

PENSAMIENTO CRÍTICO Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Franz J. Hinkelammert
Henry Mora Jiménez

El primer propósito de este artículo es exponer los contenidos que consideramos básicos para una agenda de reconstitución del pensamiento crítico y de un humanismo de la praxis. Los conceptos de emancipación, justicia y bien común, son tres de estos contenidos básicos que el pensamiento crítico tiene que dilucidar. La crítica, tal como la entiende este pensamiento crítico, desemboca además en la crítica de la economía política, tanto de aquella realizada por Marx, como la que hoy urgimos realizar al pensamiento económico dominante. Ubicar el punto de partida de una segunda crítica de la economía política es, el otro propósito del artículo.

1. Introducción: humanismo y emancipación(es)

Todo pensamiento que critica algo (una teoría, una ideología, una institución, una política, una sociedad, etc.), no por eso es *pensamiento crítico*. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica es llevada a cabo. Este punto de vista es el de la *emancipación humana*. En este sentido, es el punto de vista de la *humanización* de las relaciones humanas mismas y de la relación de la humanidad con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y la humanización desemboca en emancipación.

Este punto de vista es el que define y constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos; aunque aquí nos concentraremos en los elementos básicos que constituyen el propio pensamiento crítico a partir de la humanización del ser humano en pos de su emancipación.

Los conceptos de *humanismo* y de *emancipación humana* a los que aquí nos referimos, son creaciones de la modernidad, tal como particularmente ésta aparece a partir del Renacimiento en la Europa de los siglos XV y XVI. Ambos conceptos (humanismo y emancipación) tienen obviamente muchos antecedentes en la historia europea anterior (la única que aquí tendremos en cuenta); sin embargo, no nos aproximamos a ellos como recuperaciones de algo anterior, como la palabra re-nacimiento puede insinuar. Se trata, en el sentido que queremos analizarlos, de creaciones nuevas a partir de un mundo que desde ese momento es concebido cada vez más como un mundo secular y disponible.

Como el mundo moderno es desde entonces secular (o se propone serlo), la humanización es necesariamente *universal*, no patrimonio de alguna religión o filosofía. Como dice el poeta Schiller: "Libre es el ser humano aunque nazca en cadenas". Podemos expresar esta máxima en otros términos, aunque manteniendo su significado: *El ser humano es un ser con dignidad aunque nazca encadenado*. Las cadenas representan la negación de algo, que es el ser humano, su libertad y su dignidad. Por ende, expresan deshumanización. Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Liberación es liberarse

de las cadenas que aprisionan y aplastan la libertad y la dignidad, y el pensamiento crítico tiene que identificar, escudriñar y denunciar la existencia de estas cadenas. Tiene que preguntarse de igual modo por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico, y esclarecer hasta qué grado las mismas libertades prometidas conllevan y encubren nuevas cadenas.

En la primera mitad del siglo XIX este grito de humanización y emancipación se pronuncia de una manera nítida. Se lo hace a partir de la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Feuerbach y en el trabajo teórico y político de Marx. La sociedad burguesa se había constituido en nombre de la emancipación humana de los poderes mundanos y eclesiásticos de la Edad Media y se ofrecía y autoconcebía como una sociedad emancipada, inclusive como el fin de la historia, solo sujeta a un proceso de perfeccionamiento infinito. Pero entonces aparecen los movimientos de emancipación frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa. Aparecen como movimientos de emancipación *en el interior* de la sociedad moderna, al calor de las luchas de esclavos, obreros, campesinos, mujeres, indígenas, colonias, etc. La sociedad burguesa había presentado la emancipación como un enfrentamiento con otras sociedades "premodernas". Ahora la emancipación se presenta a partir y dentro de la misma sociedad burguesa.

En el escenario de la Revolución Francesa ocurre este choque en términos dramáticos: se guillotina a los poderes de la sociedad anterior, representada en los aristócratas, con respecto a los cuales se busca la emancipación. Pero se guillotina igualmente a tres figuras simbólicas de los movimientos de emancipación en el interior de la sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cercano a los futuros movimientos obreros y a su emancipación; a Olympe de Gouges, el rostro de la emancipación femenina; y también se dejó morir encarcelado a Toussaint Louverture, el líder del movimiento de liberación de los esclavos en Haití. A estos movimientos de emancipación se unen más tarde las exigencias de emancipación de los obreros, de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. La emancipación burguesa resultó ser una emancipación en el plano de los *derechos individuales*. Ahora surgen las emancipaciones a partir de los *derechos corporales* y de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi con exclusividad a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa.

En este escenario surgen nuevas formulaciones de la emancipación que todavía hoy mantienen su

vigencia. Intentaremos desarrollar una propuesta (preliminar) del marco categorial del pensamiento que actualmente llamamos pensamiento crítico o teoría crítica. Lo hacemos en tres direcciones, para nada exhaustivas: la ética de la emancipación, la justicia como orientación (no como un estado) del proceso de emancipación y la relación entre el sujeto y el bien común, que subyace a este proceso.

