conoceré a él como él me conoce a mí (1 Cor. 13, 12)”.

⁷¹ Yo parto aquí de un análisis de esta problemática en San Pablo que realicé en un libro anterior. Ver Hinkelammert, Franz: Las armas ideológicas de la muerte. Editorial DEI, San José Costa Rica.. Segunda edición, 1981.ver II. El reino de vida y el reino de la muerte. Vida y muerte en el mensaje cristiano. p.163-191

Liberar el cuerpo para Pablo significa siempre destruir la muerte en él, por tanto, darle vida. El cuerpo liberado para Pablo es liberado de la muerte, y por tanto capaz de vivir plenamente. La muerte opaca la vida del cuerpo hasta que termina muriéndose, mientras el cuerpo liberado de la muerte vive plenamente. En cuanto vida plena se trata de nuevo de una vida plenamente sensual. Liberar el cuerpo significa por tanto la liberación de los sentidos. El alma muere y no vuelve a resucitar. El cuerpo resucita, animado por el Espíritu. El alma desaparece; y no tiene vida eterna mientras que el cuerpo la tiene en el Espíritu.

En general, la vida santa significa liberar al cuerpo, entablar el diálogo con Dios en un lenguaje material, y esto es la orientación del cuerpo hacia la vida. No se conversa con Dios directamente, en forma espiritualizada. Se conversa con él a través del Espíritu, que es la orientación del cuerpo hacia la vida. Se conversa con Dios únicamente en aquel templo que es el cuerpo.

Liberar al cuerpo es anticipación de la nueva tierra en el Espíritu. Pero es más todavía. La vida llega a animar a los cuerpos mortales, aunque sigan siendo mortales. La vida deja de ser un simple camino hacia la muerte, pero —caminando hacia la muerte— se transforma en un caminar hacia la vida. Aunque el cuerpo sigue siendo mortal y morirá, esta su vida se transforma ya en vida efectiva, más allá de la muerte, por que ahora anticipa la nueva tierra, la cual es esta vida sin la muerte.

“Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales; lo hará por medio de su Espíritu que ya habita en ustedes (Rom. 8, 11-12)”.

Hay que recordar aquí, que en Pablo la palabra Cristo tiene un significado, que más tarde ha perdido casi completamente. Cristo es la palabra griega para mesías. Este significado ha cambiado mucho como resultado de la primera traducción oficial Nueva Testamento al latín. Esta era la traducción, que se llamaba Vulgata y que viene del siglo 4. De hecho con eso la palabra Cristo se transformó en algo como el apellido de Jesús. La palabra cristo no fue traducida, sino sin explicación mantenida. Todavía hoy hay muy pocas traducciones de la biblia, que traducen la palabra Cristo con mesías. Pero eso es precisamente importante en Pablo, que normalmente se refiere al mesías, cuando usa la palabra Cristo. La razón es, que todas sus cartas son escritos en el idioma griego. Resulta con eso, entonces, que parece, que Pablo muy pocas veces se refiere al mesías a pesar de que usa constantemente la palabra griega Cristo para hablar del mesías.

Algo muy parecido ha pasado, cuando Pablo llama a asumir la fe de Jesús. Eso también fue traducido sobre todo como un pedido de creer en Jesús. Pero con eso el mensaje de Jesús se hace más bien irrelevante. A eso eso, sin embargo, se opuso Pablo todavía, cuando dice: "Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar la buena nueva." (1 Cor 1,17) Esta buena nueva por supuesto es la fe de Jesús y no la fe en Jesús. Sin embargo, normalmente la referencia de Pablo a la fe de Jesús es

normalmente traducido como fe de Jesús. Con eso muchas veces el mensaje de Pablo pierde su sentido.

Si Pablo dijera: Comparten la fe de Jesús, casi todos los traductores traducirían: Tengan fe en Cristo. Pero con habrían sacado a Pablo sus dientes.⁷²

Las cartas paulinas posteriores no son de Pablo, sino de la tradición paulina. Eso vale precisamente también cuando se refieren a la muerte como el gran enemigo de los seres humanos vivientes y de toda la creación. Resulta una referencia nueva e importante de esta relación con la muerte, que el mismo Pablo todavía no había desarrollado. Hablan ahora del "Dios-dinero" (Efesios 5,5) y de los predicadores falsos, para los cuales la piedad es un negocio (Tim 6.5) En la primera carta de Timoteo eso es completamente generalizado:

“En cambio, los que quieren ser ricos, caen en tentaciones y trampas, una multitud de ambiciones locas y dañinas los hunde en la ruina hasta perderlos. En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos (1 Tim. 6, 9-10)”.

En el amor al dinero —al “dios dinero”— está la raíz de todos los males. Antes el pecado tenía su expresión como tendencia a la muerte. Ahora el dinero es la raíz de todos los males, pero los “hunde en la ruina hasta perderlos”. Igualmente el dinero es la muerte. Es la muerte que brilla como si fuera vida. Primero, cuando hablaba de los impulsos de la carne, la muerte brillaba como vitalidad. Ahora brilla igual, pero no por los muchos impulsos de la carne, sino por el “dios dinero” que los unifica en uno solo; de ahí el amor al dinero.

La muerte aparece como dios dinero, y el servicio a la muerte ya no es un sinnúmero de pecados independientes uno del otro, sino que constituye un antimundo en el cual todos los impulsos son organizados bajo un común denominador. Aparece la ascesis de la muerte y del dinero: “se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos”. El atesorador se hunde y se tortura. Se deja llevar por el amor al dinero, se deja llevar por la muerte, muerte de otros y muerte propia.

Esta concepción del dinero como Dios sigue posteriormente presente en toda la historia del cristianismo y ya había estado presente en la historia judía anterior. Jesús se refiere a ella cuando habla del Dios Mammón. Sin embargo, igualmente esta referencia al Dios-dinero en la historia del cristianismo fue muchas veces marginada en el grado en el cual el cristianismo servía a la legitimación ideológica para la estabilidad del sistema social.

⁷² Badiou no da cuenta de estas diferencias. Como resultado no aprecia adecuadamente la relación de Pablo con Jesús. ver Alain Badiou: Saint Paul. La fondation de l'universalisme

A la vez esta referencia al Dios-dinero des asumida por la crítica de la religión de Marx (y también Feuerbach), pero también con gran fuerza por Walter Benjamin, cuando sostiene que el capitalismo es una religión. Vuelve igualmente con las teologías de liberación del siglo 20, que continúan en el siglo 21. Eso incluye entonces hasta el Papa Francisco.

