

ensayos

E

---

Franz J. Hinkelammert

---

---

# *Ensayos*

---

# E n s a y o s

*Franz J. Hinkelammert*



**Editorial Caminos, La Habana, 1999**

Coodinador: *Joel Suárez Rodés*  
Editor: *Alfredo Prieto González*  
Asesoría editorial: *Jorge Luis Acanda*  
Diseño de cubierta: *Antonio Javier Caparó*  
Realización y emplane: *Vani Pedraza García*

© Sobre la presente edición: Editorial Caminos, 1999.

300

Hin

Hinkelammert, Franz J.

Ensayos / Franz J. Hinkelammert. --La Habana:  
Editorial Caminos, 1999.

320 p. ; 22 cm.

ISBN: 959-7070-16-2

1. ECONOMIA
  2. SOCIOLOGIA
  3. TEOLOGIA
  4. CIENCIAS SOCIALES
- I. t.

Esta edición ha sido posible gracias a la contribución  
de la Fundación Heinrich Böll  
y del Fondo para el Desarrollo de la Educación y la Cultura

ISBN: 959-7070-16-2

Para pedidos e información, diríjase a:  
Editorial CAMINOS  
Ave. 53 No. 9609 entre 96 y 98 Marianao,  
Ciudad de La Habana, Cūba  
Teléf: 203940  
Telefax: (537) 272959  
e.mail: [mlking@infomed.sld.cu](mailto:mlking@infomed.sld.cu)

# ÍNDICE

Prólogo / 7

Fetiches que matan: la fetichización  
de las relaciones económicas • 11

Democracia, estructura económico-social  
y formación de un sentido común legitimador • 87

La lógica de la exclusión del mercado capitalista  
mundial y el proyecto de liberación • 130

¿Capitalismo sin alternativas?  
Sobre la sociedad que sostiene que no hay  
alternativa para ella • 158

El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras  
del capitalismo actual, el neoliberalismo  
y el espacio para alternativas • 182

Economía y teología: las leyes del mercado  
y la fe • 216

La Teología de la Liberación en el contexto  
económico-social de América Latina:  
economía y teología o la irracionalidad  
de lo racionalizado • 244

La posmodernidad: el eterno retorno  
de lo nuevo • 281

# PRÓLOGO

En el transcurso de estos últimos años el panorama de nuestra historia reciente se ha transformado de manera dramática. A medida que se configuran problemas globales, planetarios, de cuya atención depende la sobrevivencia de todos los seres humanos y la sostenibilidad de su entorno natural, en esa misma medida se afianza un totalitarismo ciego ante tales problemas, que acelera los procesos destructivos, ebrio de un eficientismo abstracto fundado en el mercado, el laboratorio y la racionalidad medio-fin.

Con la caída del muro de Berlín, este sistema ve llegado su triunfo definitivo. Celebra el «fin de la historia», más allá del cual no puede aspirarse a nada nuevo. En lugar del pluralismo de los sistemas y las soluciones, aparece una sola solución homogénea que se implanta en el mundo entero. No hay ya mundos, sino un solo mundo —que es el capitalismo globalizado.

Este «nuevo» mundo es un mundo de Ley. Se autoconcibe creado, organizado y posibilitado por la Ley. Se legitima tautológicamente. No puede prometer y ya no promete lugar para todos. Afirma un poder total e indiscutido y prescinde de toda referencia a los seres humanos concretos como fuente de legitimidad, afirmando la legitimidad por legalidad y por fuerza. Se despide de los derechos humanos y niega al sujeto. Se trata del imperio de la Ley y las armas en una sociedad cada día más condenada a una situación hobbesiana de guerra por la sobrevivencia de capitales, de Estados, de naciones, de pueblos, de seres humanos y de su propio hábitat.

Pero este estado de guerra desatado por el eficientismo racionalista conduce no sólo a una destructividad cada vez mayor, sino a una autodestructividad también creciente porque socava las propias condiciones de posibilidad de la vida humana natural y social. Asesinato es suicidio. Vieja y sabia verdad desconocida o despreciada por los apologistas del sistema, que proclaman con realismo cínico la mística

de la muerte, o quienes, todavía muy modernos para los primeros, afirman las idolatrías del mercado y el cientificismo positivista.

Este proceso transforma todos los referentes de la crítica, la resistencia y la propia vida. Asistimos al cambio de un capitalismo ideológico y de reformas por un capitalismo extremo y desnudo, un capitalismo cínico que día a día se desprende más de los propios imaginarios ilustrados que lo consituyeran. Cambian los contenidos mismos de la crítica pero también su sentido, su método y sus posibles interlocutores.

Los ensayos seleccionados en el presente libro permiten orientar al lector en los elementos de análisis y las líneas de argumentación que nos han conducido a este dramático diagnóstico, y a las preguntas y retos que de él se derivan. De este contexto no escapa ninguna sociedad hoy, a pesar de sus específicas diferencias y particularidades.

Las relaciones sociales —económicas, políticas, religiosas, etc.— se enfrentan a la problemática de las imposibilidades humanas y a consiguientes dimensiones de trascendencia. No se trata de fenómenos religiosos necesariamente. Constante y cotidianamente nos estamos enfrentando a relaciones empíricas de trascendencia que nos interpelan. Podemos dar respuestas de tipo científico, religioso o mítico a tales interpelaciones. Independientemente del tipo de respuesta que asumamos, en este nivel nos aparecen evidentes vínculos entre toda la diversidad de discursos humanos seculares o no, científicos o no. A partir de ello, en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) hemos venido hace muchos años trabajando estas complejas pero fructíferas relaciones entre economía-teología, economía-filosofía, etc., en nuestros análisis de la realidad, bajo el criterio del sujeto vivo, corporal, concreto, de necesidades.

Precisamente los procesos de fetichización, alienación o destructividad se derivan de la pérdida de este referente crucial para todo acto o producto humano. Así se explica por qué pensamientos sociales, utopías o instituciones devienen sacrificiales, más allá de su intencionalidad.

En este sentido no existen alternativas institucionales. No existen instituciones salvíficas, ni sociedades perfectas. Al concebirlas se recorre el camino de la destrucción y la autodestrucción. Igual sucede a nivel del pensamiento, lo cual explica la actual crisis de las ciencias sociales. Al prescindir del sujeto en tanto ser humano corporal y concreto, y del análisis de las condiciones materiales de su vida natural —es decir, corporal—, las formas culturales pierden el criterio de realidad y de

verdad y avanzan ciegas hacia crecientes estilizaciones abstractas y a menudo vacías, o hacia mitificaciones sacrificiales.

La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y las construcciones culturales —ciencia, filosofía, teología, etc.— es la demanda más urgente en el mundo de hoy. Si no puede construirse una nueva sociedad sin imaginarla, la construcción de alternativas pasa por una renovación radical de nuestros actuales marcos categoriales.

Los textos aquí presentados se mueven constantemente en esta tensión entre sujeto e institución, sujeto y discurso. Finalmente, y en un sentido más amplio, entre sujeto y Ley. En el marco de esta relación que acompaña la propia condición humana se analizan aquí múltiples relaciones específicas como las relaciones de los seres humanos con sus objetivaciones culturales, simbólicas e institucionales, y los fenómenos de enajenación y fetichización derivados de tales relaciones.

Esta selección de textos hecha para el público cubano tiene un significado especial que trasciende la presentación del itinerario intelectual de un autor. Estamos ante una situación dramática que afecta a todas nuestras sociedades, y enfrentados a un poder, a una lógica, a una racionalidad y a una tradición que nos aplasta a todos. Nos interpela a todos también, a pesar de las evidentes especificidades de una sociedad como la cubana en el contexto de América Latina y de lo que fuera el llamado modelo socialista. La resistencia tiene muchas caras y la construcción de alternativas también. Y enfrentados a problemas planetarios que a todos afectan, las salidas parciales y particulares se revelan insuficientes.

Este hermanamiento necesario y no opcional, marca un nuevo momento en todas nuestras sociedades. Y es el fundamento de nuestras búsquedas.

La fe de que esta búsqueda tiene sentido radica en aquella fe tan vieja como la propia humanidad y que Juan Luis Segundo expresara tan acertadamente: fe antropológica. Fe en que el ser humano es capaz de descubrir que en la vida del otro, que en la vida de todos, va la suya propia. En otras palabras, que el ser humano es o puede ser sujeto. Sin esta fe, condición de toda otra fe, la necesidad no deviene alternativa.

Franz J. Hinkelammert  
San José, 10 de julio de 1999

# FETICHES QUE MATAN: LA FETICHIZACIÓN DE LAS RELACIONES ECONÓMICAS

## LA VISIBILIDAD DE LO INVISIBLE Y LA INVISIBILIDAD DE LO VISIBLE: EL ANÁLISIS DEL FETICHISMO EN MARX

*La decisión sobre vida y muerte por medio de la división social del trabajo. La orientación de la división del trabajo hacia la supervivencia de todos. La crítica de la religión del joven Marx y la crítica del fetichismo.*

**E**l análisis del fetichismo es aquella parte de la economía política de Marx que ha llamado menos la atención en la tradición del pensamiento marxista. Sin embargo, constituye un elemento central de este análisis.

El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible, y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales. Estos colectivos son totalidades parciales como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de todas estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente la división social del trabajo, en relación con la cual se forman los conceptos de las relaciones de producción y del Estado.

Todos estos objetos del análisis social —sean las instituciones parciales como empresas, escuelas y ejércitos o totales, como sistema de propiedad o Estado— pueden ser analizados en términos teóricos y ser enfocados entonces desde el punto de vista de su funcionamiento. Este

---

De *Las armas ideológicas de la muerte* [segunda edición revisada y ampliada], DEI, San José, 1981, pp. 7-75.

análisis teórico los enfocará siempre como partes de una división social del trabajo, aunque el análisis no se agote ahí.

Pero lo anterior no es el análisis del fetichismo. Este no quiere explicar tales instituciones. Las trata más bien como colectivos invisibles, cuya existencia el hombre la percibe de determinada manera.

Aunque no lo parezca, es cierto que nadie ha visto todavía una empresa, una escuela, un Estado, ni un sistema de propiedad. Lo que se ve son los elementos de tales instituciones; es decir, el edificio en el cual funciona la escuela, la empresa o los hombres que llevan a cabo la actividad específica de tales instituciones. El concepto de estas instituciones, sin embargo, se refiere a la totalidad de sus actividades y, como tal, se refiere a un objeto invisible. Pero aun siendo invisibles, el hombre «ve» tales objetos. Los ve como fetiches. Y no solamente los ve, sino que tiene también una vivencia de ellos. Los percibe como existentes.

Los colectivos —o las instituciones— son totalidades y el ojo humano no puede ver totalidades aunque la vivencia las perciba. El ojo humano no puede ver sino hombres u objetos, es decir, fenómenos naturales parciales. Tampoco puede ver todos los objetos ni todos los hombres. Solamente ve aquellos que están a la vista.

Pero los objetos u hombres que están a la vista no son la totalidad de objetos y hombres que condicionan, a través de actuaciones humanas, la vida de cada uno. Los condicionamientos de la vida de cada uno vienen, en última instancia, de todos los hombres existentes, independientemente del hecho de que estén a la vista. Estos condicionamientos son de lo más variado. Pero solamente hay un tipo de condicionamiento que es absolutamente obligatorio. Ese es el condicionamiento por la división del trabajo.