2. La ética de la emancipación: el ser humano como "ser supremo para el ser humano"

El pensamiento crítico, tal como aquí lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación surgidos desde fines del siglo XVIII en Europa y América. Su formulación más nítida la encontramos en el pensamiento de Marx, por eso lo introduciremos a partir de dos citas del joven Marx que muestran muy claramente este paradigma del pensamiento crítico, y que hoy debemos ampliar y desarrollar ¹.

Se trata de dos referencias que hallamos en textos muy conocidos del joven Marx, y que resumen su posición inicial. La primera referencia es de su tesis doctoral (1841), y la segunda de su crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844). Estas son:

1. El pensamiento crítico (lo que Marx llama filosofía) hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema" (citado en Luri, 2001: 153s).

En idioma alemán, conciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real" (Marx y Engels, 1958: 25).

2. "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo (no la esencia suprema) para el ser humano y, por

¹ La expresión "teoría crítica" fue introducida por el filósofo alemán Max Horkheimer en su célebre artículo de 1937 titulado *Teoría crítica y teoría tradicional*, e identifica a un grupo de filósofos y científicos sociales cuyo nucleamiento configuró la denominada Escuela de Frankfurt. No obstante, hemos preferido partir de Marx y del contexto histórico donde su pensamiento crítico (el materialismo histórico) se desarrolla. Por otra parte, no hemos de confundir la propuesta de un "pensamiento crítico", tal como aquí se presenta, con la corriente del "critical thinking", vinculada más bien con la llamada lógica informal y el "arte de razonar".

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" (citado en Fromm, 1964: 230).

Combinando las dos citas, resulta este pensamiento crítico con sus sentencias fundadoras:

1. El pensamiento crítico hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", que no reconocen que "el ser humano es el ser supremo para el ser humano".

2. El pensamiento crítico hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", en cuyo nombre "el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Como referencia de la crítica, Marx establece un "ser supremo", habla incluso de divinidad. Pero este ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, no es el ser humano que *es* y que se considera ser supremo. Es el ser humano que *no es*, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es... ser humano.

Aparece así una *trascendencia*, que es humana y que surge a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. El mundo de lo humano está atravesado por lo inhumano, por deshumanizaciones, por violaciones a la dignidad humana. El humanismo se constituye aquí desde el ser humano como ser supremo para el ser humano, lo que acto seguido se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización.

Que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano, lleva a la crítica de los dioses, y por consiguiente, a la crítica de la religión, que en Marx siempre empieza con la crítica del cristianismo. Esta crítica declara falsos todos los dioses que no aceptan que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano mismo.

Es llamativo que se trate de una sentencia en contra de *todos* los dioses, tanto en el cielo como en la tierra. ¿Cuáles son los dioses en la tierra? Para Marx es claro. Son el mercado, el capital y el Estado. En cuanto se divinizan (Marx posteriormente dirá, se fetichizan), estos dioses en la tierra se oponen al proyecto de que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Declaran al capital y al Estado como los seres supremos en la tierra para el ser humano. Y en cuanto se acompañan por dioses en el cielo, se trata de dioses falsos que tampoco reconocen el ser humano como ser supremo para el ser humano. Se imponen al ser humano y lo aprisionan en sus propias lógicas de sometimiento.

El ser humano, siendo el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en una exigencia. Marx expresa esta exigencia:

...echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Eso describe al ser humano en su *trascendencia* (lo que *no es*): que no sea tratado como ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece el proceso de emancipación como una exigencia: echar por tierra todas las relaciones [e instituciones] en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Se entiende entonces por qué Marx se dedica después a la crítica del capital como el dios dominante en la tierra que niega que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y frente al cual exige echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Analiza esto en la propia lógica del dinero y del capital, y lo llama fetichismo. No hay un corte entre el joven Marx y el Marx maduro. El Marx que escribe *El capital* se mantiene en el marco del paradigma del joven Marx, como lo hemos presentado hasta ahora.

Eso constituye una espiritualidad de lo humano, aun cuando Marx hable de materialismo. Es espiritualidad desde lo corporal. De hecho, todo su materialismo histórico se puede resumir así: "Hazlo como Dios, hazte humano". No necesariamente en un sentido religioso, pero sí, antropológico.

Resulta a la vez una ética necesaria para la sobrevivencia humana, que es una ética para vivir una "vida buena", o como diríamos hoy a partir de las tradiciones indígenas de Abya Yala, "el buen vivir".