El problema del dinero (y del mercado)

Esta crítica del dinero, sin embargo, nos introduce a un problema, sin poder solucionarlo. Nos demuestra, que hay una relación estrecha entre dinero y muerte, y que por eso aparecen peligros, a los cuales hay que enfrentar desde el punto de vista de la vida humana de todas maneras. Pero a la vez tenemos que tomar posición frente a un problema fundamental, que por lo menos aparentemente es contraria. Se trata del hecho, que la humanidad hoy no puede ni vivir sin los mercados y sin el dinero, si quiere renunciar al uso de ellos. Del mercado y del dinero vale precisamente eso: Son condiciones de posibilidad de la propia vida humana.

Con eso se hace obvio todo el problema. El dinero como poder de la muerte es presente en todas partes. Sin embargo, igualmente está presente como condición de posibilidad de la vida humana. Es condición de la vida, pero a la vez la presencia de la muerte para la humanidad. Claro, lo mismo vale para el Estado, que a la vez es condición de la posibilidad de la vida humana y a la vez amenaza a esta misma vida. Sin embargo, eso vale, aunque no siempre, con la misma urgencia para todas las instituciones. El ser humano no puede vivir sin las instituciones. Pero precisamente estas mismas instituciones amenazan siempre y hoy también la posibilidad de la propia vida humana. Y eso vale muy especialmente para el mercado y para el dinero.

Marx habla en relación con esta amenaza de la vida humana, como resulta del mercado y el dinero, de la ley de la pauperización que subyace a toda acción en el mercado. En el libro *el Capital* expresa esta ley en el año 1865 de la manera siguiente:

"Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Marx, *El Capital*, p. 423/424 (no el hombre, sino el trabajador!)

Esta ley de pauperización hoy es aceptada en muchas partes, especialmente a partir del comienzo de las actividades del Club de Roma en el año 1973. Hoy sabemos casi todos, que efectivamente hoy está ocurriendo este proceso de destrucción.

Pero este argumento de Marx ha mostrado su límite, que Marx todavía no veía. Este límite consiste en el hecho de que precisamente el mercado y el dinero, que son elementos imprescindibles del capitalismo, no se pueden abolir. Marx todavía suponía que el mismo socialismo va a abolir las relaciones mercantiles. Pero el desarrollo del socialismo soviético dio de hecho la prueba, que eso es imposible. Por

eso se puede tratar hoy solamente de una transformación del capitalismo, que limita la validez de la ley de depauperación, sin abolir las propias relaciones mercantiles. Pero con eso cambia la cara de lo que es el socialismo. Se transforma en una sistemática intervención de los mercados bajo el punto de vista de la vida humana y de sus posibilidades. Creo, que el primer autor, que vio muy claramente eso, ha sido Polanyi.⁷³ Esta forma de ver el socialismo se hacía presente en la historia del socialismo por la Primavera de Praga 1968 y del socialismo chileno del año 1970.

Pero eso presupone, que ahora tenemos que interpretar todas las instituciones universales -y especialmente las instituciones universales como el mercado - a partir de la mencionada realidad doble de las instituciones. Por un lado son imprescindibles, pero por el otro lado siempre se hacen presentes como amenaza para la vida humana, si no son siempre intervenidas conscientemente bajo el punto de vista de la vida humana. La totalización de estas instituciones como el mercado (y también como el Estado) destruyen la vida humana hoy en el mismo sentido en el cual el intento de su abolición los amenazaría. Hoy el proyecto del mercado total, como lo hace presente el neoliberalismo, es de hecho el proyecto de un suicidio colectivo de la humanidad.⁷⁴ En nombre del mercado como el ser supremo del ser humano fomentamos un nihilismo que ya es omnipresente.

Hoy el socialismo, como está presente y como tiene ser representado, es la respuesta a este suicidio colectivo de la humanidad.

La reformulación del proceso de liberación

Esta reformulación del proceso de liberación tiene un punto de partida bastante sencillo. Se trata de reformular y transformar a fondo la imaginación del comunismo como sociedad futura. En el siglo 19 y después en el socialismo soviético se trata de la imaginación de una convivencia humana perfecta, que se va a realizar efectivamente a partir del socialismo. Es la imaginación de una nueva sociedad, que se va a realizar y que se puede realizar. No era solamente la imaginación, sino a la vez la meta de una nueva convivencia humana que se va a realizar a partir de la revolución socialista. Por eso, se interpretaba este comunismo como la formulación de una meta de una nueva sociedad por realizar. Por tanto se trataba de un proyecto social para la sociedad por venir.

En las discusiones sobre el proyecto del socialismo y del comunismo desde el siglo 19 se discutía normalmente por medio de una determinada definición de la acción humana correspondiente. La definición era la siguiente: Cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. La sociedad comunista fue interpretada y esperada por este principio como la realización de una esperanza.

⁷³ Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944)

⁷⁴ ver Hinkelammert, Franz: *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal. Ediciones Akal México. ciudad de México, 2018

En las discusiones sobre la reformulación del proyecto socialista como proceso de liberación a partir de los años 60 del siglo pasado no se ponía en duda este principio de acción comunista, sino más bien su significado específico. Yo pude participar en estas discusiones en Chile sobre el socialismo, porque estaba in este tiempo profesor de la Universidad Católica de Chile en Santiago. En este tiempo esta universidad estaba muy cerca a la teología de liberación, que fue representada por movimientos sociales de origen cristiana y que posteriormente participaron como miembros de la Unidad Popular, que en el año 1970 ganó las elecciones en Chile y posteriormente asumía el gobierno del país.

En estas discusiones tuvo un significado también central la idea de que la realización de este principio de la justicia social había resultado como principio general en las sociedades socialistas existentes como imposible y que el socialismo había que entenderlo como intervención sistemática de los mercados y que no debe entenderse como abolición de los mercados.

Eso, por supuesto, no significaba, que el principio comunista de justicia haya sobrado ahora. Pero este principio ahora es transformado en un concepto transcendental de perfección de la convivencia humana. Con eso se transformó en algo imposible, que hace ver los límites de la posible y que puede ser ahora por eso un instrumento para formular lo que efectivamente es posible. Este tipo de conceptos ya habíamos desarrollado en relación a las ciencias empíricas. Ahora aparece también un concepto de este tipo en el pensamiento de perfección en relación a las relaciones entre seres sociales humanas.