Para vivir, el hombre tiene que consumir por lo menos lo que necesita para su subsistencia física. En cuanto a todos los otros condicionamientos, el hombre puede liberarse de ellos a través de un simple acuerdo de voluntad entre hombres. En cuanto a la división del trabajo, sin embargo, no basta tal acuerdo de voluntades. Existe un pie forzado para los acuerdos mutuos. De las leyes de la naturaleza se deriva lo que son las condiciones materiales de vivir, y por tanto la distribución posible de las actividades. Independientemente de las voluntades humanas, se trata aquí de un condicionamiento que decide sobre la vida o la muerte de los hombres que se encuentran interrelacionados.

Si existe tal escuela o tal empresa, o si rigen tales pensamientos o tal forma de Estado, no es de por sí esencialmente importante, porque de

por sí no incluye un problema de vida o muerte. Pero es distinto si se ven tales instituciones en el engranaje de la división social del trabajo. El efecto sobre la división del trabajo recién vincula tales instituciones y la decisión sobre ellas con el problema de la vida o la muerte del hombre. Es la división del trabajo la que decide si, en el conjunto de tales instituciones, el hombre puede vivir o no. Y si la posibilidad de vivir es el problema básico del hombre y del ejercicio de su libertad, la división del trabajo llega a ser la referencia clave del análisis de las instituciones en su totalidad.

La teoría del fetichismo no se dedica por tanto al análisis de estas instituciones específicas. Juzga toda la libertad del hombre a partir de sus posibilidades de vida o muerte: el ejercicio de la libertad es solamente posible en el marco de la vida humana posibilitada. Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales —colegios, empresas, etc.— ni de instituciones totales —sistemas de propiedad, Estados—, sino a las formas de la organización y coordinación de la división social del trabajo, en las cuales estas instituciones se insertan. No hay duda de que estas formas están íntimamente relacionadas con las instituciones del sistema de propiedad y del Estado. Pero no interesan en tanto análisis de tales instituciones, sino en cuanto formas de organización y coordinación de la división social del trabajo, porque en cuanto tales deciden sobre la vida o muerte del hombre, y de esta manera sobre la posible libertad humana. Marx, por tanto, no vacila en llamar a esta totalidad el fenómeno verdadero que la tradición filosófica menciona en términos de la idea:

Esta suma de medios de producción, capitales y modos de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentra como algo dado es la base real de lo que se han representado los filósofos como sustancia y esencia del hombre, lo que han apoteotizado y contra lo cual han luchado. Es la base real que no se ve molestada en absoluto en sus efectos e influencias sobre el desarrollo de los hombres por la rebelión de los filósofos en nombre de la autoconciencia y de la soledad individual.<sup>1</sup>

Si bien eso es el punto de partida de la teoría del fetichismo, no es todavía la teoría específica. En términos más bien específicos, el con-

cepto de fetichismo no se refiere a cualquier tipo de análisis de colectivos o instituciones, ni a cualquier tipo de coordinación de la división social del trabajo.

Hay sistemas de división social del trabajo que son transparentes en cuanto a su efecto sobre la vida o la muerte del hombre. Eso vale tanto para las sociedades primitivas, en las cuales la división del trabajo está organizada sobre la base de la supervivencia de todos, como para las sociedades precapitalistas, donde está organizada sobre la base del derecho legítimo de una clase dominante de dividir la sociedad en amos y esclavos —o siervos—, llegando en muchos casos hasta la legitimación abierta de matar. En los dos casos, el mismo proceso de institucionalización es transparente, o sea, que el manejo de la división del trabajo en función de la vida humana o de la muerte está a la vista.

El término específico de fetichismo, pues, no se refiere a tales formas de coordinación de la división del trabajo. Analiza, en cambio, una forma de la coordinación de la división del trabajo, que tiende a hacer invisible este efecto de la división del trabajo sobre la vida o muerte del hombre: las relaciones mercantiles. Estas relaciones mercantiles hacen aparecer las relaciones entre los hombres independientemente del resultado de la división del trabajo en cuanto a la supervivencia de los hombres. Aparecen como reglas del juego, siendo en realidad reglas de una lucha interhumana de vida o muerte un *catch-as-catch-can*, o como la naturaleza misma que distribuye vida o muerte según sus propias leyes, sin que el hombre pueda protestar. En realidad son una obra del hombre, que se tiene que hacer responsable de sus resultados.

Por tanto, la teoría del fetichismo no se refiere a todos los problemas de la visibilidad de lo invisible. Si bien todas las instituciones humanas son invisibles, sí son visibles sus resultados. Una universidad no es visible, pero sí lo son sus resultados. Tampoco una empresa en cuanto conjunto de producción es visible, pero sí lo son sus resultados.

En el caso de las relaciones mercantiles, en cambio, se da una invisibilidad específica: se trata de la invisibilidad de sus resultados. La teoría del fetichismo trata de la visibilidad de esta invisibilidad. Las relaciones mercantiles parecen ser otra cosa de lo que son. Esta apariencia la percibe el productor de las mercancías. La ideología la interpreta. El hecho de que son reglas de una lucha de vida o muerte, y por tanto de un conflicto entre hombres, es negado. En vez de eso la ideología las hace ver como unas reglas del juego, en el cual los muertos se comparan con los accidentes naturales.

El análisis del fetichismo se dedica a las formas de ver y vivir las relaciones mercantiles, y no al análisis de la producción mercantil en cuanto su funcionamiento como coordinación de la división del trabajo. Este último análisis es un punto de partida del análisis del fetichismo, pero no su objeto.

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación de la división del trabajo. Sin embargo, son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos «físico-metafísicos». Por un lado estas mercancías son objetos; por otro, tienen a la vez la dimensión de ser ellas mismas sujetos del proceso económico. Pero en cuanto sujetos, aparecen en competencia con la propia vida humana. Toman la decisión sobre vida o muerte en sus manos, y dejan al hombre sometido a sus caprichos.

La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre, arrogándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquél. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad y al final su propia vida.

A partir del análisis de la mercancía-sujeto como un objeto físico-metafísico, Marx llega a la formulación de su crítica a la religión. No se trata ya de la crítica feuerbachiana de su juventud, que parte de los contenidos religiosos para descubrir en ellos los elementos de la vida real humana en forma transformada. Parte ahora de la vida real para explicar la aparición de las imágenes de un mundo religioso. El eslabón entre vida real y mundo religioso es la propia mercancía, vista como sujeto. Marx interpreta por tanto esta aparente subjetividad de los objetos como el verdadero contenido de las imágenes religiosas. Detrás de las mercancías, cuyo mundo decide sobre la vida o la muerte del hombre, descubre por tanto las imágenes religiosas como proyecciones de esta subjetividad de las mercancías. Marx describe este su método de la manera siguiente:

En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés,

partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico.<sup>2</sup>

La religiosidad, que Marx descubre a partir de tal pregunta, es aquella de la sacralización del poder de unos hombres sobre otros; y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Es aquella religión que canoniza el derecho de unos a decidir sobre la vida o la muerte de los otros, y que proyecta tal poder hacia la propia imagen de Dios. Marx descubre a la vez otro aspecto de la religión, que es protesta en contra de tal situación. Pero su futuro será desaparecer y ser superada por una praxis que supera las mismas relaciones mercantiles y que devuelve al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos.

## **EL MUNDO CAPRICHO SO DE LAS MERCANCÍAS. EL FETICHISMO DE LAS MERCANCÍAS**

*La mercancía como sujeto: las relaciones sociales entre ellas. El capricho mercantil y la división social del trabajo. La proyección religiosa de la subjetividad de las mercancías. La sociedad sin fetichismo mercantil. El Robinson individual y el Robinson social. El fetiche es resultado de una acción humana que no se hace responsable de las consecuencias de sus actos. El origen de las relaciones mercantiles.*

La base de todo el análisis del fetichismo es el análisis del fetichismo mercantil. En tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil, se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por Marx. Pueden ser consideradas a la vez como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual. Marx las analiza en uno y otro sentido, exponiendo en el análisis más bien la secuencia histórica. De hecho, una etapa posterior en el desarrollo mercantil presupone que hayan ya ocurrido las etapas anteriores. El capital no puede aparecer sin un desarrollo previo del dinero, y el dinero solamente con desarrollo

previo del intercambio. Pero una vez aparecido el capital sigue habiendo dinero y sigue habiendo intercambio sin dinero. Es como en las matemáticas, donde el cálculo infinitesimal no puede surgir sin haber surgido la matemática básica y una vez surgido tampoco desplaza simplemente a las matemáticas anteriores.

El fetichismo de la mercancía revela un mundo caprichoso. Aparece toda la imagen del juego entre mercancías. Ellas luchan entre sí, hacen alianzas, bailan, se pelean, una gana, otra pierde. Todas las relaciones que se pueden formar entre hombres, se dan también entre mercancías. Sin embargo, estos caprichos no los tienen las mercancías en tanto valores de uso. El trigo sirve para ser comido, el zapato o el vestido para vestirse. El vestido también puede ser ropa de trabajo y servir, como tal, de medio de producción para producir trigo. Pero no aparece ninguna relación especial entre trigo y zapato, zapato y vestido. La problemática mercantil surge solamente cuando, en el contexto de una división del trabajo sobre la base de la propiedad privada, el zapato llega a ser medio par conseguir trigo mediante el intercambio. En este momento surge una nueva relación entre los dos valores de uso, que cuantitativamente es expresada como valor de cambio. Marx cita en este contexto a Aristóteles:

Pues de dos modos puede ser el uso de un bien. Uno es inherente al objeto como tal, el otro no; como por ejemplo, una sandalia, que sirve para calzarse y para cambiarla por otro objeto. Ambos son valores de uso de la sandalia, pues al cambiar la sandalia por algo de que carecemos, v.gr., por alimentos, usamos la sandalia como tal sandalia. Pero no es su función natural de uso, pues la sandalia no existe para ser intercambiada.<sup>3</sup>

A partir del intercambio, los valores de uso son comparados entre sí. En esta comparación surge el carácter casual y caprichoso de la mercancía:

La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físico-metafísico. No sólo está puesta con sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.<sup>4</sup>

Las mercancías ahora establecen relaciones sociales entre sí. Por ejemplo, el salitre artificial lucha con el salitre natural y lo derrota; el petróleo lucha con el carbón; la madera con el plástico. El café baila en los mercados mundiales; el hierro y el acero establecen un matrimonio. Después de una larga guerra entre cobre y plástico, los dos establecen la paz, que probablemente no es más que un armisticio. El ferrocarril pelea con los camiones; el pan de fábrica con el pan de panadería. Otras mercancías establecen alianzas entre sí y las empresas efectúan matrimonios.