De este análisis Marx obtiene una conclusión que ciertamente nos parece insostenible, aunque en un primer momento sea comprensible. La conclusión es esta: si Dios se hizo humano y el ser humano es el ser supremo para el ser humano, ¿para qué Dios? Por tanto, asume que la religión llegará a morir como resultado del propio humanismo. Marx nunca pretende la abolición de la religión, y menos el ateísmo militante que asumió muchas veces la ortodoxia marxista posterior, pero sí anuncia la muerte de la religión en general. Según eso, la espiritualidad de lo humano desde lo corporal llevará a la muerte de la religión. El humanismo ateo se presenta como el único coherente. Marx cree (erróneamente) que ha concluido la crítica de la religión en cuanto ésta se refiere a los dioses del cielo. Su problema ahora es

la crítica de los dioses de la tierra, y de modo muy especial, la crítica del capital, tarea que le llevará el resto de su vida ².

Pero de hecho, los dioses en la tierra se siguen acompañando por dioses en el cielo y por ende, permanece la necesidad de la crítica de la religión. Los dioses de Reagan, de Bush, y también el dios de Hitler y principalmente los dioses del fundamentalismo cristiano de la teología de la prosperidad hacen ver que, en efecto, no podemos dar por terminada la crítica de los dioses falsos.

Llegamos entonces al siguiente resultado: el pensamiento crítico no es posible sin vincularse con una crítica de la razón mítica.

La propia formulación del paradigma crítico de parte de Marx indica la falacia de su conclusión sobre la muerte necesaria de la religión, la cual hizo mucho daño en el desarrollo posterior de los movimientos socialistas. Podemos, pues, hacer la siguiente pregunta:

¿Qué pasa con los dioses que sí sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable?

Marx ya no se hace esta pregunta, no obstante su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Y al no hacerla, esta crítica de la razón mítica emprendida por Marx quedó truncada.

En este sentido, desde América Latina y el Caribe ha brotado la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Surge al descubrir en la propia tradición —en este caso en la tradición cristiana— un Dios que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el Dios en nombre del cual monseñor Romero recuperó una frase de Ireneo de Lyon del siglo II, que dice: *Gloria dei vivens homo* (La gloria de Dios es que el ser humano viva). Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.

Para este Dios también el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Dios es solamente ser supremo en cuanto hace presente el hecho de que el

² Su crítica de la religión (de los dioses celestiales) desemboca entonces en una crítica del fetichismo (de los dioses terrenales), en especial de los fetiches del mercado, el dinero y el capital. Más tarde, el análisis crítico de los fetiches se transforma en una crítica de la economía política, o es una dimensión de ella, en cuanto crítica de los mitos del capitalismo. No hay, por ende, una supuesta ruptura entre el joven Marx y el Marx maduro que escribe *El capital*, sino un proceso de profundización que va de la crítica de la religión a la crítica de la economía política. Si bien, ciertamente, el énfasis y la terminología han de cambiar.

ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que Dios mismo (en la figura de Jesús) se haya hecho ser humano, no puede significar sino eso.

De hecho, ocurre que la teología de la liberación aparece en un lugar insinuado precisamente por la crítica de la religión de Marx. Pero desde esta teología se torna visible el vacío que quedó en la crítica de la religión de parte de Marx. Sin embargo, efectivamente se ha dado el resultado, entre otros, de que hoy coexisten en los movimientos de liberación, el humanismo ateo y el humanismo teológico. Con todo, ninguna de estas dos posiciones es obligatoria de por sí.

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con una discusión entre creyentes y no-creyentes (¿existe Dios?). Asumir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano es lo que constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no serlo. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista. El teólogo de la liberación Juan Luis Segundo, al hablar de una fe antropológica constituyente, se acerca mucho a esta posición.

Por eso, la teología de la liberación no es marxista. Aun así ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que tampoco es de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes; sin embargo, a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Emerge con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde hace 2000 años es esta exigencia:

Hazlo como Dios, humanízate.

Es el tiempo de la gestación de la modernidad y de su surgimiento a partir del Renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad, su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene —en la mitología griega— color rojo.

Para que el ser humano sea asumido como ser supremo para el ser humano, no tiene que hacerse necesariamente marxista, pero sí, humano. Eso vale aunque el pensamiento de Marx es fundante para el desarrollo del paradigma del pensamiento crítico.

Un criterio para la actuación práctica-crítica

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo... Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica" (Marx/Engels, 1976: 7).

Tomar el objeto simplemente como un objeto dado, es reducción de la objetividad, que es subjetiva. Pero además, que el objeto es subjetivo, es para Marx una verdad objetiva. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

Con todo, hay más. Marx busca un criterio para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación, si bien orienta. En las tesis sobre Feuerbach no formula todavía este criterio, pero en el *Manifiesto comunista* lo hace presente:

En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos (Marx/Engels, 1976: 130).