Si se interpreta este principio comunista como un concepto transcendental, entonces es un principio del tipo de cualquier otra definición de lo que es el amor al prójimo. De hecho este principio comunista de la justicia resulta ser una de las muchas formas, en las cuales se puede expresar el amor al prójimo. Eso se puede mostrar fácilmente. En África del Sur el obispo anglicano Tutu expresa lo que es el amor al prójimo de esta manera: Yo soy, si tu eres. Lévinas lo expresa diciendo: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo'; 'ama a tu prójimo; tu mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tu mismo eres'.⁷⁵ En cada caso se presenta una definición, que siempre ya implica también las otras definiciones. Muy parecido es, si citamos a Pablo de Tarso: " ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer" Gal 3,26

En cada caso se habla de la perfección de la convivencia humana, que puede ser interpretada como amor al prójimo.. Ciertamente, efectivamente el amor puede ser de esta manera muchas cosas diferentes. Pero en la tradición marxista encontramos fácilmente una especificación, que vemos expresada en el humanismo de praxis marxista. Marx deja bien claro, que vincula el principio comunista de la justicia con este humanismo de la praxis. El dice es, por ejemplo, cuando habla del "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un

⁷⁵ Lévinas, Emmanuel: De Dieu qui vient a l'idée. Paris, 1986. p.144 (traducción mía)

ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.⁷⁶ Con eso se ve como el principio comunista de justicia es a la vez una expresión de este humanismo de la praxis y en este sentido una forma específica de expresar el amor al prójimo.

Quisiera ahora las palabras finales de un libro, que yo publiqué en el tiempo de la discusión sobre el socialismo en Chile en el año 1970. En esta discusión jugó un papel importante el problema de la transformación del principio comunista de la justicia desde un proyecto histórico a un concepto transcendental. Todos partimos de una convicción común que todas las tendencias en la Unidad Popular la tuvimos en común. Era el acuerdo, que el humanismo de la praxis como Marx lo había formulado era apoyado por todos y todas. Sobre esta base resultó ninguna diferencia de opinión relevante. Eso significa que la visión cristiana de un mundo post-mortem no significaba ningún problema. De hecho esta visión de una nueva tierra resulta de la fe en una resurrección de los muertos. Había discusiones, pero no había conflictos resultantes de estos problemas. Eso confirmaba nuestra convicción, que la crítica marxiana de la religión no desarrolla posiciones antireligiosas, sino más bien gira sobre cuales son los dioses falsos que Marx enfoca. Según esta crítica de la religión dioses falso son aquellos Dioses, que se oponen a toda liberación humana. Que un determinado Dios no sea un Dios falso, sin embargo no significa, que hay algo como una prueba de la existencia de algún Dios. No significa, que un tal Dios sea en sentido ontológico un Dios que efectivamente existe. Significa: en el caso que existe un tal Dios no es un Dios falso. Marx siempre ha tenido esta posición, como igualmente Feuerbach.

Las palabras finales de mi libro mencionado son las siguientes:

"En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal....

Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular— la plenitud humana post-mortem definitiva en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en

⁷⁶ Karl Marx, *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión*. En: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. FCE, México, 1964, p. 230. El texto es de 1844.

cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases en nuestra historia."⁷⁷

11. Anexo: Un análisis de situación: desde qué perspectiva histórica fue diseñada nuestra interpretación presentada en este libro:

El humanismo de la praxis como espiritualidad de la acción

Entrevista de Martin Hoffmann con Franz Hinkelammert.

Martin Hoffmann. Pregunta 1. Franz, se te conoce desde hace décadas como un crítico agudo del sistema económico capitalista, especialmente en su forma neoliberal. En muchas publicaciones ha señalado repetidamente los peligros, especialmente para el continente latinoamericano. ¿Podría describir brevemente las consecuencias esenciales de este sistema?

Franz Hinkelammert. Me gustaría empezar desde una cierta situación política en la que el problema que usted sugiere fue en realidad el centro de los conflictos que surgieron. Esta es la elección presidencial en Chile en 1970, en la cual tres fuerzas políticas se hacen presentes. Es el bloque del Partido Conservador, la Democracia Cristiana y la Unidad Popular (UP), cuyo candidato era Allende.

Después de las elecciones, en las que la Unidad Popular obtuvo la mayoría de los votos con el candidato Allende, pero ningún candidato tuvo la mayoría de todos los votos, Tomic, el candidato de los demócratas cristianos, convenció a los Demócratas Cristianos para que votaran por Allende como el nuevo presidente. La constitución permitió que esto sucediera, porque dispuso que en tal caso los partidos de los candidatos podían decidir qué candidato debía ser presidente. Normalmente, por lo tanto, el candidato con más votos siempre fue votado como Presidente. Tomic tenía claro que el proyecto de Allende era compatible con los conceptos básicos de la Democracia Cristiana y era más bien una continuación y profundización del proyecto de la Democracia Cristiana. Por consiguiente, los demócratas cristianos votaron a Allende como presidente, siguiendo así la opinión de Tomic.

El proyecto en cuestión era el de una economía y una sociedad que buscaba una intervención sistemática en el mercado. Era el proyecto de una nueva sociedad, que se había establecido en Europa occidental en los años cuarenta y setenta y que también fue apoyado en gran medida por el gobierno de los Estados Unidos. El Presidente Carter de 1977 a 1981 todavía estaba del lado de tal proyecto.

⁷⁷ Hinkelammert, Franz J.: Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia Universidad Católica de Chile – Editorial PAIDOS Buenos Aires, 1970 S. 306

Con un socialismo chileno basado en una intervención sistemática en el mercado, era necesaria una redefinición del capitalismo por parte de los capitalistas en los EE.UU. y también en Europa si querían seguir asegurando su legitimidad a través del antisocialismo. Habían aceptado el proyecto de paz de la posguerra de los años cuarenta a setenta, ya que era probablemente el único proyecto que les permitiría definirse ante la creciente fuerza de la Unión Soviética y ganar la Guerra Fría que ahora imponía Occidente. Era un proyecto de paz, pero se impuso como un arma de guerra en esta guerra fría. Pero resultó que esta Guerra Fría ya había sido ganada en la década de 1970, por lo que este proyecto de paz parecía superfluo e incluso podía ser considerado peligroso. La política de intervenciones sistemáticas en el mercado tuvo como resultado una nueva forma de control del capital, que era compatible con las estructuras democráticas de la sociedad occidental y, por lo tanto, el resultado de toda esta política de posguerra. El capitalismo ahora tenía que resistirse a este control democrático si quería seguir existiendo como capitalismo total. De esta manera, el proyecto de una nueva sociedad, antes promovido por el capitalismo, se convirtió en un peligro para el capitalismo y el capitalismo ahora tenía que afirmarse contra la democracia. ¡Capitalismo sí, democracia no!

Antes, durante la Guerra Fría, había que mostrar un capitalismo con rostro humano. Cuando se hizo evidente que habían ganado la Guerra Fría (en los años 70), este rostro humano fue entonces abolido. Ahora vino el capitalismo del mercado total, que bajo la bandera del neoliberalismo ha determinado la política desde Reagan.