Esta transformación de objetos en sujetos es resultado de la forma mercantil de producción, que por su lado es consecuencia del carácter privado del trabajo: «si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías, es pura y simplemente porque son productos de trabajos privados independientes unos de los otros».<sup>5</sup>

Este carácter privado del trabajo no permite que haya acuerdo previo entre los productores sobre la composición del producto total ni sobre la participación de cada uno en él. Por otro lado, este carácter privado del trabajo ha permitido el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de los límites de la sociedad anterior:

Vemos aquí cómo el intercambio de mercancías rompe los diques individuales y locales del intercambio de productos y hace que se desarrolle el proceso de asimilación del trabajo humano. De otra parte, nos encontramos con todo un tropel de concatenaciones naturales de carácter social, que se desarrollan sustraídas por entero al control de las personas interesadas.<sup>6</sup>

Sin embargo, el propio avance de las relaciones mercantiles y, con ellas, el de las fuerzas productivas, hace intensificarse la relación social entre las mercancías. El productor de las mercancías llega a ser dominado por las relaciones sociales que las mercancías establecen entre sí. Cuando «luchan» las mercancías, también empiezan a luchar entre sí sus dueños y productores. Cuando «bailan», también empiezan a bailar ellos; cuando las mercancías establecen «matrimonios», también lo hacen sus productores. Las simpatías entre los hombres se derivan ahora de las «simpatías» entre las mercancías; sus odios de los «odios» de aquellas. Se produce un mundo encantado e invertido.

No se trata de una simple analogía. Si bien el carácter mercantil de la producción es un producto humano, se trata de un producto que escapa a cualquier control del hombre sobre él. Las mercancías se empiezan a

mover, sin que nadie lo haya querido o intencionado, a pesar de que cualquier movimiento de ellas se deriva de algún movimiento del hombre. Pero se trata de efectos perfectamente no intencionales de los hombres. Si una mercancía «lucha» con otra, no lo hace porque su dueño lo quiere. Habiendo producido esta la mercancía, la lucha empieza. Tampoco el café empieza a «bailar» en los mercados mundiales porque los cafetaleros lo quieren.

Hay una serie de condiciones que llevan a tal situación; pero nadie ha tenido la intención de producirla. En el caso de que alguien hubiera tenido esta intención, no es ella la que llevó tal fin a realizarse. Y si se quiere explicar por qué, se vuelve a la expresión fetichista: fue la helada en Brasil la que hizo «bailar» el café. Y la helada no tiene dueño.

Aunque ninguna mercancía se pueda mover sin que el hombre la mueva, y ninguna pueda ser producida sin que el hombre la produzca intencionalmente, el conjunto de las mercancías «establece relaciones» entre sí, que escapan de la intención de todos y cada uno. Se «mueven» como en un caso telequinesis en la cual el medio no tiene conciencia de ser el medio responsable, y en caso de saberlo, no puede influir en el hecho: «Recuérdese cómo China y las mesas rompieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía tranquilo... *pour encourager les autres*».<sup>7</sup>

Si bien hay injerencias posibles en este «mundo propio» de las relaciones sociales entre las mercancías (por ejemplo, las políticas monopólicas) se deben al aprovechamiento de la situación y no a la dominación sobre ella. Hasta sobre el éxito de la política monopólica decide este conjunto de las mercancías que es su «asamblea general». Se comportan de modo «simpático» frente a aquél que se sabe ganar sus simpatías. Pero la decisión es de ellas. «El capitalista sabe que todas las mercancías, por despreciables que parezcan o por mal que huelan, son por su fe y por su verdad, judíos interiormente circuncidados...».<sup>8</sup>

La decisión de seguir siendo productor de mercancías es siempre a la vez la decisión de ser determinado por el conjunto de las mercancías. El fenómeno lo describe Marx de la siguiente manera:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetivos y como si, por tanto, la

relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físico-metafísicos o en objetos sociales.<sup>9</sup>

Este fetiche es algo que se ve, pero no con los ojos, sino por la vivencia. Por eso sigue Marx:

Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que no es una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de ese carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres.<sup>10</sup>

De eso deriva:

A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.<sup>11</sup>

El fetiche, por tanto, aparece en cuanto los productos son producidos por trabajos privados, independientes los unos de los otros. Se constituye la relación social entre los productos, y la relación material entre los productores. A la vez el fetiche esconde lo que es efectivamente la mercancía y su valor. Ambos son producto del trabajo humano abstracto en la forma de un trabajo concreto. Los movimientos aparentemente espontáneos de las mercancías resultan del hecho de que cada producto concreto tiene que «encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo».<sup>12</sup>

Debido al carácter privado del trabajo, las mercancías nunca pueden encajar adecuadamente, resultan movimientos incontrolables. Estos son necesarios para equiparar los productos entre sí sobre la base del tra-

bajo abstracto contenido en ellas. Pero el productor de la mercancía no tiene por qué saber que efectúa tal equiparación. Él compara las mercancías en cuanto valores en el cambio, sin necesidad de saber que los vaivenes del mercado resultan de una no correspondencia entre producto total y distribución necesaria del trabajo colectivo de la sociedad. Pero a través del movimiento del mercado se impone este trabajo colectivo:

Al equiparar unos con otros en el cambio, como valores, sus diversos productos, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades del trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen. Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales.<sup>13</sup>

Por tanto, los movimientos de las mercancías no obedecen a un capricho, sino que lo que parece un movimiento caprichoso resulta ser la adaptación necesaria a condiciones que el productor de mercancías no puede anticipar, por el propio hecho de que su trabajo es trabajo privado:

La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material.<sup>14</sup>

Por tanto, el fetichismo de las mercancías no desaparece porque se sepa que detrás de los movimientos de los valores de cambio está la necesidad de hacer encajar los productos en el sistema de la división total del trabajo. El hecho del fetichismo existe en cuanto que estos movimientos se realizan a través de relaciones mercantiles, independientemente de que se conozca o no la razón de los movimientos del mercado. Para convivir el hombre con la producción mercantil, tiene que saber adaptarse a ella, sin pretender adaptarla a sí mismo. Pero como no todos pueden, es importante saber lo que la producción mercantil es para aquellos que no logran convivir, aunque se adapten a ella. Para ellos es un problema de vida o muerte hacer frente a la propia producción mercantil. Pero para todos «las relaciones sociales que se

establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas». <sup>15</sup>

Las imágenes religiosas que Marx vincula con este fetichismo de la mercancía se derivan de esta fijación mental y vivencial de la relación social entre las mercancías. Según este análisis, la subjetividad de las mercancías que interactúan lleva a crear por proyección a otro mundo que interviene en este, un politeísmo del mundo mercantil:

Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relaciones entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. <sup>16</sup>

Eso sería el mundo de los dioses que representan cada una de las mercancías y que repiten en la fantasía religiosa las relaciones sociales que en el mundo mercantil efectúan las propias mercancías. Sin embargo, este mundo politeísta pasa a ser un mundo monoteísta, en el grado en el cual se toma conciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un principio unificador, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece mediatizado por el capital. En cuanto a esta forma más desarrollada de la producción mercantil, Marx hace referencia más bien al cristianismo:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancía*, es decir, como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades *del mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. <sup>17</sup>

Así se vincula el capricho mercantil con la forma del politeísmo, y el surgimiento de un mundo mercantil ordenado por un principio unificador —el capital— con un monoteísmo. En los dos casos se trata de una

proyección hacia un más allá, a partir de la cual se interpreta la efectiva arbitrariedad de los movimientos del mercado, el cual se convierte en un ámbito sacrosanto. Mientras estas arbitrariedades atestiguan en verdad la falla del mercado de asegurar la vida humana, esta falla es transformada en voluntad de un Dios arbitrario, que exige respeto a este mundo mercantil sacrosanto. Las imágenes religiosas tienen, por tanto, como esencia la negación del hombre y de su posibilidad de vivir. Son portadoras de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es anti-hombre.

Este análisis del fetichismo de Marx implica a la vez un análisis del proyecto de una sociedad que haya superado tal situación. Eso se deriva ya de las razones que Marx da para la existencia del fenómeno. Por un lado, lo explica positivamente como resultado del carácter privado del trabajo humano. Por otro, lo analiza negativamente como resultado de la ausencia de «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos».<sup>18</sup> Las dos explicaciones coinciden. La primera dice lo que es; la segunda, lo que no es y lo que tendría que ser.

Marx pregunta, pues, hasta qué grado el fenómeno del fetichismo es común a toda la historia, y por tanto, hasta qué grado puede ser superable. Su respuesta es la siguiente:

Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimbán los productos del trabajo basados en la producción de mercancías, se esfuman tan pronto como nos desplazamos a otras formas de producción.<sup>19</sup>

A continuación menciona cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de la mercancía: 1) el modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa; 2) la forma de producción de la edad media; 3) la producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina; 4) el modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo burgués de Robinson. Marx habla del trabajo de un Robinson social.

El primer tipo corresponde a una determinada autointerpretación de la sociedad burguesa; el segundo y tercero son la descripción de estructuras históricas realizadas en el pasado; y el cuarto, la transformación de una ideología de la sociedad burguesa en proyecto de una sociedad socialista futura. Por esta transformación Marx llega en *El capital*, a la primera descripción del proyecto socialista.

La ausencia del fetichismo mercantil en las sociedades precapitalistas la explica Marx por su carácter poco desarrollado:

Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en la inmadurez del hombre individual, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de su vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos.<sup>20</sup>

En otro lugar Marx desarrolla todavía más este pensamiento:

En los tipos anteriores de sociedad, esta mistificación económica sólo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital que produce interés. Se halla excluida, por la naturaleza misma de las cosas, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la edad media, la producción social tiene una base extensa en la esclavitud o en la servidumbre: aquí el dominio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción.<sup>21</sup>

Marx limita así su concepto de fetichismo al fetichismo de las relaciones mercantiles, llamándolo «mistificación económica». Se trata de una mistificación específica vinculada con la propia forma mercancía. Está más bien ausente de la sociedad precapitalista. Pero allí existe otro misticismo que se origina en las condiciones naturales de producción que dominan al productor. Es un misticismo natural que se debe a la falta de dominación sobre la naturaleza. Pero este misticismo natural no oscurece la propia relación social. Esta está claramente vinculada con la división social del trabajo, en función de la cual se decide sobre la vida o la muerte del individuo, y sobre la desigualdad y el señorío. Pero si estas sociedades no conocen el fetichismo mercantil, es porque todavía no han desarrollado en su plenitud el dominio de las condiciones de

producción sobre el productor. Son previas al fetichismo y no sirven por tanto para describir las condiciones con el fin de superarlo.

La discusión de la posible superación del fetichismo la inicia Marx con el análisis del modelo del Robinson de la teoría económica clásica:

Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla... A pesar de toda diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano... Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinson y los objetos que forman su riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores esenciales del valor.<sup>22</sup>

No habiendo relaciones mercantiles, tampoco puede haber fetichismo mercantil. Robinson no intercambia con nadie, y por tanto el modelo de Robinson describirá necesariamente una producción sin fetichismo. Robinson está solo por definición, y desde luego no tiene relaciones sociales.

Sin embargo, Marx llega al resultado de que este modelo sirve para explicar «los factores esenciales del *valor*». Puede demostrar que diversos trabajos son manifestaciones de trabajo humano abstracto y que el tratamiento de los diversos trabajos concretos, como manifestación del trabajo humano abstracto, excluye la posibilidad de relaciones mercantiles. Por tanto, sirve para conocer los factores esenciales del valor, pero no los movimientos del valor de cambio o de los precios. Puede explicar lo que subyace a los precios.