Este es el criterio que orienta, por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Es un criterio de racionalidad de la actuación humana, por el cual la actuación sensorial humana llega a ser praxis, al hacerse subjetiva. Este criterio es:

El desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos. Que también se puede expresar: la vida de cada uno es la condición de vida de todos. Es la definición de la libertad como la concibe Marx.

Él contraponen este criterio de racionalidad al de la sociedad burguesa, que es: yo soy, en cuanto te derroto y te someto.

Con este criterio —yo soy si tú eres— se completa el paradigma del pensamiento crítico, tal como lo formula Marx.

3. La justicia de la emancipación

Esta ética de la emancipación humana no es simplemente una ética de la “vida buena” (vida correcta), es una ética *de la vida*. La ética de la vida buena (el buen vivir) presupone que la vida sea asegurada, aunque claro está, sin la ética de la vida buena la vida puede llegar a ser banal, insignificante o miserable. No obstante, la ética de la vida buena, por sí sola, es una decoración de la vida (vivir una vida decorosa) y en este sentido es secundaria.

Marx necesitó de todo su análisis en *El capital* para ubicar esta ética como una ética necesaria para vivir y no como un simple “juicio de valor” en el sentido de Max Weber. El resultado, al final de su análisis de la plusvalía, en el primer tomo de *El capital* —el único tomo editado por el propio Marx— es el 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 originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, 1973: 424).

Esta cita describe de manera sucinta lo que es nuestra percepción del mundo de hoy, y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de izquierdas o derechas, y más allá de las clases sociales. En efecto, la cita hace ver el problema fundamental de la modernidad³ (y no solo del capitalismo). Se trata de *la irracionalidad de lo racionalizado*. Nuestra racionalidad dominante produce irracionalidades, incluso monstruos. Cuanto más hemos racionalizado “la producción, la técnica y la combinación del proceso social de producción” y nos hemos vuelto más eficientes, tanto más se profundiza esta irracionalidad de la misma acción racional. Una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que en la actualidad de forma cada vez más visible amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad.

Todo pensamiento crítico hoy, tal como lo entendemos, no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado.

Más allá de las fraseologías de los valores eternos derivados de alguna esencia humana nunca encontrada, la cita nos revela los valores que Marx propicia, sobre todo su concepto de *justicia*. Incluso ahora no tenemos un concepto de justicia que trascienda este análisis de Marx (y de la injusticia derivada del cumplimiento de la ley —ley del valor—. Su esencia no es ninguna violación de la ley)⁴.

³ Concebimos la modernidad como aquel período histórico en el cual la sociedad es tratada e interpretada con base en el concepto de la racionalidad formal o, en palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fin. Es la racionalidad concebida desde el individuo. Se impone en Europa a partir de los siglos XIV al XVI (aun cuando muestra antecedentes llamativos desde los inicios de la cultura griega), manifestándose en todos los niveles de la sociedad.

⁴ La justicia, según el Estado de Derecho, es: “lo que no está prohibido es lícito”, o incluso: “lo que es obligación según la ley, es lo justo”. Desde esta perspectiva, un crimen que se comete cumpliendo la ley (la pena capital, el pago obligado de una deuda impagable, la explotación del otro, la destrucción de la naturaleza) es lícito. Se requiere, pues, una crítica de la ley: el cumplimiento de la ley no justifica, y se convierte en injusticia siempre que el otro (ser humano, naturaleza) es arruinado, despreciado, excluido, matado o dejado morir, por dicho cumplimiento. El reconocimiento del otro como sujeto corporal antecede cualquier justicia por el cumplimiento de la ley. El sujeto es soberano frente a la ley y demanda un criterio de discernimiento para que la ley sea justa. Hoy se trata, en particular, de la crítica a la llamada ley del mercado, como ley de la competencia con su exigencia de la maximización de la ganancia.

Ciertamente, este concepto de justicia en la cita previa se nos presenta a partir de un concepto de la injusticia, que se puede derivar con facilidad del texto: injusticia es producir la riqueza “socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador”. Trabajador no se refiere aquí apenas a “la clase trabajadora”, sino al ser humano en cuanto trabajador, sujeto productor. No se restringe a la injusticia distributiva, cuanto al conjunto de la sociedad como parte de la naturaleza. En otros términos, podemos decir que eso define hoy lo que es el bien común, que es un interés de todos y, por consiguiente, de cada uno.

Efectivamente, luchar en la actualidad por la justicia es luchar por este bien común. Luego, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, incluye a toda la vida humana y a sus condiciones de existencia.