Esto es exactamente lo que ofrecía el neoliberalismo de Hayek (y Ludwig von Mises). Aunque ya tenía una estructura bastante significativa, tenía poco eco en las sociedades burguesas. El nuevo gobierno de Allende en Chile ofreció la oportunidad de reemplazar el capitalismo reformista de posguerra por el capitalismo total. Así pues, el principal oponente ya no era el supuesto comunismo de la Unión Soviética, sino todos aquellos que seguían considerando la intervención sistemática del mercado como un elemento esencial de la política, incluida la política económica. El mercado fue declarado de parte del sistema capitalista ahora la esencia suprema de toda la vida humana y los derechos humanos fueron por lo tanto abolidos en gran parte. Esta era la forma actual de efectuar la lucha de clases total desde arriba.

Von Mises, el fundador del neoliberalismo, lo expresó muy claramente. Dijo, por ejemplo:

" Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido...La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea."⁷⁸

⁷⁸Mises, Ludwig von: La mentalidad anticapitalista. (primera edición 1956) Madrid, Unión Editorial. 2011 p.78/79

"The worst of all these delusions is that idea that "nature" has bestowed upon every man certain

De esto se deduce, por supuesto, que la persona que no gana suficiente dinero para vivir con él tampoco tiene derecho a vivir. Comete un robo si quiere vivir de lo que otros han ganado para sí mismos.

Hayek añade:

"Las depresiones (económicas) no son el resultado de factores de mercado. Son el resultado de la aplicación de controles estatales, especialmente en el campo monetario".⁷⁹

O como dijo Hayek durante una visita a Santiago de Chile:

"Al igual que los antepasados que habitaron las cuevas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambruna, peste, mortalidad infantil, etc."⁸⁰

A continuación resume todo esto con la siguiente referencia teológica al mercado y su voz:

"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).⁸¹

No hay duda de que no es una teoría económica cualquiera, sino un pensamiento de redención idolátrica que abarca toda la historia del mundo. De hecho, es un pensamiento que comienza con Nietzsche y llama a la rebelión del ser humano contra la igualdad humana. Por primera vez, esta llamada se hizo fuerte en el fascismo de los años 20 a 40 del siglo pasado. Hoy en día se está escuchando de nuevo y ahora como una ideología del mercado total. El fascismo era un totalitarismo de estado. Este nuevo totalitarismo, sin embargo, es un totalitarismo

rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born." Mises, Ludwig von: The anti-capitalistic mentality. The Ludwig von Mises Institute. Auburn, Alabama, 2008.(1956) p.80

⁷⁹ Profesor F.A. Hayek, Premio Nobel de Economía. Diego Pizano: Diálogos con economistas eminentes. Amazon, 2008 "Un diálogo con el profesor Hayek."p.237

⁸⁰ Hayek, Friedrich (1981) revista Realidad. Santiago de Chile, No.24 año 2 p.172

⁸¹ Hayek, Friedrich A.: La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Unbióm Editorial, Madrid, 1990. p. 125/126

del mercado, que por supuesto incluye al Estado, pero no depende de él. Depende directamente de las fuerzas del mercado y se guía por ellas.

Esto va de la mano con el amplio final del derecho internacional, que es sustituido por la imposición de sanciones, decididas especialmente por los EE.UU. y las supuestas democracias modelo de Europa. En particular, esto significa que los derechos humanos ya no se aplican. Surgen situaciones que se asemejan más a un estado de sitio. Las democracias modelo tienen ahora el derecho de abandonar a poblaciones enteras al hambre mediante sanciones. También se están creando gigantescos campos de prisioneros, porque los refugiados que ahora viven en estos campos y que a menudo no tienen ninguna salida, suelen vivir como en los campos de concentración del antiguo totalitarismo estatal. En cualquier caso, esto se puede leer a menudo en los medios de comunicación occidentales.⁸²

MH Pregunta 2: En los últimos años se ha observado un empujón hacia la derecha en los gobiernos de varios países de América Latina. Gobiernos que se han adaptado claramente a los intereses económicos de los Estados Unidos, por ejemplo, en el Brasil, Chile, el Ecuador, el Perú y, más recientemente, en Bolivia. ¿Cómo afecta esta política a las condiciones sociales?

FJH. Este empujón a la derecha es obvio. Me gustaría comentar brevemente tres casos de los últimos años.

a. El caso de Venezuela. Este es un caso típico de chantaje a un país por medio de la política de sanciones de los Estados Unidos. Estas sanciones comenzaron tras la muerte de Hugo Chávez (que muere en 2013) y están dirigidas principalmente contra la venta de petróleo, que es el principal producto de exportación del país (más del 80% de las exportaciones). Estas sanciones se intensificarán a partir de 2014 y prohibirán en gran medida la venta internacional de petróleo. Llevarán a la ruina a todo el país, a millones de refugiados a otros países latinoamericanos. El hambre producida por las sanciones y la extensa destrucción del sistema de salud provocaron un gran número de muertes. Jeffrey Sachs de la Universidad de Columbia en Nueva York habla de las sanciones contra Venezuela como un castigo colectivo. Estima que el número de víctimas humanas será de unas 40.000 al año en 2017 y 2018 y supone que su número aumentará a partir de 2019⁸³.

El objetivo de esta política del gobierno de los EE.UU. no era en absoluto evitar cualquier tipo de socialismo anterior.

Lo que Hugo Chávez llamó socialismo del siglo XXI fue simplemente hacer de Venezuela un país que implemente una política de seguridad social y desarrollo

⁸² ver Hinkelammert, Franz: Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo. Akal. México, 2018

⁸³ ver <http://cepr.net/images/stories/reports/venezuela-sanctions-2019-05-spn.pdf>.

económico general. Lo que los Estados Unidos buscan, en cambio, es imponer su propio mercado como un mercado total y neoliberal.

Lo que se organizó de parte de EEUU ha sido lo que podemos llamar la lucha de clases desde arriba que ahora se dirige contra el pueblo de Venezuela.

b. El caso de Brasil.

La elección en Brasil de 2018 fue claramente una elección falsificada. El principal candidato fue el ex Presidente Lula, que fue víctima de una calumnia organizada por los dirigentes del sistema de justicia del Estado. Fue condenado a 12 años de prisión y por lo tanto no podía presentarse a las elecciones. Esto aseguró que el actual presidente Bolsonaro ganara su elección. El organizador de este fraude electoral fue el actual Ministro de Justicia, Sergio Moro.

Esto permitió entonces destruir en gran medida el estado de bienestar por realizado Lula y a la vez permitió a las grandes empresas explotar la región amazónica en un grado extraordinariamente alto, lo que condujo a una extraordinaria destrucción de los bosques primitivos de la zona.

Después de esta victoria electoral Lula fue liberado.