Pero a la vez este modelo del Robinson es un modelo ideológico. Si se interpreta a la sociedad burguesa según este modelo, se la abstrae precisamente de su especificidad que está en un determinado desarrollo de las relaciones mercantiles. Es así como los precios del mercado se presentan como manifestaciones directas del equilibrio, y por tanto, la existencia de las relaciones mercantiles como algo irrelevante y neutral. De esta manera, se representa la sociedad burguesa como aquél tipo de sociedad lograda únicamente por el socialismo. Se trata de una problemática que sigue vigente hasta hoy, y que está desarrollada en las teorías de la competencia perfecta. Según Marx, tales teorías describen algo que la propia sociedad burguesa esencialmente no es capaz de

realizar. Por tanto el problema de esta sociedad consiste en pretender algo que, como sociedad capitalista, no puede ser. De esta manera, ella evita analizar su realidad efectiva. Tales teorías dicen, pues, lo que la sociedad burguesa no es. Sin embargo, lo que no es, es un elemento importante para saber lo que es. Y eso, lo que la sociedad burguesa no es, y lo que hay que conocer para poder entender, es una sociedad socialista, o sociedad en la cual los trabajos concretos son directamente manifestaciones del trabajo social. Por eso Marx puede transformar el modelo de Robinson en descripción del proyecto socialista:

Finalmente, imaginémosnos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan 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 productos personales y exclusivos suyos, y por tanto, objetos directamente destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social... Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución.<sup>23</sup>

Esta asociación de hombres libres —y solamente en asociación los hombres pueden ser libres— es la superación del fetichismo de la mercancía. Es a la vez la superación del misticismo de la naturaleza y del dominio de la naturaleza sobre el hombre. Por lo tanto, no es un regreso a la sociedad precapitalista en ninguna de sus formas, porque Marx analizó tales sociedades más bien en términos todavía no capitalistas. La superación de su misticismo natural lleva a generar el misticismo económico del fetichismo mercantil; y los dos misticismos pueden ser solamente superados por la asociación de hombres libres. Esta superación aparece ideológicamente ya en la teoría económica burguesa, porque la sociedad burguesa pretende ser ya lo que la sociedad socialista será. Eso tiene determinado resultado en cuanto a la concepción de la historia.

Este concepto de la asociación de hombres libres y del trabajo concreto como manifestación del trabajo social, llega a tener dos sentidos estrechamente interrelacionados y en última instancia idénticos. Llega a ser el punto de referencia del análisis de todas las sociedades huma-

nas, porque describe siempre lo que no son y permite de esta manera analizar lo que son y lo que serán. En este sentido de la inteligibilidad de la historia. Por otro lado, describe una sociedad futura específica —la sociedad socialista— que realiza positivamente lo que está negativamente presente en todas las sociedades anteriores. El movimiento de esta sociedad socialista Marx no puede entenderlo ya como un movimiento sobre la base de lo que no es y, por tanto, en términos de punto de llegada y progresivo, sino solamente como un movimiento de valores de uso, que sirven para satisfacer necesidades y que cambian sobre la base de nuevos conocimientos tecnológicos. Pero no es la negación social la que lo empuja. A la historia de tal sociedad la llama Marx «historia verdadera». En cuanto a la religión, saca la siguiente conclusión:

El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respeto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional.<sup>24</sup>

La conclusión se deriva de lo anterior. Las imágenes religiosas las había explicado Marx como proyecciones hacia el infinito del carácter subjetivo de las mercancías. Esta proyección se construye detrás de los movimientos arbitrarios de las mercancías, que las hacen aparecer como sujetos, verdaderos sujetos que las sostienen. Estos son los sujetos religiosos, de cuya existencia se deriva el carácter sacrosanto de las mismas mercancías y de su mundo. Las imágenes religiosas son espejismos que aparecen en cuanto se mira el mundo mercantil ingenuamente. El más allá en el cual aparentemente existen, es en verdad el más acá del hombre, quien proyecta su esencia en ellas. Recuperar su libertad perdida hacia las prerrogativas del mundo mercantil, significa reivindicar este más allá como su propia interioridad. La asociación de los hombres libres es la base real para esta reivindicación.

Religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyo resultado —siendo este mecanismo obra suya— no se

hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima, que es el Dios de la propiedad privada, de los ejércitos y de «la historia». Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus manos.

Es evidente la transformación del mito de la caverna de Platón. Las imágenes religiosas son vistas como espejismos de las relaciones sociales entre las mercancías y, por tanto, entre los objetos cuya existencia se deriva del hecho de que el hombre ha renunciado a su capacidad de dominar su propio producto. Pero a diferencia de Platón, el hombre no ve la idea de todas las cosas, sino que ve más allá de las cosas, su propia interioridad flotando en el exterior. Y como su interioridad es infinita, también lo son las imágenes que este espejismo crea.

De todo eso se deriva entonces la pregunta central de Marx que se refiere a las razones de la existencia de las propias relaciones mercantiles. Marx las había explicado ya «porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros».<sup>25</sup> Reprocha ahora la economía política burguesa el haber evitado esta pregunta y haber fallado en la explicación del fenómeno:

La economía política ha analizado indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo qué se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la magnitud de valor del producto de trabajo.<sup>26</sup>

Si se hubieran preguntado, habrían descubierto que se trataba de «fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no este sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo».<sup>27</sup>

Se trata aquí de un punto clave de la argumentación de Marx, que a la postre deduce sobre el carácter del proyecto de la asociación de hombres libres. Con razón reprocha a la economía burguesa no haber tratado el problema. Pero con posterioridad a Marx se produce un vuelco fundamental en la economía política burguesa que en buena parte es

resultado de esta crítica de Marx. Esta se dedica ahora, casi con exclusividad, a la teorías de la asignación óptima de los recursos, llegando a resultados que ponen en duda esta posición de Marx y que son confirmados por la historia de las sociedades socialistas actuales. Se pueden resumir, en el lenguaje de Marx, en los términos siguientes: si bien las relaciones mercantiles se deben al hecho de que el trabajo es trabajo privado, este mismo carácter privado del trabajo no se debe a la propiedad privada. Es resultado del hecho de que el conocimiento humano, en cuanto a los factores relevantes para la decisión económica, es limitado por esencia. La socialización de la propiedad privada, por tanto, no cambia en lo fundamental el carácter privado del trabajo. Y, efectivamente, todas las sociedades socialistas siguieron coordinando su división del trabajo sobre la base de relaciones mercantiles. Esto atestigua que el trabajo sigue siendo también en las sociedades socialistas «trabajo privado» en el sentido de Marx.

Si bien eso no cambia las tesis centrales del análisis del fetichismo, sí cambia profundamente la significación del proyecto del futuro. Se trata de una problemática que discutiremos al final del presente ensayo.

## **EL DINERO, LA BESTIA Y SAN JUAN: LA SEÑAL EN LA FRENTE. EL FETICHISMO DEL DINERO**

*El valor de uso es un espejo del valor. Las leyes mercantiles se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. La señal en la frente. Las mercancías dictan las leyes del comportamiento social. El instinto infinito del atesorador y sus posibilidades finitas. Sacrificando lo perecedero a lo eterno: el ascetismo del evangelio de la abstención. La interiorización de los valores por un objeto de adoración: «In God we trust».*

Para destacar su concepto de fetiche del dinero, Marx cita a Cristóbal Colón: «¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso».<sup>28</sup>

El dinero es una mercancía. Pero no es una mercancía como las otras. Es una mercancía destacada. Es aquella mercancía que sirve como común denominador a todas las otras, y en la cual todas las otras

tienen que transformarse para recibir la confirmación de su valor. El dinero intermedia entre el precio de cada una de las mercancías y el trabajo social o sistema elemental de la división del trabajo; y la transformación de la mercancía en dinero confirma en qué grado el precio de tal mercancía estaba de acuerdo con lo que exigía objetivamente la división del trabajo. En este sentido, el dinero sirve para expresar el valor de las mercancías. El dinero cumple esta función, aunque deje de ser mercancía y sea transformado en puro símbolo. Sin embargo, en cuanto mercancía-dinero es la única mercancía que no necesita ser transformada en dinero, porque ella misma es dinero.

El mundo caprichoso del fetichismo de la mercancía también puede existir sin el dinero. De todas maneras forman un mundo cerrado en el cual la mercancía se compara con otra mercancía, y el poseedor de ellas recibe un dictamen:

Si ...[las mercancías] pudiesen hablar, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uno no es atributo material nuestro. Lo inherente a nosotras, como tales cosas, es nuestro valor. Nuestras propias relaciones de mercancías lo demuestran. Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio.<sup>29</sup>

Las mercancías se reflejan mutuamente, y cada mercancía es el espejo del valor de la otra:

Al hombre le ocurre en cierto sentido lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente como Fichte: «y soy yo», sólo se refleja de primera intención en su semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual. Y al hacerlo, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género humano.<sup>30</sup>

Así la corporeidad de la mercancía sirve como espejo para que las mercancías expresen mutuamente su valor bajo la apariencia — fetichista — de la arbitrariedad de los valores de cambio. Estos valores de hecho y *a posteriori* son regidos por el propio trabajo colectivo y por la necesidad de la reproducción de la vida de los productores.<sup>31</sup>

Para cada uno de los propietarios de las mercancías, ahora se expresa el valor de su propia mercancía en los valores relativos de todas las

mercancías que compra con ella. Su posibilidad de vivir se deriva por tanto de esta relación. Pero como eso vale para todos, no tienen ningún equivalente en común; no hay una mercancía que sirva como equivalente general y en la cual todas las mercancías expresen su valor. Sin tal equivalente general se puede vender solamente en el grado en el cual también se compra, y el vendedor de la mercancía A puede solamente vender si en el mismo acto compra aquel producto que su posible comprador le ofrece. La compra se reduce al trueque. Esta estrechez y limitación del intercambio, y por tanto del posible desarrollo de la división del trabajo, solamente puede ser superada determinando una mercancía específica como dinero. Eso tiene como resultado que surja una mercancía depositaria del valor. Ella permite la separación de los actos de compra y venta. Vendido el producto, el valor está depositado en el dinero, y en la compra vuelve a aparecer como el valor de la mercancía necesitada. El dinero es por tanto la mercancía; y aquél que lo recibe, no necesita tampoco de aquél a quien se lo traspassa. Es depositario del valor: permite depositar valor en una forma en la cual no es útil para nadie.

Para cumplir tal función, el dinero tiene que ser la medida del valor de todos los productos que se convierten en él. Pero todas las mercancías tienen que convertirse en dinero, y por tanto reciben en el acto de la compra la confirmación de su valor. La necesidad de un medio de intercambio de este tipo es un producto del aumento mismo del intercambio de mercancías. Pero la creación del dinero es un acto social, que declara a determinada mercancía como dinero. Sin embargo, este acto social de establecer el dinero es a la vez una renuncia, y por tanto una pérdida de libertad.

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propias de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. Estos sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a otra mercancía cualquiera, que desempeña las funciones de equivalente general. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la acción social puede convertir en equivalente general a una mercancía determinada. La acción social de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía determinada, en la que aquellas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigen-

te para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada* la *función* social específica de equivalente general. Así es como esta se convierte en dinero.<sup>32</sup>

Marx describe el surgimiento del dinero como un resultado de «leyes de la naturaleza propias de las mercancías que se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores». Se trata de un intercambio mercantil que, para perfeccionarse, necesita crear un equivalente general. No es la voluntad de los poseedores de las mercancías, las que les describe su camino.