La tesis es esta: la sociedad capitalista produce la riqueza socavando al mismo tiempo las fuentes de la producción de esta riqueza. No debemos tomar esta tesis en términos históricos demasiado estrechos, ya que en gran medida las sociedades del socialismo histórico han tenido un resultado análogo. Teniendo en cuenta esta observación, cabe afirmar que actualmente, tras el derrumbe del socialismo histórico, vivimos de nuevo la sociedad capitalista del mercado total como el centro de este proceso de destrucción, por eso es también el centro de nuestra atención y de nuestra crítica.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, si bien la especifica en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un *criterio de discernimiento* que se refiere a la sociedad entera. Un criterio que rige además sobre la economía, incluso si se la entiende como es usualmente asumida en el pensamiento burgués, esto es, el ámbito de la asignación de recursos escasos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen un circuito: el *circuito natural de la vida humana*. No hay vida posible sin ser incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración de este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originarias de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

Eso es la justicia. No puede ser asegurada sin al mismo tiempo afirmar la ética de la emancipación, como ella es formulada en el imperativo categórico de Marx. No hay sobrevivencia de la humanidad sin asegurar esta justicia enraizada en este imperativo categórico. La ética de la emancipación (y de la

humanización) resulta ser una *ética necesaria*. El juicio de hecho, según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo, y el juicio ético de la emancipación humana, se unen en un único juicio: la sobrevivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, está intrínsecamente vinculada con la vigencia de una ética de la emancipación, que incluye la emancipación de la naturaleza. En el lenguaje de la teología de la liberación se trata de la ética resultante de la opción por los pobres, o de modo más amplio, opción por las víctimas, las del sistema y de los poderes que lo sostienen.

4. El sujeto y el bien común

Esta ética de la justicia expresa un bien común. El bien común no es el “interés general”, del cual habla la tradición del liberalismo económico. Este interés general es una ideología del poder. En términos retóricos, la modernidad se constituye sobre la afirmación del ser humano como el ser supremo para el ser humano. Lo hace desde los tiempos del Renacimiento. El liberalismo económico igualmente lo hace, sin embargo no saca la conclusión del pensamiento crítico: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Saca la conclusión contraria, fruto de una mala dialéctica: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, tiene que someterse incondicionalmente a los dictados del mercado. El agente de los neoclásicos (consumidor) no es soberano, es prisionero.

Este es el significado de la construcción de la mano invisible desde Adam Smith y del tal llamado automatismo del mercado con su tendencia a un supuesto equilibrio general. Esta tendencia, si existe, solamente se da en determinados mercados parciales, no para el conjunto de los mercados: el equilibrio general de los neoclásicos es una superchería. Su absolutización hacia una mano invisible es la ideologización y al mismo tiempo la divinización del mercado y del capital. El liberalismo económico sostiene sus tesis en nombre del interés general. Esto es ideología del poder absoluto del mercado y del capital, que se hace pasar como servidor del ser humano y sostiene tener la capacidad mágica de asegurar que el sometimiento a un poder externo al ser humano sea la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Por intermedio de este tipo de mala dialéctica se constituyen en la modernidad todas las autoridades y los poderes, cuando se absolutizan y divinizan. El mismo tipo de argumentación lo encontramos en la actualidad, cuando el Vaticano condena al teólogo Jon

Sobrino, y cuyo resultado es la misma absolutización del poder eclesiástico en la Iglesia Católica. Muchas teorías de la democracia adolecen del mismo tipo de absolutización del poder establecido, aun cuando sea democráticamente elegido. El mismo tipo de argumentación se manifiesta en todas las tendencias modernas hacia el totalitarismo, y también en el socialismo histórico. En este último caso se las realiza a través de ciertas teorías de la vanguardia del proletariado. El resultado supuesto es siempre el mismo: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, a todos nos va mejor si nos sometemos de forma incondicional al poder respectivo (mercado, Estado, partido, iglesia, etc.).

El bien común en el cual desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos, en el sentido de una vida humana concreta que presupone necesariamente una relativización de los mercados por medio de una intervención sistemática de los mismos en función de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma el mercado (y el capital) en ser supremo frente al ser humano y, por consiguiente, en un fetiche (un Dios falso).

Se trata del bien común desde la perspectiva del sujeto. No se deduce de una naturaleza humana previamente establecida, como en el pensamiento aristotélico-tomista. Se lo descubre en la vida, siempre que el ser humano sea "humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Su criterio es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano (*gloria dei, vivens homo*).

Como el bien común es un bien de todos a partir de la emancipación del ser humano concreto, todos se emancipan, no únicamente los humillados, sojuzgados, abandonados y despreciables. Las emancipaciones desembocan en la emancipación de todos: yo soy si tú eres. Y a la inversa: asesinato es suicidio.

Si hay emancipación efectiva de la mujer, el mismo hombre tiene que cambiar. Y cambiando, vive mejor, si bien en términos de un cálculo de poder, pierde. Cuando el esclavo se emancipa, el amo tiene que cambiar, y vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, también el rico empresario llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Y así acontece con todas las emancipaciones. Esto demuestra que entre el vivir mejor y el tener más existe un conflicto tanto en la sociedad como dentro de cada persona. Aun cuando todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clases, no se reducen a esta.