De nuevo es la lucha de clases desde arriba la que permitió ganar unas elecciones que en realidad no eran nada democráticas.

c. El caso de Bolivia

En Bolivia, la toma del poder tuvo un elemento adicional. Se trata del retorno de un racismo centenario, derivado de la conquista de América y, por tanto, de Bolivia hace unos 500 años, que ahora se ha reactivado. El presidente depuesto proviene de la cultura andina, de la que, por cierto, también desciende la mayoría de la población de Bolivia. Ha sido el primer presidente de Bolivia que desciende de esta tradición. El racismo de los conquistadores se ha reactivado contra él y sus seguidores. Esto estaba conectado con la voluntad de conquistar Bolivia de nuevo. Encontré el siguiente texto muy significativo sobre esto:

"Los fascistas evangélicos y el régimen de Bolsonaro

El martes 12 de noviembre, la segunda vicepresidenta del Senado boliviano, la activista evangélica y opositora conservadora Jeanine Añez, se declaró la [nueva presidenta de Bolivia](#). Una de sus primeras frases es: "Las iglesias también nos acompañan [...] La Biblia vuelve al gobierno. La Biblia regresa al palacio", confirmando así la toma del poder en Bolivia por el movimiento clerical-fascista de Luis Fernando Camacho.

Camacho, como se sabe ahora, recibió sus instrucciones del Ministro de Relaciones Exteriores Ernesto Araújo y del Ministro de Justicia Sergio Moro del régimen de Bolsonaro, con quienes se reunió en Brasil en agosto de 2019..."⁸⁴

Esta es una vez más una proclamación de una lucha de clases desde arriba.

¿Cuál es la respuesta a esto?

Como respuesta no basta con responder ahora con una lucha de clases desde abajo. Al mismo tiempo debemos mostrar qué dimensión debe tener realmente ahora la respuesta a esta lucha de clases desde arriba.

MH. Pregunta 3 ¿Cómo evalúa la política de desarrollo de los países europeos, especialmente de Alemania?

FJH. De hecho, la política de desarrollo se detuvo y fue reemplazada por la política de crecimiento económico. La fecha central de este cambio es también el período del decenio de 1970, cuando no sólo se sustituyó la política de desarrollo por una política de crecimiento puro, sino que el capitalismo en general adquirió un carácter diferente. Habíamos visto que en los años comprendidos entre la década de 1940 y la de 1970 se desarrolló como un capitalismo social que quería dar a su política de la Guerra Fría un rostro humano y, por lo tanto, desarrolló el estado de bienestar de una manera completamente nueva. También es la época en que se promovió una política de desarrollo que corría paralela a los planes de reconstrucción en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. El término desarrollo no era simplemente un término económico, sino que se refería al carácter de la sociedad a desarrollar e incluso a sus antecedentes culturales.

En América Latina, la política de desarrollo se discutió en particular en una rama de la ONU llamada CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), que tiene su sede en Santiago de Chile. En el período de posguerra, un público muy amplio se agrupó en torno a esta oficina y muchas orientaciones políticas diferentes estaban presentes. En estos debates, no sólo se discutió la política de desarrollo en el sentido más amplio, sino también las ideas ahora necesarias sobre una sociedad y una economía alternativas. Al mismo tiempo, una cultura completamente nueva se estaba desarrollando. Había un número de movimientos artísticos que se hacían presentes, especialmente un rico desarrollo de la literatura y la música folclórica. Al mismo tiempo, se formaron nuevas direcciones religiosas dentro de las diversas iglesias, que luego se hicieron presentes como teología de la liberación. Esta teología de la liberación también formaba parte de esta nueva cultura, por lo que en muchos países se formaron grupos de solidaridad que tomaron el nombre de "Cristianos por el Socialismo". Cuando se considera todo esto, se comprende lo que significaba realmente el desarrollo y la política de desarrollo en ese tiempo. Todo esto, a su vez,

⁸⁴ Federico Füllgraf: Nachdenkseiten.de 13.11.19

debe verse en el contexto de la rebelión estudiantil que tuvo lugar en todo el mundo y que desarrolló una visión en gran medida nueva de lo que puede llamarse cultura de consumo. Pero en realidad se trataba de una cultura, no del consumismo como una obligación de consumo. Un autor como Marcuse es un testigo de esto.

Se puede ver entonces que la reformulación del socialismo, que tuvo lugar a través de la Unidad Popular bajo el Presidente Allende, fue realmente parte de una especie de revolución mundial y por lo tanto también produjo simultáneamente un nuevo humanismo de la praxis y por lo tanto un nuevo concepto de socialismo.

A esto se oponía ahora la exigencia de movilizar nuevamente al capitalismo, que se había vuelto completamente brutal de nuevo, contra esta posibilidad de un nuevo mundo y una nueva tierra. Esto comenzó con un viaje a América Latina del Vicepresidente de EE.UU. Rockefeller bajo el presidente Nixon en 1969, para desarrollar una contra-estrategia que pudiera salvar al capitalismo desnudo. Volvió con el lema de que la teología de la liberación de América Latina era incompatible con los intereses nacionales de los EE.UU. Por supuesto, no se trataba simplemente de esta teología. Se trataba de una acusación de todo el desarrollo cultural que había tenido lugar, incluida la nueva concepción del socialismo que se estaba haciendo presente. Pero al mismo tiempo se trataba de la persecución de todos los grupos cristianos que se conoció bajo el nombre de teología de la liberación. Hubo una indignante persecución de los cristianos en los años 70 y 80, en la que fueron asesinados 3 obispos, muchos sacerdotes y monjas violadas, pero también muchos diáconos y otros miembros del movimiento de la teología de liberación. Al mismo tiempo, sin embargo, el contenido teológico de la nueva derecha que se estaba formando ahora fue desarrollado con el apoyo del gobierno de los EE.UU. y probablemente principalmente por la CIA y muchos otros centros de poder político de América Latina.

El resultado fue la reorientación, que ahora vino de los EE.UU. Fue una vez más un levantamiento de la derecha contra la igualdad de todas las personas y los derechos humanos. Las dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional se estaban promoviendo, que ahora estaban principalmente en Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil y que estaban absolutamente del lado de la nueva dirección neoliberal de la ideología burguesa. En conjunto, estos países participaron en el Plan Cóndor organizado por el gobierno de los Estados Unidos, que comenzó en 1975/76. Fue un programa de asesinato en masa de los miembros y líderes en los países de las dictaduras militares mencionadas.

El totalitarismo y el neoliberalismo eran simplemente dos caras de la misma moneda. El levantamiento contra los derechos humanos volvió después de que el primer levantamiento del totalitarismo y el fascismo se derrumbara con la Segunda Guerra Mundial, que también fue un levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos.

Esto marcó el final de la gran idea de desarrollar una nueva sociedad. Se hundió sobre todo con esta enorme persecución de los cristianos. La persecución de los cristianos por los gobiernos socialistas soviéticos se menciona muy a menudo. Ninguno de ellos se ha acercado siquiera a la enorme magnitud con que se realizó aquí en América Latina y que se cometió con la ayuda de los cristianos de la extrema derecha.