Es más bien la lógica implícita del intercambio la que insinúa la creación del equivalente general, y que está percibida y cumplida por sus poseedores. En cuanto al desarrollo de sus relaciones entre sí, los poseedores de las mercancías son poseídos por las mercancías. Es el impulso del intercambio mercantil el que decide sobre las relaciones entre los hombres. Y eso es a la vez la renuncia a una acción consciente para ordenar la producción de los productos en función del trabajo colectivo por mutuo acuerdo. Lo que parece aquí un acto social, es la confirmación *a posteriori* de una renuncia a la acción. Y el dinero es símbolo máximo de esta renuncia del hombre a responsabilizarse del resultado de sus acciones.

Este análisis del dinero lleva a Marx de nuevo al plano de la crítica de la religión. Ahora aparece el dinero como un ser dotado de subjetividad. Pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, entre las cuales no hay jerarquía, el dinero aparece como superior, es el rey en el mundo de las mercancías. No es una mercancía cualquiera, sino destacada, aun cuando cualquier mercancía se puede transformar en dinero. Es la puerta de todas las mercancías, a través de la cual llegan a la confirmación de su valor. Pero siendo este señorío del dinero precisamente la renuncia del hombre a poner la producción a su servicio, Marx sigue en el texto citado con una referencia al Apocalipsis: «Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguna pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre».<sup>33</sup>

El dinero aparece ahora como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad. El texto en total hace dos referencias al cristianismo que es necesario analizar. Al final, la referencia a la bestia del Apocalipsis; y al comienzo, una referencia a la primera frase del evangelio de Juan, pero en forma invertida, según aparece en el *Fausto* de Goethe. Las dos referencias son sorprendentes.

La primera frase del evangelio de Juan dice: «En el principio era el Verbo»; el *Fausto* de Goethe la transformó en: «En el principio era la

acción». Marx acepta la inversión de la frase original hecha por Goethe, aduciendo que en tal forma describe exactamente lo que ocurre con el productor de mercancías. Este actúa antes de pensar, y por tanto el mundo mercantil piensa por él; y él ejecuta los dictámenes de las mercancías. La renuncia a la libertad es a la vez la renuncia a pensar sus actos y la renuncia a hacerse responsable de las consecuencias de sus actos, es a la vez la aceptación de una situación, en la cual los efectos no intencionados de la acción determinan el marco de la posibilidad de la acción intencional. Al estar la acción en el principio, la libertad se pierde, y se crea un mundo falso. De esta manera Marx reivindica frente a Goethe el sentido original de la frase de Juan: «En el principio era el Verbo», o sea, la acción consciente, de la cual se hace responsable el actor en todas sus consecuencias.

La otra referencia al cristianismo que aparece en el texto vincula el mundo mercantil, y específicamente el dinero, con la tradición apocalíptica de la bestia y por tanto, del anti-Cristo. Percibe el mundo religioso que aparece como un espejismo detrás del mundo mercantil, como el mundo de la bestia, del anti-Cristo, o sea, del anti-hombre. La referencia no es casual, sino que vuelve a aparecer en otros puntos claves de su análisis, especialmente en el análisis del valor y del capital, donde se refiere también a la señal en la frente. Dice sobre el valor: «Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo *que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales». <sup>34</sup> Y sobre el capital: «El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital». <sup>35</sup>

La referencia a la señal en la frente aparece por tanto en todas las etapas claves del análisis de la mercancía: valor, dinero y capital. En el análisis del dinero, Marx vincula tal ilusión expresamente con la bestia apocalíptica, con el anti-Cristo.

Obviamente, reivindica al hombre en contra de la fetichización religiosa de sus propias obras. Pero la lógica del argumento le lleva a denunciar este anti-hombre de la fetichización a la vez como anti-Cristo; y a presentar su reivindicación del hombre a la vez como reivindicación del Cristo-Hijo del hombre. Afirma la propia tradición cristiana de la denuncia del anti-Cristo como tradición suya. Hasta hace suya la interpretación de la ley judía como transformación del pueblo elegido en propiedad de Jehová y del cristianismo como liberación de

esta ley. Pero añade una nueva caída del cristianismo en otra ley que lo hace propiedad del mundo mercantil, del dinero y del capital.

Marx se inscribe así en determinada tradición cristiana. Y las muchas citas de Lutero, que Marx hace en *El capital*, demuestran que sabe esto. Obviamente, sabe también que el cristianismo se entiende como negación del anti-Cristo, y jamás como su afirmación. Marx, sin embargo, entiende su propia crítica del fetichismo también como negación del anti-Cristo, y no del Cristo. Su análisis de la mercancía lo lleva, a pesar de todo, a afirmar que la negación del anti-Cristo no es el Cristo —como lo percibe la conciencia religiosa—, sino el hombre dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Su conclusión por tanto es que la negación del anti-Cristo como afirmación del hombre tiene que ser a la vez la negación de propio ser religioso y de cualquier trascendencia.

Pero la crítica al fetichismo del dinero no es solamente esta denuncia del dinero como una fuerza antihumana. A través de esta crítica, la teoría del valor de Marx es transformada en una teoría de los valores. Al lado del valor-trabajo aparecen valores éticos que acompañan la producción mercantil. Esta aparece porque permite una división del trabajo cada vez más compleja que supera el grado de complejidad posible de una división del trabajo sin mercancías, basada en el acuerdo común sobre producción y distribución de los productos. Sin embargo, implica a la vez una pérdida de libertad humana en el sentido de una renuncia a hacerse responsable de las consecuencias de la acción humana. Para poder tener lugar tal producción mercantil, la propia lógica mercantil tiene que dictar ahora los valores sociales que dirigen el comportamiento de los hombres. El hombre no le puede prescribir al mundo de las mercancías las leyes de su comportamiento, sino que tiene que deducir de las leyes de comportamiento de las mercancías sus propias leyes:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten con ganas, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de este y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos.

Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta relación jurídica, que tiene por forma de expresión el contrato es, hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*.<sup>36</sup>

Las mercancías no solamente piensan en vez del hombre, también le dictan las leyes de su comportamiento: las mercancías piensan el dinero y el hombre confirma tal pensamiento creando el dinero; piensan en el capital y el hombre confirma eso creando relaciones de producción capitalistas. Pero siempre a través de la realización de lo que la propia dinámica del mundo mercantil insinúa, el hombre recibe un dictamen sobre las leyes de su comportamiento. Para que el mundo mercantil pueda existir, el hombre tiene que aceptar una norma básica: la propiedad privada y el respeto mutuo de los hombres como propietarios. Pero la propiedad privada es solamente base para otras normas fundamentales: el contrato como medio del traspaso de la propiedad de las mercancías. El traspaso de los productos no se dirige, pues, por la necesidad de la supervivencia de los productores, sino por el acuerdo de voluntades de los propietarios de las mercancías. Y sobre la vigencia de un contrato, no deduce si los dos propietarios pueden sobrevivir el cumplimiento del contrato, sino exclusivamente la vigencia jurídica de él. La propia vida humana se somete a la vida de las mercancías. El texto citado es especialmente interesante porque contiene una formulación clave del materialismo histórico: prescinde del concepto de la superestructura. Interrelaciona producción mercantil, sistema de propiedad, sistema jurídico y valores del comportamiento humano a partir de la necesidad de la producción mercantil. Esta es la condición del desarrollo de la propia división del trabajo, y siéndolo, se convierte en el determinante de los otros elementos. Por ser condición del desarrollo de la división del trabajo, se impone; pero imponiéndose, los hombres tienen que someterse a las condiciones de la producción mercantil. Y reciben estos dictámenes desde el exterior por la interpretación de las condiciones de desarrollo de las condiciones mercantiles. Las relaciones jurídicas —y por tanto el Estado— y los valores de comportamiento humano, no serán definidos de hombre a hombre, sino por las necesidades de la existencia y de la dinámica de las relaciones mercantiles. Ellas lo indican; y el

hombre, en cuanto productor mercantil, sólo puede cumplir. Los hombres se convierten en «representantes de sus mercancías».

La relación entre fuerzas productivas, división del trabajo, relaciones jurídicas y normas de comportamiento es, por tanto, más bien de implicancia. La dinámica de las fuerzas productivas implica la necesidad de relaciones mercantiles como condición de la mayor complejidad de la división del trabajo, y de las relaciones mercantiles y su Estado de desarrollo se derivan las relaciones jurídicas y normas de comportamiento, siendo las relaciones mercantiles el punto crucial de las determinaciones del sistema de propiedad, jurídico-estatal y del sistema de normas. Y se podrían añadir todavía los espejismos religiosos. A la vez, son también la referencia para la formulación de una vida humana, en la cual la voluntad de los productores no está en las mercancías, sino en la relación humana entre ellos.

Marx usa para esta relación de implicancia la palabra «reflejo». La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente, no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría insinuarlo la palabra «superestructura». Se trata más bien de una implicancia, que es decisiva para la existencia de la propia producción mercantil. No se trata de una diferencia de importancia, sino de la constatación de que la propia producción mercantil predetermina el marco de los posibles contenidos de las voluntades. Son los hombres quienes mantienen las relaciones mercantiles funcionando; pero al hacerlo, reciben de las relaciones sociales entre las mercancías las normas que regirán sus propias relaciones.

Pero las relaciones mercantiles no dan solamente los reglamentos de las relaciones sociales entre los hombres. A más tardar con la aparición del dinero se interpreta, a partir de las relaciones mercantiles, el propio destino humano; y derivado de aquél, los valores que dinamizan el propio desarrollo mercantil. Precisamente el dinero permite la transformación de las perspectivas humanas. Eso ya lo expresa la carta de Cristóbal Colón, que cita Marx: «Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso». Si eso es cierto, obviamente el destino humano se convierte en «buscar oro». Y el sujeto correspondiente lo describe Marx: «Y como el ciervo por agua fresca, así su alma brama ahora por dinero, la única riqueza».<sup>37</sup>

En el análisis anterior se había mostrado ya el dinero como el señor del mundo de las mercancías, porque el dinero las confirma como tales. Es la puerta por donde tienen que pasar todas las mercancías. Sin em-

bargo, desde el punto de vista del poseedor de dinero, es la puerta a través de la cual se puede llegar a todas las mercancías, y además convertir todo en mercancía:

Como el dinero no lleva escrito en la frente lo que con él se compra, todo, sea o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender. La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella cristalizada en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosactae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias.<sup>38</sup>

El dinero permite romper la unidad entre compra y venta que el simple trueque mantiene. Para hacerlo, tiene que transformarse en depositario del valor como tal, que se puede convertir en cualquier otro valor de uno o servicio. El hecho de que el valor es siempre el valor del producto producido y nada más, pasa inadvertido. Lo que el dinero puede comprar parece infinito. Sin embargo, se trata de una infinitud que continuamente se frustra y que tiene un límite inmanente:

El instinto del atesorador es infinito por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras. Pero, al mismo tiempo, toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada. Esta contradicción entre la limitación cuantitativa del dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la *acumulación*. Le ocurre como a los conquistadores del mundo, que con cada nuevo país sólo conquistan una nueva frontera.<sup>39</sup>

El dinero como riqueza adquiere el carácter de «encarnaciones sustantivas, expresiones del carácter social de la riqueza».<sup>40</sup> Y sigue: «Esta su existencia social aparece, pues, como un más allá, como objeto, como cosa, como mercancía; junto a los elementos reales de la riqueza social y al margen de ellos».<sup>41</sup>

En esta trascendentalidad del más allá está el espejismo físico-metafísico referente al dinero. Habla del «punto de vista de la simple producción de mercancía, de constituir el tesoro eterno que ni la polilla roe ni el orín oxida».<sup>42</sup> «Como la producción burguesa tiene que

cristalizar la riqueza en forma de una cosa única, oro y plata son su encarnación correspondiente».<sup>43</sup>

El carácter de la infinitud limitada está dado con eso: «La apropiación de la riqueza en su forma general está condicionada por la renuncia a la riqueza en su forma material».<sup>44</sup>

De esta manera, «se sacrifica el contenido percedero a la forma eterna»: <sup>45</sup> «El atesorador desprecia los goces mundanos, temporales y pasajeros, para correr detrás del tesoro eterno, que es enteramente tanto del cielo como de la tierra».<sup>46</sup>

Esto resulta en una opción religiosa: «Además, el atesorador es, en tanto que su ascetismo se una con una esmerada laboriosidad, esencialmente de religión protestante, y más todavía puritana.»<sup>47</sup>

Por tanto, el atesoramiento no tiene límite inmanente alguno, y es sin medida un proceso infinito que encuentra un motivo de comenzar de nuevo en cada resultado logrado.<sup>48</sup>

El movimiento del valor de cambio como valor de cambio, como autómata, no puede ser sino aquél de trascender su límite cuantitativo. Pero en cuanto se franquea el límite cuantitativo del tesoro, se crea un nuevo límite, que tiene que ser franqueado ora vez. No hay un límite determinado del tesoro que aparece como barrera, sino más bien cualquier límite.<sup>49</sup>

Este dinero con su horizonte ilimitado es en realidad siempre limitado, porque es expresión del trabajo social en relación a las mercancías. No puede comprar más de lo que se produce y cada poseedor de dinero no puede jamás tener más que una parte de este total. Esto ocurre porque «el dinero es también una mercancía, un objeto material, que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular».<sup>50</sup>

La imagen de la infinitud vinculada con el dinero y su poder surge por el hecho de que no solamente todo el producto parece comprable, sino también a todos los productores y a la postre el mundo entero. Atesorar o acumular parece ser la condición de tener acceso a todo, y detrás del límite de todo lo posible aparece el espejismo de la infinitud trascendente. «Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso». Marx cita a Shakespeare:

*¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?  
Con él se torna blanco el negro y el feo hermoso,  
virtuoso el malo, joven el viejo, valeroso el cobarde, noble el ruin.*

... Y retira la almohada a quien yace enfermo,  
y aparta del altar al sacerdote;  
Sí, este esclavo rojo ata y desata  
vínculos consagrados; bendice al maldito;  
hace amable la lepra; honra al ladrón  
y le da rango, pleitesía e influencia  
en el consejo de los senadores; conquista pretendientes  
a la viuda anciana y encorvada.  
¡... Oh, maldito metal,  
vil ramera de los hombres!<sup>51</sup>

El dinero se puede transformar en este medio que da acceso a todo, dado el hecho de que separa los actos de la compra y venta de las mercancías, que lo convierte en el depositario del valor y, por tanto, en puerta de acceso a todos los valores:

De este modo, van surgiendo en todos los puntos del comercio tesoros de oro y plata en diversa proporción. Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio, y el valor de cambio como mercancía, se despierta la codicia del oro.<sup>52</sup>

La codicia transforma la imagen de la infinitud vinculada al dinero en la motivación de tenerlo, y por tanto en determinadas normas de comportamiento necesarias para alcanzarlo:

Para retener el oro como dinero, y por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o se invierta como medio de compra en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancía. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica.<sup>53</sup>

Asumir la dimensión infinita del dinero lleva a apreciar todo un catálogo de virtudes que son necesarias para la dinámica de las propias relaciones mercantiles. Se transforman en el motor de ellas. Y el espejismo religioso se transforma en la sacralización de estas virtudes. El hecho de que estas virtudes derivadas del fetiche dinero son, en efecto, desdoblamientos e inversiones de virtudes humanas, lo desarrolló Bertolt Brecht en su obra *Los siete pecados mortales*,

a partir de la relación entre las dos Anna. Los pecados de la primera Anna son las virtudes de la segunda, y viceversa.

Este atesorador como tipo es una persona que puede sustraer valores de la circulación solamente en la medida en que antes entregó valores. Pero en otra forma es más importante:

El atesorador profesional no llega a adquirir importancia hasta que no se convierte en usurero.<sup>54</sup>

El antiguo explotador, cuya explotación tenía un carácter más o menos patriarcal, porque era en gran parte un medio de poder político, es relevado por un advenedizo más implacable y sediento de dinero.<sup>55</sup>

La usura vive aparentemente en los poros de la producción, como los dioses viven, según Epicuro, en los intermundos.<sup>56</sup>

La usura, como el comercio, explota un régimen de producción dado, no lo crea, se comporta exteriormente ante él. La usura procura conservarlo directamente para poder explotarlo una y otra vez, es conservadora, acentúa cada vez más su miseria.<sup>57</sup>

Hasta que no se dan las demás condiciones propias del régimen de producción capitalista, no aparece la usura como uno de los elementos constitutivos del nuevo sistema de producción, mediante la ruina de los señores feudales y de la pequeña producción, de una parte, y la centralización de las condiciones de trabajo para convertirse en capital, de otra.<sup>58</sup>

Pero en cuanto se dan las condiciones necesarias, las virtudes del atesorador se convierten en motor de la misma transformación del sistema de producción. Sin embargo, eso es solamente posible por el carácter del sistema de producción capitalista por venir. La sociedad precapitalista desconfía todavía de estas virtudes del atesorador. Limita en muchas formas el ámbito de las relaciones mercantiles: «La sociedad antigua la denuncia como la *moneda corrosiva* de su orden económico y moral»,<sup>59</sup> dice Marx sobre el tratamiento de la moneda en la antigüedad; y podría decir algo parecido sobre la edad media. La sociedad capitalista, en cambio, es diferente: «saluda en el áureo grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida»:<sup>60</sup>

Este afán absoluto de enriquecimiento, esta carrera desenfrenada en pos del valor hermana al capitalista y al atesorador; pero, mientras que este no es más que el capitalista trastornado, el capitalista es el atesorador racional. El incremento insaciable de valor que el atesorador persigue, pugnando por salvar a su dinero de la circulación, lo consigue, con más inteligencia, el

capitalista lanzándolo una y otra vez, incesantemente, al torrente circulatorio.<sup>61</sup>

Y siempre se trata de «acercarse a la riqueza como tal incrementando la magnitud».<sup>62</sup>

Detrás de todos estos movimientos Marx percibe siempre de nuevo una contradicción, en la cual las relaciones mercantiles crean metas infinitamente lejanas, a las que el productor de mercancías se quiere acercar por pasos finitos. La «riqueza como tal» (a la cual el productor quiere acercarse por pasos de aumento cuantitativo de una riqueza necesariamente limitada), la totalidad de las cualidades del mundo y hasta del más allá son cosas que el afán de juntar dinero quiere poder comprar. Así las relaciones mercantiles y los espejos que se juntan a ellas, transforman al hombre en un Sísifo, en un conquistador que solamente conquista nuevas fronteras, que transforma las normas de comportamiento adecuadas a esta carrera en sus máximas virtudes. Corre así detrás de una meta, que es la exteriorización de su propia interioridad; y formula las metas de una manera que jamás las puede alcanzar. La infinitud que persigue no es otra cosa que una asociación de los hombres libres, pero la formula de una manera tal que cualquier paso hacia la meta formulada lo aleja más de esta inquietud. La unión de los hombres sería realmente el fin, pero el atesorador declara la ruptura permanente de esta unión como medio para alcanzarla.

El espejismo de la infinitud detrás del dinero, por tanto, no es más que una mala infinitud, como la denomina Hegel.

De eso se deriva ahora no sólo una teoría de los valores, sino a la vez una teoría de la interiorización de los valores. Detrás del dinero está la infinitud que promete alcanzar. De esta se pueden derivar los valores que hay que cumplir para perseguir la meta. Pero siendo la meta de un valor infinito, el espejismo religioso permite sacralizarla para convertirla en un objeto de piedad. La persecución del dinero se transforma en una obra de piedad, *ad maiorem Dei gloriam*. Y a través de la relación de piedad hacia aquella infinitud, hacia la cual apunta el dinero, se transforma al sujeto en un sujeto adecuado a esta carrera sin fin. De esta manera el fetiche del dinero es objeto de piedad; y a través de una relación de piedad se interiorizan los valores adecuados a una acción que efectúa la persecución del dinero. Creado tal fetiche y establecida esta relación de piedad, se puede escribir

ahora encima de cada billete de dólar: *In God we trust*; y dar al banco del Vaticano el nombre de *Banco del Espíritu Santo*.

## **EL ENCANTO DE LA CREACIÓN DE LA NADA: EL VALOR COMO SUJETO. EL FETICHISMO DEL CAPITAL**

Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales, de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de propiedad, cualesquiera que sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y como capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción.<sup>63</sup>

Sin embargo, el dinero es el punto de partida del capital. En cuanto las relaciones mercantiles y monetarias se amplían, incluyen no sólo los medios de producción, sino también la propia fuerza de trabajo. Esta se convierte en trabajo asalariado, y la propiedad de los medios de producción, en capital. Eso supone una expropiación de los pequeños productores, quienes de ahora en adelante pertenecen al capital antes de que el capital les compre su fuerza de trabajo. Y aunque el capital no compre su fuerza de trabajo, ellos le pertenecen, porque no pueden asegurar su vida sino vendiendo su fuerza de trabajo al capital.

En la transformación del dinero en capital se hace patente que las relaciones mercantiles, a través de ellas mismas, no deciden solamente sobre las proporciones en las cuales se producen los bienes materiales, sino también sobre la vida o la muerte del productor. Por eso el productor pertenece al capital ya antes de que este compre o no su fuerza de trabajo. La vida o la muerte del productor está en sus manos: «El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital».<sup>64</sup>

Esta propiedad del capital sobre el obrero, previa a la compra de su fuerza de trabajo, expresa el hecho de que se trata ahora, en el interior de las relaciones mercantiles capitalistas, de una relación de clase. El análisis del fetichismo de la mercancía y del dinero no topó con el problema de las clases, porque antes de surgir las relaciones capitalistas de producción en la sociedad precapitalista, las relaciones de clase se formaban fuera del ámbito de las relaciones mercantiles. Por eso, productor y propietario de mercancías se suponen idénticos. Estos productores-propietarios pertenecen a las relaciones mercantiles, pero se trata de una exteriorización de su interioridad que no se transforma en un poder de una clase social sobre otra. El poder de unos hombres sobre otros no se transforma sino marginalmente en poder de clase.