La emancipación no defiende apenas intereses de grupos o clases, defiende un bien de todos, que es el bien común. Por eso no cabe renunciar al concepto del bien común en el sentido indicado.

Este es un interés de grupo que es a la vez el interés común, vale decir, el interés de cada uno de los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos. Por eso es emancipación. El grupo que se restringe a su interés de grupo para maximizarlo, desvirtúa también su interés de grupo, visto desde la perspectiva del bien común. Su ética es la de una banda de ladrones. Destruye el bien común para producir un mal común, que asimismo es un mal para todos y cada uno.

Se trata de un conflicto entre ventajas de un poder calculado y una vida mejor para todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y lo político. Este conflicto es el lugar en el cual el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo. Es un conflicto entre dos utilidades: la del cálculo egocéntrico utilitario y la del bien común, que no es calculable en términos cuantitativos, por más que también use cálculos. Estos cálculos, con todo, son medios y no determinan los fines. Que el cálculo de la utilidad determine las metas (individuales, grupales o, incluso, de toda la humanidad) es precisamente la razón del colapso que nos amenaza.

5. Hacia una segunda crítica de la economía política

Una reconstitución del pensamiento crítico incluye necesariamente una reconstitución de la crítica de la economía política (y de igual manera una crítica del derecho). Por eso, debemos hacer explícito el punto de vista y la tradición desde la cual hacemos "crítica de la economía política"⁵.

Para acometer esta nueva crítica de la economía política nos inscribimos en la tradición instaurada por la *primera crítica de la economía política*, o sea, la realizada por Marx a la economía política de su tiempo: Petty, Quesnay, Smith, Ricardo, Malthus, Mill, entre los autores más importantes de la llamada escuela clásica⁶.

⁵ Para Marx, la crítica de la economía política abre el lugar epistemológico de un proyecto de superación del capitalismo. Hemos citado previamente lo que Marx llama el imperativo categórico de "echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Sin embargo, estas exigencias solamente llegan a tener un significado concreto (en el método del materialismo histórico) si las analizamos en el marco de una crítica de la economía política. De lo contrario, pueden significar cualquier cosa, incluso un simple moralismo.

⁶ "...yo entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde W. Petty, investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la economía vulgar, que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos más abultados, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertir-

Esta crítica de Marx a la economía política de su tiempo es una *crítica de evaluación*, no una crítica que pretenda desacreditar, desechar y borrar todo lo criticado; es ruptura y es continuidad (la economía clásica es “ciencia burguesa”). Esto la diferencia de la crítica de Popper y de Hayek, especialmente hacia Marx (Marx como “error puro”).

Marx se refiere a la economía política clásica en un sentido similar a aquella famosa expresión con la cual se refirió a la filosofía de Hegel: “está de cabeza, hay que ponerla de pie”.

Y para él, el punto de vista de esta crítica es *la reproducción de la vida humana*, la satisfacción de las necesidades humanas a partir de la integración del ser humano en lo que él llama el *metabolismo social*, esto es, el proceso de trabajo en general (metabolismo entre el ser humano y la naturaleza exterior). Y esta satisfacción de las necesidades se logra transformando la naturaleza mediante el trabajo, para producir los *valores de uso* necesarios para la reproducción y el desarrollo de la vida. Lo que Marx llama metabolismo social, o metabolismo socio-natural, nosotros lo denominamos *circuito natural de la vida humana*; que es parte de un circuito natural de toda la vida en el planeta, que a su vez es parte de un circuito natural de toda la materia en el universo.

El punto de partida es la vida humana. Respetar este circuito es garantizar la reproducción de la vida humana y la de la naturaleza. Violentar, desdeñar o socavar este circuito reproductivo, es socavar y destruir la vida humana y la naturaleza. Por eso, el criterio de racionalidad que opera en la reproducción de este circuito es un criterio de vida/muerte y no un simple criterio de medio-fin.

Los *valores de uso* son el resultado del proceso de trabajo (metabolismo ser humano – naturaleza), y estos pueden verse desde dos perspectivas: como soporte material del valor de cambio (valor de uso *de la mercancía*), o como condición material de la vida humana. El mercado abstrae del valor de uso en cuanto que condición material de la vida humana e impone un ámbito de acción y de conocimiento centrado en las preferencias (gustos), no en las

los en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás, y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las ideas banales y engréidas que los agentes del régimen burgués de producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles” (Marx, 1973, tomo I: 45). Pero además: “Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas” (Marx, 1973, tomo III: 768).

necesidades (aunque del todo no puede ignorar estas últimas, so pena de precipitar el derrumbe del sistema socioeconómico y, por tanto, el suicidio colectivo).