Por lo tanto, es evidente que a partir de los años ochenta no se formuló ninguna política de desarrollo. Cuando se preguntó a la Sra. Merkel, poco después de su primer nombramiento como Cancillera en 2005, si no se necesitaba nuevamente una política de desarrollo para los numerosos países del mundo en desarrollo, respondió que ya no se seguiría aplicando la política de desarrollo, pero que se apoyaría a los capitales alemanes que desearan invertir en esos países. Así que volvimos al antiguo colonialismo, que era simplemente el negocio y la explotación de los países dependientes. En lugar de la política de desarrollo, ahora estamos haciendo una supuesta política de crecimiento económico. El crecimiento debería ser ahora el criterio, no el desarrollo en el sentido anterior.

Pero siempre debemos ser claros: había una evidente alternativa en los años 60 y 70. Estaba representado por un nuevo concepto de socialismo y una nueva idea de cultura. Pero fue suprimida por la persecución asesina de parte de los centros de poder capitalistas y su lucha de clases desde arriba.

MH Pregunta 4: Muchos críticos hablan de una crisis de la civilización occidental y la vinculan a problemas mundiales como la migración, la degradación del medio ambiente y el cambio climático. Ciertamente estos problemas globales son también consecuencias de la economía neoliberal global. Pero, ¿existe una alternativa al menos un enfoque alternativo?

FJH. También asumo que estamos en una crisis de la civilización occidental. Comienza con el levantamiento contra la igualdad de todas los seres humanos, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos. Esto se deriva del pensamiento de Nietzsche y luego se convierte primero en realidad en el fascismo, pero hoy en día en el neoliberalismo. La resistencia contra esta sublevación condujo a una nueva concepción del socialismo, que fue acompañada por la mencionada reformulación del sujeto a través de la rebelión estudiantil de 1968, que apuntaba a una nueva subjetividad en relación con todas las instituciones existentes.

Pero esta nueva imaginación del socialismo tenía un tercer polo, que no hay que olvidar. Aparecía con conceptos muy comparables y similares ya en la primavera del año 1968 en la Checoslovaquia y fue terminado el 21 de agosto de 1968 por la invasión de las tropas del pacto de Varsovia. Este levantamiento es conocido como la

Primavera de Praga⁸⁵. La nueva imaginación del socialismo en Praga fue elaborado por el economista Ota Sik ya antes del levantamiento y que intentó introducirla como ministro de economía. Ota Sik juega un rol muy parecido como lo jugó en Chile a partir de 1970 Pedro Vuskovic como ministro de economía. El mismo Allende como presidente hacia presente con muy clara diferenciación en relación al modelo cubano un camino al socialismo en conformidad a la constitución, sin violencia y paso a paso legitimado por mayorías democráticas. Entendía este socialismo como intervención sistemática en los mercados con la meta de obligar al mercado hacia un sistemático respeto hacia los derechos humanos. Michail Gorbatschow como presidente del Estado de la Unión Soviética intentó todavía en los años 1990 hasta 1991 a redefinir el socialismo soviético en la línea de la primavera de Praga y del socialismo de la Unidad Popular chilena. Pero este intento se ha hecho fracasar.

Se trata de los grandes intentos de realizar un socialismo democrático nuevo. En Praga fue terminado por las tropas del Pacto de Varsovia, en Latinoamérica fue terminado de parte de EEUU por la organización de dictaduras totalitarias militares de Seguridad Nacional, que procedieron de una manera extremadamente asesina y que impusieron en Latinoamérica el neoliberalismo. El US-Gobierno organizó estos diferentes dictaduras militares in el Plan Condor en favor de la exterminación de los líderes de todas las organizaciones democráticas y populares. En el marco de este Plan Condor fueron asesinados unos 50.000 personas.⁸⁶

Si entendemos ambas iniciativas en su unidad real, se hace evidente que aquí había efectivamente una alternativa al sistema imperante en ciernes. Pero una vez más fue destruida en gran medida por el levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos por parte del neoliberalismo, que en América Latina pudo apoyarse en las nuevas dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional. Frente a la rebelión estudiantil, la libertad de las ciencias en las universidades alemanas estaba cada vez más controlada por el Bund Freiheit der Wissenschaften (Asociación para la libertad de las ciencias), que se concentró en el control de la libertad de expresión de las universidades en nombre de la doctrina científica de Popper y recibió el apoyo de los ministerios de cultura de casi todos los estados alemanes. De manera similar, esta teoría de la ciencia también fue utilizada

⁸⁵ Agradezco a Ulrich Duchrow haberme llamado la atención sobre la necesidad de tomar en cuenta este tercer polo.

⁸⁶ "El Plan Cóndor se constituyó en una organización clandestina internacional para la estrategia del [terrorismo de Estado](#) que instrumentó el asesinato y desaparición de decenas de miles de opositores a las mencionadas dictaduras, la mayoría de ellos pertenecientes a movimientos de la [izquierda política](#), el [peronismo](#), el [sindicalismo](#), las [agrupaciones estudiantiles](#), la docencia, el [periodismo](#), el campo artístico, la [teología de la liberación](#) y el movimiento de derechos humanos. Los llamados «[Archivos del Terror](#)» hallados en Paraguay en 1992 dan la cifra de 50 000 personas asesinadas, 30 000 «[desaparecidas](#)» y 400 000 encarceladas." https://es.wikipedia.org/wiki/Plan_Condor

por las dictaduras totalitarias de la seguridad nacional en América Latina. Los filósofos de la corte de estas dictaduras de seguridad nacional también eran popperianos en todos los casos que he llegado a conocer. Por eso nunca se encontrará una crítica del totalitarismo de estas dictaduras militares en los escritos de Popper de esa época.

A partir de finales de siglo -en Chile a partir de 1990- se democratizaron nuevamente las más importantes dictaduras militares, después de que los líderes de las organizaciones populares fueran asesinados en gran parte con la ayuda del mencionado Plan Cóndor. En la Argentina, muchas personas fueron torturadas hasta la muerte y sus cuerpos fueron luego llevados al Océano Atlántico en un avión y arrojados para ser comidos por los tiburones. Esta fue otra vez una parte importante de la lucha de clases desde arriba.

Pero con la democratización el conflicto anterior surgió de nuevo. En las elecciones que siguieron, la población raramente aceptó las posiciones de las dictaduras militares, todas las cuales habían orientado la economía hacia el neoliberalismo. Muchos gobiernos volvieron a una política dirigida contra estas posiciones. Me gustaría mencionar aquí sólo tres, que considero muy representativas.