El fetichismo del capital tiene por tanto dos caras: la cara que adquiere desde el punto de vista del obrero, quien pertenece al capital y que es —en el caso de la compra de su fuerza de trabajo por parte del capital— el productor de las mercancías; y la cara que adquiere desde el punto de vista del propietario de la mercancía, que es a la vez propietario del capital.

## EL CAPITAL, VISTO DESDE ABAJO

*Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo. Los medios de producción resucitan de entre los muertos. El trabajo muerto vive al chupar su vida de la fuerza viva de trabajo. La guerra del capital contra el obrero.*

Los que ven y viven el capital desde abajo son los obreros. Pero no son solamente los obreros fabriles, sino todos aquellos cuya vida pertenece al capital, porque el capital es el propietario de sus medios de vida. Son los obreros fabriles, los campesinos sin tierra, los desempleados y los marginados:

Ya veíamos cómo esta contradicción absoluta destruía toda la quietud, la firmeza y la seguridad en la vida del obrero, amenazándole constantemente con despojarle de los medios de vida al arrebatarle los instrumentos de trabajo y convertirle en un ser inútil al convertir en inútil su función parcial, y cómo esta contradicción se manifiesta estrepitosamente en ese holocausto ininterrumpido de que se hace víctima a la clase obrera, en el

derroche desenfrenado de fuerzas de trabajo y en los estragos de la anarquía social.<sup>65</sup>

Y añade una nota citando a Shakespeare: «Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo».<sup>66</sup>

Sin embargo, esta situación de la pertenencia al capital se vive con más intensidad en el caso de la compra de la fuerza de trabajo por parte del capital en la gran industria. En este caso la confrontación no se vive con el capitalista, que la mayor parte del tiempo no está a la vista, sino con la maquinaria misma. Solamente en la maquinaria está presente el capital como su propietario. Siendo en verdad nada más que instrumento de trabajo, se transforma en algo diferente, «en un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres».<sup>67</sup> Al pertenecer el obrero al capital, vive esta pertenencia como una transformación de él en el órgano de esta maquinaria. Es ahora la maquinaria quien ejerce el derecho de decidir sobre la vida o la muerte del obrero. Su esperanza de vida, pues, se deposita en ella: «Pero, además, existe aquí una *unidad técnica*, puesto que todas estas máquinas uniformes de trabajo reciben simultánea y homogéneamente su impulso de un corazón que late en el interior de un primer motor común...».<sup>68</sup>

Se trata de un autómatas que es movido por «un primer motor que no recibe la fuerza de otra fuente motriz».<sup>69</sup> Pero en verdad se trata de una maquinaria muerta, y su primer motor «que no recibe la fuerza de otra fuerza motriz» tiene su principio de vida en la propia vida del obrero:

En su trabajo productivo racional, el hilar, el tejer, el forjar, el que con su simple contacto hace resucitar a los medios de producción de entre los muertos, les infunde vida como factores del proceso de trabajo y los conmina, hasta formar con ellos productos.<sup>70</sup>

Se trata de la inversión de aquella imagen según la cual Dios, como primer motor autoimpulsado, da vida al hombre por su simple contacto con un dedo. Aquí la maquinaria con su «primer motor» recibe la vida por el contacto con el hombre-obrero. Así empieza su proceso de vida, termina y vuelve a empezar en una resurrección de entre los muertos:

Conservan su forma independiente frente al producto lo mismo en vida, durante el proceso de trabajo, que después de muertos. Los cadáveres de

las máquinas, herramientas, edificios fabriles, etc., no se confunden jamás con los productos que contribuyen a crear.<sup>71</sup>

Aparecen hasta los cementerios de la máquina, porque ella tiene un verdadero ciclo de vida: «A los medios de trabajo les ocurre como a los hombres. Todo hombre muere 24 horas al cabo del día.»<sup>72</sup> Sin embargo, en cuanto capital, la máquina es inmortal. Transformándose en máquina el cadáver, el capital contenido en ella pasa a otra:

El trabajo productivo, al transformar los medios de producción en elementos creadores de un nuevo producto, opera con su valor una especie de transmigración de las almas. Este transmigra del cuerpo absorbido por el proceso de trabajo a una nueva envoltura corporal. Pero esta transmigración de las almas se opera en cierto modo a espaldas del trabajador real. El obrero *no puede incorporar nuevo trabajo*, ni por tanto crear valor, *sin conservar* los valores ya creados (...).<sup>73</sup>

La máquina es mortal. Para que el capital logre inmortalidad, necesita los cuerpos de nuevas máquinas para encarnarse en ellos. El trabajo hace posible esta inmortalización, pero a espaldas del trabajador real. Sin embargo, también este es mortal. El capital, por tanto, lo inmortaliza para poder vivir él:

El poseedor de fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe, como se perpetúa todo ser viviente, por la procreación. Por lo menos habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte... para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado.<sup>74</sup>

Para que pueda vivir el capital, tiene que vivir el obrero. El capital extrae su vida del obrero, y por tanto, tiene que mantener en vida al obrero para poder vivir de él. Pero siendo el capital el que con su vida asegura la vida de los obreros, se preocupa de ella solamente en el grado necesario para que el obrero se perpetúe. De este cálculo depende la cantidad de obreros que pueden perpetuarse y los

medios de vida asignados a ellos. La miseria de los sobrantes no entra en el cálculo del capital, a pesar de que este ha monopolizado sus medios de vida.

El capital, al vivir de esta manera, de la vida de los obreros, los amenaza con la muerte. El capital asegura la vida solamente a los obreros necesarios para su propio proceso de vida. Se transforma en cualquier momento para golpearlo. Así, «la transformación del proceso de producción es a la vez el martirio del productor».<sup>75</sup> Eso se expresa de dos maneras. Primero, en una tendencia a extraerle cada vez más su propio trabajo: «Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como *capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva».<sup>76</sup>

El tratamiento pasa de la tortura hasta la matanza: «Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a este de su contenido».<sup>77</sup>

Y en segundo lugar: «El instrumento de trabajo mata al obrero».<sup>78</sup>

Lo que como fetichismo de mercancía era el mundo caprichoso de las mercancías que entraron en relaciones sociales entre sí, se transforma en un sábado de brujas, una noche de Walpurgis. Las mercancías, al luchar entre sí, amenazan la vida de los que las producen. Al imponerse el salitre sintético sobre el salitre natural, el salitre sintético condena a cientos de miles de hombres a la miseria. Ahora regiones y países enteros son devastados por la lucha de las mercancías entre sí: «Esto determinó una gran afluencia humana al ramo de tejidos de algodón, hasta que el telar a vapor vino a matar a los 800 000 tejedores de algodón, a los que había dado la vida la *jenny*, la *throstle* y la *mule*».<sup>79</sup>

Con esta lucha entre las mercancías, y entre mercancías y hombres que las producen, se vincula la lucha entre el trabajo y el capital. El capital se esconde detrás de las máquinas y las usa como armas de guerra:

Sin embargo, la maquinaria no actúa solamente como competidor invencible e implacable, siempre al acecho para dejar «sobrante» al obrero. Como *potencia hostil al obrero*, la maquinaria es proclamada y manejada de un modo tendencioso y ruidoso por el capital. Las máquinas se convierten en el más poderoso medio de guerra para derrotar las sublevaciones obreras periódicas, las huelgas y demás movimientos desatados contra la *autocracia del capital*. Según Gaskell, la máquina de vapor fue desde el primer día un antagonista de la «fuerza humana» que permitió a los capitalistas des-

pedazar las exigencias crecientes de los obreros, las cuales amenazaban con empujar a la crisis al incipiente sistema fabril.<sup>80</sup>

Y Marx resume: «Se podría escribir, arrancando del año 1830, toda una historia de inventos, que entraron a la vida únicamente como medios de guerra del capital en contra de motines obreros».<sup>81</sup>

Pero no solamente los inventos específicos y las máquinas construidas sobre ellos entran a la vida para dar muerte; lo mismo vale también para la totalidad de las máquinas:

Pero también al capital viejo le llega la hora de su renovación en miembros y cabeza, el momento en que el que cambia de piel y renace en un cuerpo técnico perfeccionado, bajo una forma en la que una masa menor de trabajo se basta para poner en movimiento una masa mayor de maquinaria y materia prima.<sup>82</sup>

Se desata una tendencia hacia un desempleo en aumento, a través del cual va aumentando aquella parte de obreros, que, perteneciendo al capital, no logran venderle su fuerza de fuerza de trabajo. Se crean «sobrantes», cuyas posibilidades de sobrevivir también disminuyen: «Con las órbitas de la pequeña industria y del trabajo domiciliario destruye los últimos refugios de los “sobrantes” y por tanto la válvula de seguridad de todo el mecanismo social».<sup>83</sup>

Pero no es la técnica en sí la que crea tales tendencias, sino que su transformación en capital es lo que hace actuar a la técnica de esta manera. El capital crea estos sobrantes, para ofrecerse luego como medio para solucionar este problema creado por él. Si el «verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital», la apariencia ahora es exactamente la inversa. El número creciente de los «sobrantes» en todo el mundo capitalista, que hoy en día llega a cifras catastróficas, parece atestiguar una gigantesca falta de capital. Y cuanto más sube el obrero fabril con un puesto de trabajo regular, aparece como un hombre afortunado. Él ha encontrado un capital que vive de él, y que lo deja vivir. Los otros que pertenecen al capital, no pueden vivir de él, porque el capital no los necesita para vivir. La apariencia es por tanto de escasez de capital. El capital parece ser la gran fuente de vida —hasta de la vida eterna—; y la razón de la miseria parece ser la falta de capital. Lo que en verdad hace falta es quitarles a los medios de producción el carácter de capital, ya que el mismo capital

parece ser y se ofrece como la única solución del problema creado por él.

A este problema se refiere Marx con una alusión al mundo religioso: «Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo».<sup>84</sup>

Esta frase también se puede invertir: así como en la producción capitalista el hombre se deja esclavizar por los productos de su propio brazo, proyecta esta esclavitud a un mundo religioso, en la cual se deja dominar por productos que son criaturas de su propio cerebro.