La crítica de la economía política asume como su punto focal el ámbito de las necesidades (decisiones vida/muerte), y es este igualmente el punto de vista desde el cual se realiza la crítica a toda la teoría económica neoclásica y a sus resultados. Este ámbito de las necesidades se basa a su vez en el circuito natural de la vida humana y, por ende, es ámbito de la producción y reproducción (también del consumo) de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida.

Surge así un nuevo concepto de la eficiencia económica: es eficiente aquella economía o aquel proceso productivo que consigue integrar coherentemente la reproducción de la vida humana en este circuito natural. Este es el punto de vista crítico, la *eficiencia reproductiva*. La eficiencia abstracta o formal se circunscribe al ámbito reducido de la racionalidad medio-fin. En cambio, la eficiencia reproductiva, si bien toma en cuenta el aspecto formal de las decisiones y acciones económicas, las inscribe en un ámbito más amplio, el de la *racionalidad reproductiva*, el cual se ocupa de las condiciones de existencia y sostenibilidad de la vida humana.

La teoría neoclásica dio un giro radical en este sentido, al abandonar el ámbito de la reproducción de la vida y concentrarse casi exclusivamente en la asignación (óptima) de los recursos escasos, ámbito de la administración de la escasez. Lo económico es visto ahora como el campo de decisiones sobre medios escasos en función de fines alternativos (y dados), y en el cual ya no tiene sentido la afirmación de algo como una *última instancia económica*, tan relevante en la economía política clásica, al igual que en Marx.

La economía clásica que Marx critica, también parte de este ámbito de reproducción de la vida, aun así tiene un límite infranqueable: no lo acepta como *criterio de racionalidad*, y lo reduce en gran medida a la reproducción de los “factores de la producción” (fuerza de trabajo y “aparato productivo”). Para Marx es criterio de racionalidad, y además es *criterio ético*. Lo racional y lo ético no están dissociados, es la *racionalidad reproductiva*.

No obstante, aunque de una forma incoherente, contradictoria y a veces cínica, incluso economistas como Adam Smith y Max Weber tienen que acudir en sus análisis a esta racionalidad de las condiciones de posibilidad de la vida, pues ninguna economía real puede subsistir (no al menos por mucho tiempo) si no respeta al menos en cierto grado esta racionalidad reproductiva, aun cuando no sea este su criterio de racionalidad (en el capitalismo

tal criterio es la ganancia, la máxima tasa de crecimiento o la "competitividad"). Esto es claro en el caso de la teoría clásica del salario, la cual se basa en la necesaria subsistencia de los obreros y, por consiguiente, esta subsistencia o reproducción se la entiende con independencia de la escasez relativa en el mercado, condición por completo ignorada en la teoría neoclásica del equilibrio general. Sobre esta base (el salario de subsistencia) construye Malthus su teoría de la población y su reproducción. Y al lado de la reproducción de la fuerza de trabajo aparece la reproducción del propio aparato productivo: para que haya producción continua, la maquinaria que se desgasta tiene que ser constantemente reemplazada y por tanto reproducida. Es éste el "enfoque reproductivo" de los economistas clásicos (y en esencia, también, el de los neo-ricardianos o sraffianos).

Pero veamos específicamente cómo introduce Adam Smith el criterio de la reproducción:

En una sociedad civil, solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud o busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo (Smith, 1986: 124).

Es un texto impactante, y hasta brutal, no obstante tiene la ventaja de reconocer que existe un circuito natural de la vida humana, aunque no se lo acepte como criterio de racionalidad. Todo lo contrario, es el mercado el que actúa aquí como criterio de racionalidad y éste rige sobre el circuito natural de la vida humana, determinando quiénes viven y quiénes no. La prosperidad ("el estado de propagación") se funda en el *sacrificio de los sobrantes* (mecanismo de regulación de la escasez de hombres), siempre que esto sea necesario. Es un texto cínico, pero no hipócrita.

El 'laissez faire, laissez passer' se transforma en el 'laissez faire, laissez mourir'. Dejar morir, dejar caer en la enfermedad, la miseria o la exclusión, morir sepultado en una mina de carbón, etc.; quizás no es matar de forma directa y premeditada. La ley no permite matar, sí permite dejar morir y llevar a las personas (y a la naturaleza) a situaciones en las cuales, si bien lenta o accidentalmente, están

condenadas a morir. Para Adam Smith, es el sacrificio necesario de los sobrantes. Para la actual estrategia de acumulación de capital a escala mundial (globalización), son las víctimas de la libertad, porque la ley instrumentalizada por la maximización de la ganancia es considerada ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

Marx cambia de raíz este punto de vista, y lo hace en dos sentidos claramente explícitos. En primer lugar, sustituye la reproducción "de los factores" por la reproducción del *ser humano* y, por ende, de la *naturaleza* proveedora de los valores de uso ("las dos fuentes originarias de toda riqueza"). Y en segundo lugar, el mercado no es ya el criterio de racionalidad sobre la vida, sino al contrario, la *reproducción de la vida* es el criterio con el que debe evaluarse al mercado y a cualquier otra relación social institucionalizada. Como corolario, la reproducción material de la vida humana aparece como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas, siendo la reproducción de "los factores" una consecuencia de la reproducción material de la vida humana. Y estos son los nuevos puntos de partida que permiten a Marx "poner de pie lo que antes estaba de cabeza".