En Venezuela Hugo Chávez se convirtió en presidente en 1999. Habló de fundar el socialismo del siglo XXI, dejando muy claro que se refería a una sociedad basada en una sociedad fundada en la intervención sistemática en el mercado, como ya se proclamó en el Chile en 1970. Chávez murió en 2013, y Maduro lo siguió como presidente hasta hoy. Pero Venezuela se convirtió ahora en el blanco de una política sistemática de sanciones económicas, que muy pronto hizo que la exportación de su producto más importante - el petróleo - fuera en gran medida imposible. La población fue condenada al hambre por el gobierno de EE.UU. Millones de refugiados dejaron el país, el sistema de salud se arruinó. Ni siquiera hoy, ante la catástrofe del virus corona, el gobierno de los EE.UU. ha levantado estas sanciones asesinas.

En Brasil se inventaron las calumnias contra Lula y en su nombre Lula fue condenado a 12 años de prisión. Esto hizo posible que Bolsonaro ganara las elecciones presidenciales y que ahora es Presidente de Brasil. Esto puso fin a la política social extraordinariamente importante de Lula y a la construcción de un estado de bienestar, y en gran medida la disolvió de nuevo. La destrucción del Amazonas también se intensificó en un grado extraordinario. Una vez más el neoliberalismo pudo imponerse, Lula fue liberado, pero ya no puede jugar un papel político importante.

En Bolivia, el presidente de la OEA (Organización de Estados Americanos) inventó la noticia de un supuesto fraude electoral y atacó al gobierno de Evo Morales. De hecho, fue un llamado a un golpe de estado, que a su vez fue apoyado por el gobierno de los Estados Unidos. Morales pidió asilo primero en México y luego en Argentina. La OEA nunca ha presentado pruebas de un supuesto fraude electoral.

Esto demuestra que hay una alternativa y que está bastante abierta. Es la respuesta a la lucha de clases desde arriba, que hoy en día domina en gran medida en el capitalismo. Esta respuesta a la lucha de clases desde arriba no puede ser respondida por una simple declaración de una lucha de clases desde abajo que responda a ella. Sólo puede ser una lucha por la recuperación de una democracia que hoy en día está dominada en gran medida por las grandes empresas. La democracia ha sido vendida en gran parte al capital. Pero no se puede volver a comprar; esta venta debe ser cancelada por un nuevo desarrollo de la democracia. Esto es necesario para que las intervenciones en el mercado puedan finalmente surgir de decisiones legítimas. En el caso del coronavirus hoy en día, fue bastante fácil abolir el llamado "cero negro" en cuyo nombre Schäuble ha impedido durante muchos años muchas inversiones necesarias en el estado social y ecológico. La pregunta es: ¿por qué es posible en este caso, pero no cuando se trata del estado social o de problemas ecológicos como la crisis climática?

La alternativa para el mundo de hoy debe basarse siempre en el supuesto de que la intervención sistemática en el mercado no sólo es legítima sino absolutamente necesaria. Es tan legítima como necesaria hoy en día, incluso en el caso de una crisis climática, como lo es en el caso de la pandemia que nos amenaza hoy en día con el coronavirus. Por eso necesitamos una capacidad igualmente amplia para tener, siempre y en todas las crisis institucionales posibles, la misma flexibilidad que se ha demostrado en el caso de esta pandemia.

Se trata de una alternativa, que de hecho es obvia. Hay que volver a la política económica y también social y cultural de las primeras décadas después de 2. Guerra Mundial, renovándola correspondientemente. Pero el neoliberalismo actual considera y persigue tal política y la llama "izquierda radical y extremista", como se lo hizo también con el líder del laborismo en Inglaterra Corbyn.

Pero necesitamos más que eso. El neoliberalismo tiene como base la magia del mercado y del dinero, en la que se basa su extraordinario poder de manipulación. Ya he citado cómo Hayek, que era el gurú de los neoliberales, hace que el mercado hable a través del Padre Nuestro y del Evangelio de Juan. Para él el neoliberalismo es una religión. Pero otros movimientos religiosos que se identifican con esta religión del mercado se mueven en la misma dirección. Esto está relacionado con el llamado "evangelio de la prosperidad", que probablemente fue exportado de los EE.UU. a América Latina con la ayuda de la CIA y que funciona de forma bastante paralela al neoliberalismo.

Hoy se trata de disolver o al menos debilitar desde arriba este centro ideológico de la actual lucha de clases desde arriba. Desarrollar la crítica correspondiente es simplemente la otra cara de desarrollar las medidas concretas que deben tomarse. Hoy en día, esto presupone el desarrollo sistemático de una teoría de fetichismo que responda a este problema y que hoy en día probablemente sólo puede ser un desarrollo más bien de la teoría de fetichismo de Marx. Pero debe acompañar todos

nuestros esfuerzos para encontrar una manera de resolver nuestros muchos problemas específicos y concretos. Esta teoría reemplaza en parte lo que fue la crítica de la cultura por la rebelión estudiantil de los años 60, por lo que ahora depende menos del psicoanálisis y más de la teoría del fetichismo marxista. Pero siempre hay que tener en cuenta: Todos los proyectos específicos deben estar dentro del marco de esta concepción alternativa general de nuestra sociedad actual, para que cada proyecto específico sea posible. Por lo tanto, cada proyecto específico debe situarse en el marco de la espiritualidad de este humanismo de la praxis, para que las posibles alternativas puedan realizarse efectivamente. Hace falta hacerlo presente en toda nuestra cultura.

MH Pregunta 5 ¿Son estas preguntas también un desafío para la teología y la iglesia, o deben ser dejadas fuera de ella?

FJH. Creo que cada vez es más difícil para la teología y las iglesias mantenerse al margen. Nuestra política actual se basa en un principio básico que es obviamente contrario a la tradición cristiana y especialmente al origen del cristianismo. Podemos formular este principio de la actual política del mercado como: El ser supremo para el ser humano es el mercado y el dinero. Incluso la Sra. Merkel, como cancillera alemana, lo expresa de forma enigmática pero a pesar de todo bastante clara:

"Después de todo, vivimos en una democracia y estamos felices por ello. Esta es una democracia parlamentaria. Por eso el derecho presupuestario es un derecho fundamental del Parlamento. A este respecto, encontraremos la forma de configurar la cogestión parlamentaria de tal manera que, a pesar de todo, también esté conforme con el mercado, es decir, que las señales correspondientes se den en los mercados." (FAZ 21.12. 2016)

Promete encontrar maneras de asegurar que la cogestión parlamentaria esté conforme al mercado. Es asegurado que la democracia parlamentaria procederá de tal manera que las señales apropiadas serán enviadas a los mercados. De esta manera, establece un objetivo que deja simplemente la democracia parlamentaria entregada al mercado. Significa que toda democracia parlamentaria debe estar conforme al mercado.