La cita de Smith, aunque de manera invertida, permite ver el problema: las condiciones de reproducción de la vida y su criterio de racionalidad. El gurú del neoliberalismo actual, F. Hayek, lo presenta todavía de un modo muy similar a Adam Smith.

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato (Hayek, 1981).

En nombre de la "sociedad libre" (el capitalismo) y de la ética del mercado ("la propiedad privada y el contrato") se sugiere como criterio de racionalidad esto que Hayek llama el "cálculo de vidas", que en realidad es un cálculo de muertes. Con todo, este supuesto cálculo no tiene en realidad nada de cálculo, porque para un cálculo de este tipo no existe ninguna medida cuantitativa que lo sustente. Tiene un solo resultado: las víctimas fatales no importan, son sacrificables.

Ambas citas, la de Smith y la de Hayek, poseen sin embargo una ventaja: dejan ver con claridad el punto de vista desde el cual se entiende la racionalidad de la ley (y la ética) del mercado. Pero cuando L. Robbins (1932) define que el objeto de la teoría económica es "la explicación de la asignación de

recursos escasos susceptibles de usos alternativos”, borra toda alusión (invertida o no) al reconocimiento del circuito natural de la vida humana (además de instaurar definitivamente el enfoque lineal de la racionalidad medio-fin). Más aún, para la teoría del equilibrio general (la representación más avanzada y difundida del pensamiento económico dominante) el problema último consistiría en

... asignar esos recursos dados a sus mejores utilidades, para así poder satisfacer el mayor número de necesidades [en realidad, preferencias], compatible con esos recursos dados (Ahijado, 1985: 14).

El resultado: una economía de libre mercado, en condiciones de competencia perfecta, produce tal optimalidad en el bienestar social (teorema de la mano invisible).

De esta manera, la teoría económica neoclásica oculta y pretende suprimir el problema, al concentrarse en el ámbito de la escasez y de las preferencias, postulando como extraeconómico todo el conjunto de decisiones que gira en torno a las necesidades corporales y a la relación vida/muerte. En nombre de la competencia perfecta y el ‘homo economicus’ calculador y maximizador, las necesidades corporales del ser humano concreto son consideradas distorsiones por eliminar; y el sometimiento a la ley del valor (ley del mercado), la verdadera libertad.

Tenemos la ley del mercado como ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza son denunciados como distorsiones del mercado y, consecuentemente, reprimidos. Se trata, no obstante, de algo muy diferente: la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona la vida humana y la de la naturaleza entera, en un grado tal que esta propia vida está hoy amenazada. Y este criterio obliga a una *intervención sistemática del mercado* para supeditarla a la vida humana.

Por tanto, de aquí debe arrancar la crítica de la teoría económica actual, haciendo explícito el texto de Smith y el de Hayek (con su lógica sacrificial y su cálculo nihilista) y su ocultamiento por parte de la teoría económica neoclásica; anteponiendo a la racionalidad instrumental medio-fin una racionalidad reproductiva que, sin pretender abolir la primera (ni al mercado), la trasciende y la subordina al circuito natural de la vida humana. Este es el punto de vista de la crítica a partir de la cual surge un marco categorial propio, al que denominamos *una economía orientada hacia la reproducción de la vida humana* (naturaleza incluida), o resumidamente, *una economía para la vida* (Hinkelammert y Mora, 2008).

Bibliografía

- Ahijado, Manuel. *Economía de mercado y equilibrio general*. Madrid, Pirámide, 1985.
- Fromm, Erich (ed.). *Marx y su concepto del hombre*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Hayek, Friedrich Von. Entrevista en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19.04.1981.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry. *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Cartago (Costa Rica), Editorial Tecnológica, 2008, ed. ampl. (1a. ed.: *Hacia una Economía para la Vida*. San José, DEI, 2005).
- Luri Medrano, Gregorio. *Prometeo. Biografías de un mito*. Madrid, Trotta, 2001.
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973, 3 tomos.
- Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1976.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Manifiesto del Partido Comunista”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1976.
- Robbins, Lionel. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London, Macmillan, 1932.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. San José, Universidad Autónoma de Centroamérica, 1986, 3 tomos. ■

NOVEDAD DEI

Siglo XXI: Crisis de una Civilización ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?

Wim Dierckxsens

Antonio Jarquín

Paulo Campanario

Paulo Nakatani

Reinaldo Carcanholo

Rémy Herrera

Observatorio Internacional de la Crisis