Esto es lo que el propio neoliberalismo expresa como su objetivo. Dice: El mercado es el ser supremo para el ser humano. Pero siempre añadirá: Si el mercado es el ser supremo para el ser humano, el ser humano está mejor a través del mercado que a través de cualquier otra institución o política. Pero eso es cada vez menos sostenible con las crisis ecológicas cada vez más desastrosas de la naturaleza, como la crisis del clima, con la visible condena definitiva de una gran parte de la población humana por el empobrecimiento, pero también por la amenaza ulterior de pandemias siempre nuevas, que son promovidas decisivamente por la absoluta arbitrariedad en el tratamiento de los equilibrios ecológicos. Es lo que hemos

expresado anteriormente como parte de la actual lucha de clases desde arriba. Pero la respuesta a esta lucha de clases desde arriba siempre tendrá que incluir: La democracia no tiene que ser conforme al mercado, sino el mercado debe ser conforme a la democracia. Debemos abrir de par en par la puerta de la democracia. Esta es una de las condiciones básicas para que alternativas sean posibles en general. No basta con saber qué hacer. También se debe hacer posible que se tomen las medidas necesarias. El neoliberalismo intenta constantemente en todas partes y todo el tiempo hacer imposible todo tipo de acción cuando su realización requiere la intervención en el mercado. Esta es su profunda irracionalidad, que debe ser confrontada constantemente.

Pero como hemos visto con Hayek, este presenta el mercado como el ser supremo para el ser humano, y a la vez como una expresión de la voluntad de Dios, como se expresa en el Padre Nuestro y los Evangelios. Aquí se socavan tanto la democracia como la doctrina cristiana del ser humano.

La tradición cristiana dice exactamente lo contrario de lo que se dice aquí en nombre del neoliberalismo. Esto se muestra en una palabra de Jesús que dice: el hombre no es para el sábado, sino el sábado es para el hombre. En lugar del sábado podemos decir también el domingo, y en lugar del domingo podemos decir también el Día del Señor. Entonces esta palabra de Jesús adquiere un significado muy extendido. Ahora dice, que el ser humano no es para el Día del Señor, sino el Día del Señor es para el hombre. Por consiguiente, el ser humano es el ser supremo para el ser humano, lo que en la tradición cristiana es simplemente una consecuencia de la creencia de que Dios se ha hecho hombre. Todo esto es entonces simplemente una formulación diferente del amor al prójimo. Es también al mismo tiempo la misma formulación que el obispo sudafricano anglicano Desmond Tutu da cuando expresa la caridad como: Yo soy si tú eres. Supongo que Jesús ya tenía presente este significado de la frase que citamos y extendimos.

Pero esto lleva a una mayor extensión de esta palabra de Jesús. No sólo puede referirse al sábado, sino que al mismo tiempo tiene un significado para todas las instituciones humanas y no sólo para el sábado. Podemos decir entonces esto de la siguiente manera: el ser humano no es para ninguna institución, pero todas las instituciones son para el ser humano. De esto se deduce que el ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano. Pero lo mismo se aplica al dinero y al capital. El mercado, el dinero y el capital son para el ser humano, y no el ser humano para el mercado, el dinero y el capital. Implementar esto es la victoria sobre la actual lucha de clases desde arriba. Es al mismo tiempo la forma necesaria de la espiritualidad del humanismo de la praxis.

Antes de terminar quisiera presentar todavía dos problemas, que se hacen ahora visibles. El primer problema se refiere al hecho de que se ha hecho muy habitual tratar de explicar la destrucción de la naturaleza, que constantemente vemos, por la referencia a un pretendido antropocentrismo. Pero lo que tenemos, no es ningún antropocentrismo, sino un mercadocentrismo. Beat Dietschy lo dice, lo que es este

mercado-centrismo: "Dei gloria, mercatum vivens." Eso podemos expresar también de la manera siguiente: El honor de Dios es, que el mercado viva. Eso es entonces lo que expresa nuestra ideología dominante cuando sostiene, que es lo mismo decir, que el mercado es la gloria de Dios o decir, que la gloria de Dios es el ser humano.

Precisamente en contra de eso nos tenemos que definir diciendo: El ser humano puede estar en el centro de la sociedad humana solamente si el mercado es intervenido sistemáticamente en la dirección de los derechos humanos. No hay una tal llamada automática del mercado, según la cual el ser humano como resultado de la propia lógica del mercado es puesto en el centro de la convivencia humana. Se trata de una simple ideología burguesa, que muchas veces se considera hasta como cristiana o inclusive como demócrata-cristiana.⁸⁷

Hay también otro problema que hay que destacar. El hecho de que la puesta del mercado en el centro de la vida humana amenaza hoy hasta la propia vida humana se hace consciente a los seres humanos recién a partir del siglo 19. Marx me parece el primero que llama la atención sobre eso:

"Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".⁸⁸

Por tanto, Marx desarrolla el concepto de la naturaleza entera como el cuerpo ampliado del ser humano. De eso sigue entonces, que también la naturaleza tiene que tener derechos de vida. Eso implica un nuevo derecho humano, que es: que la naturaleza tiene derechos de vida, es a la vez un derecho humano de parte de los humanos. El ser humano tiene el derecho de que los derechos de vida de la naturaleza humana entera sean reconocidos y efectivamente respetados. El ser humano no solamente tiene derechos a partir de su propio cuerpo individual, sino tiene en el mismo sentido derechos a partir de su cuerpo ampliado, que tiene en común con todos los otros seres humanos. El *yo soy si tu eres*, que hoy expresa de manera más clara la igualdad humana, tiene que incluir igualmente la naturaleza entera, sobre la cual el ser humano dice y tiene que decir también: yo soy si tu eres.

⁸⁷ En la revista alemana Die Zeit apareció ahora un artículo de Friedrich Merz. Escribe la revista; "El candidato para la presidencia del partido demócrata-cristiano describe, como se puede salvar la economía social del mercado después de la crisis del coronavirus" (Die Zeit, online 1.4.2020) Lo que aquí interesa es lo que va a pasar con el mercado sagrado. Lo que pasa con los seres humanos, es completamente secundario. No tenemos que salvar al ser humano, sino al mercado. Sin embargo, si sobre todo vive el mercado, el ser humano ya no puede vivir. Pero si el ser humano ya no vive, no vive tampoco el mercado. ¿O no?

⁸⁸ Marx, Carlos: El Capital. Crítica de la economía política. FCE México, 1966 p. 423/424 (no el hombre, sino el trabajador!)

Creo que tanto la teología como las iglesias tendrán que enfrentar esta gran crisis de hoy. Por otro lado, esto ya está en pleno desarrollo. Pienso en particular en la Declaración de Accra de la Alianza Reformada Mundial (2004) y en muchas de las declaraciones del actual Papa Franciscus. Pero en última instancia es una cuestión de la supervivencia de la humanidad.