## EL CAPITAL, VISTO DESDE ARRIBA

*El encanto de la creación de la nada: el valor como sujeto. Un valor que se valoriza a sí mismo. El dinero lleva el amor en su entraña. Samuelson: después de 999 años, el día del juicio. Viajando por teléfono.*

Los que ven el capital desde arriba son sus propietarios. Al ser propietarios del capital, son a la vez propietarios de los medios de vida de todos los otros. Pero al ser la propiedad de los medios de vida el dominio sobre la misma vida, la vida de todos los otros les pertenece. Pero por eso no dominan la situación. Tampoco los propietarios del capital dirigen al capital. En este punto Marx asume la opinión de la economía clásica: «Para la economía clásica, el proletario no es más que una máquina de producir plusvalía; a su vez, tampoco ve en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en nuevo capital».<sup>85</sup>

En esta función es donde el capitalista forma su imagen respectiva del mundo, su «religión de la vida cotidiana».<sup>86</sup> En esta religión suya el capital es la fuente de la vida; y el hecho de que la vida del capital es una vida humana extraída de la fuerza de trabajo, pasa desapercibido. Es el mismo capital el que parece ser el gran creador del valor. Si bien se trata de una plusvalía creada por el trabajo, el capitalista percibe al capital de otra manera: «Crea la *plusvalía*, que sonrío al capitalista con todo el encanto de una creación de la nada».<sup>87</sup>

El valor ahora se multiplica a sí mismo:

En realidad, el valor se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía sobre la base de sí misma, desprendiéndose, como plusvalía, de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose así mismo...* Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro.<sup>88</sup>

Detrás del mundo de las mercancías-sujeto, aparece ahora el gran sujeto valor, el cual se valoriza a sí mismo. Es el sujeto verdadero y dominante del mundo de las mercancías, que para legitimarse, efectúa una continua creación de la nada. Es el sujeto milagroso de esta religión de la vida cotidiana. Este valor sujeto tiene una perspectiva infinita de crecimiento del tesoro. En comparación con esta acumulación capitalista, el atesoramiento es una «forma bárbara de la producción para la producción».<sup>89</sup>

El crecimiento del tesoro tiene su límite cuantitativo máximo en el tamaño del producto actual, sin impulsar la dinámica de las fuerzas productivas. El crecimiento del valor, en cambio, tienen como su límite cuantitativo toda la potencialidad del crecimiento de la productividad del trabajo hacia un tiempo futuro infinito. El valor es esta potencialidad, y así es la fuente de la vida: «Las fuerzas todas del trabajo se proyectan como otras tantas fuerzas del capital, del mismo modo que las formas de valor de la mercancía se reflejan, por espejismo, como formas del dinero».<sup>90</sup>

La perspectiva humana infinita, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, es vista ahora como perspectiva del valor que se valoriza, y por tanto, del capital. O como lo expresa Samuelson:

Permítasenos, primero, dirigir una ojeada al importante papel económico desempeñado por el capital. Si los hombres tuvieran que trabajar terrenos incultos con sus propias manos, la productividad y el consumo serían bajísimos; pero, gradualmente y a lo largo del tiempo, nuestro sistema económico ha conseguido reunir enorme cantidad de instrumentos de producción: fábricas, bienes en proceso de fabricación, tierras desecadas y fertilizadas.<sup>91</sup>

Para él las fábricas, los bienes en proceso de fabricación, las viviendas, las tierras fertilizadas, todo lo tenemos gracias al capital. Sin el capital viviríamos todavía en los árboles. Toda la creatividad humana

está subsumida bajo el capital, el trabajo es un movimiento animal mecánico sin impulso propio. El impulso propio está al lado del capital.

En esta misma perspectiva, la fuerza innata del capital que lo transforma en fuente de la vida, llega a su expresión extrema cuando se abstrae enteramente del contenido correcto de los trabajos y actividades económicas y se concibe el valor como simple cantidad de dinero, como fuente de más valor. «Es el capital a interés donde la relación del capital cobra su forma más exteriorizada y fetichizada».<sup>92</sup>

La procreación del valor por el valor parece ahora una potencia innata del valor; este aparece como el sujeto dinámico de todo:

El capital aparece aquí como una fuente misteriosa y autocreadora del interés, de su propio incremento. La *cosa* (dinero, mercancía, valor) es ya de por sí, como simple cosa, capital, y el capital aparece como una simple cosa; el resultado de todo el proceso de reproducción se presenta aquí como propiedad inherente a un objeto material; depende de la voluntad del poseedor del dinero, es decir, de la mercancía en su forma constantemente cambiable, el invertirlo como dinero o alquilarlo como capital. En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, el dinero, que alumbró dinero, sin que bajo esta forma se descubra en los más mínimo las huellas de su nacimiento.<sup>93</sup>

El valor sustituye ahora la propia fuerza de trabajo:

Como ocurre con la fuerza de trabajo, el valor de uso del dinero se convierte aquí en fuente de valor, de más valor que en él mismo se contiene. El dinero como tal es ya, potencialmente, un valor que se valoriza a sí mismo y en calidad de tal se presta, lo cual es la forma de venta que corresponde a esta peculiar mercancía. El dinero tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras.<sup>94</sup>

El dinero se convierte así en la verdadera fuente del valor, punto de concentración de toda la creatividad humana, que da vida a un trabajo, que de por sí es animal y mecánico por naturaleza, y que sin esta fuerza creadora queda abandonado a sí mismo.

Los diversos sectores de la actividad humana se convierten de esta manera en esferas hacia las cuales se ha dirigido esta fuerza creado-

ra innata del capital-dinero, vitalizándolas. Al ser en verdad la ganancia una plusvalía del capital extraída del trabajo, y el interés sobre el capital una participación en la ganancia bruta, eso aparece ahora al revés:

También esto aparece invertido aquí: mientras el interés es solamente una parte de la ganancia, es decir, de la plusvalía que el capitalista en activo arranca al obrero, aquí nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, transfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí.<sup>95</sup> Mistificación del capital en su forma más descarada.<sup>96</sup>

Esto mismo lo podemos leer de nuevo en Samuelson: «Es decir, que podríamos expresar *todas* las rentas derivadas de la propiedad como pagos por intereses. Desde este punto de vista, podríamos pensar, sencillamente, que la renta nacional se compone de *salarios e intereses*».<sup>97</sup>

Milton Friedman todavía llega a un extremo mayor. Todo el producto es considerado como producto del capital, y el producto del trabajo, como resultado de las inversiones hechas en la fuerza del trabajo: «Desde un punto de vista general hay mucho que decir a favor de considerar como capital todas las fuentes de capacidad productiva».<sup>98</sup>

Su concepto de capital es el siguiente:

El concepto de capital, que empleamos es aquél que incluye todas las fuentes de servicios productivos. Hoy, en los Estados Unidos, hay tres categorías fundamentales de capitales: (1) capital material, tal como edificios y máquinas; (2) seres humanos, y (3) el *stock* monetario.<sup>99</sup>

Los servicios productivos que rinde el *stock* monetario hacen posible los servicios productivos del capital no humano. Y a través del tipo de interés se puede expresar el precio de la fuente de los servicios del capital no humano y del humano:

Por ejemplo, dado el salario o la renta por máquina y por unidad de tiempo, el tipo de interés nos permite obtener el precio de la fuente de estos servicios.<sup>100</sup>

El trabajo y las máquinas prestan servicios productivos; los dos reciben un ingreso y el precio, sea del trabajador o de la máquina, se de-

termina por la capitalización de esta corriente de ingresos. Pero mientras la máquina se puede vender y comprar a este precio, el hombre solamente se puede apreciar según este precio, porque la esclavitud está abolida. Por eso, Friedman añade a su definición:

La distinción principal entre (1) y (2) (es decir entre capital no humano y capital humano), está en que, debido al marco institucional y social existente y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos de la misma forma que el capital material.<sup>101</sup>

Teniendo los dos tipos de capital un precio derivado de la capitalización de sus rentas, el capital humano, por la falta de esclavitud, no puede ser tan racionalmente empleado como el capital no humano, por culpa del marco institucional y social existente.

La libertad del hombre se transforma así en una imperfección del mercado capitalista. El capital ya no chupa solamente la vida del obrero, sino que ahora devora su alma.

La fantasía de Marx no alcanzó a anticipar un fetichismo del capital del tipo de Friedman. El fetichismo que este enfoca, está más bien en la línea de Samuelson. Allí el capital y trabajo siguen siendo distintos, mientras el capital es el principio que anima la vida del trabajo. Este principio de vida en esencia es, sin duda, el capital a interés:

El capital se convierte ahora en una cosa, pero es en cuanto tal cosa capital. El dinero lleva ahora el amor en su entraña. Tan pronto como se presta o se invierte en el proceso de reproducción... van creciendo sus intereses, lo mismo si duerme como si está despierto, si se queda en casa como si anda de viaje, de día y de noche. Por donde el capital-dinero a interés (y todo capital es, en cuanto a su expresión de valor, capital-dinero) realiza el devoto anhelo del atesorador.<sup>102</sup>

Y Marx se refiere al espejismo religioso vinculado con este fenómeno en aquellos términos que suelen usar los maestros de colegio en la enseñanza de religión, cuando quieren explicarles a los niños la esencia de la Trinidad. Se trata de una creencia que probablemente fue también compartida por aquellas personas piadosas que fundaron hace tiempo en Roma el Banco del Espíritu Santo:

Considerado el (valor) como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencias, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas.<sup>103</sup>

En este mismo sentido, Marx afirma sobre el sistema colonial:

Era el «Dios extranjero» que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad.<sup>104</sup>

Con el cambio de Dios cambió el Espíritu Santo: «Y al surgir las deudas del Estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública».<sup>105</sup>

En un sentido parecido Marx habla de la «fórmula trinitaria»:

En la fórmula económica trinitaria de capital-ganancia (o mejor aún, capital-interés), tierra-renta del suelo y trabajo-salario... se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista...: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que Monsieur le Capital y Madame la Terre aparecen como caracteres sociales, a la par que llevan a cabo, como simples cosas materiales, sus brujerías directamente.<sup>106</sup>

Marx invierte aquí las alusiones a la trinidad, que solían hacer los autores conservadores católicos de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, Joseph de Maistre. Por supuesto, en estos autores la primera persona era siempre la tierra.

Se puede descubrir de esta manera toda una mística del dinero. En el siglo XIX se construyen las bolsas de valores como iglesias. En los diarios conservadores las alusiones bíblicas abundan precisamente en su sección de noticias económicas más que en cualquier otra.

Las referencias bíblicas son más frecuentes en estas noticias económicas cuando giran alrededor del dinero; y aparecen con absoluta seguridad cuando se habla del mercado de oro. La misma razón que

hay detrás de estos fenómenos explica también por qué en cada billete de dólar está impreso: *In God we trust*, confiamos en Dios.

El cumplimiento del devoto deseo del atesorador en el capital prestado al interés, lleva a «fabulosas ocurrencias» que «dejan muy atrás a las fantasías de los alquimistas». Marx cita dos ejemplos al respecto, uno de un tal doctor Price:

El dinero que rinde interés crece al principio lentamente, pero como la proporción del crecimiento va acelerándose progresivamente llega a ser tan rápida que sobrepasa toda fantasía. Un penique prestado a interés compuesto del 5% al nacer Cristo se habría multiplicado hoy hasta formar una suma mayor que la que podría contenerse en 150 millones de planetas terráqueos, todos de oro macizo.<sup>107</sup>

Un chelín invertido al nacer nuestro Redentor (por tanto, en el templo de Jerusalén seguramente, Marx) al 6% de interés compuesto, habría crecido hoy hasta formar una masa de dinero mayor que la que cabría en todo el sistema solar convertido en una esfera de un diámetro igual al de la órbita de Saturno.<sup>108</sup>

El otro ejemplo viene del *Economist*:

El capital a interés compuesto sobre cada una de las partes del capital ahorrado tiene tal fuerza de incrementación, que toda la riqueza del mundo productiva de renta se ha convertido desde hace ya mucho tiempo en interés de un capital... Toda la renta es hoy pago de intereses sobre un capital invertido en otro tiempo en la tierra.<sup>109</sup>

Y comenta Marx:

En el capital a interés aparece consumada la idea del capital-fetiché, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo plasmado como dinero la virtud, nacida de una misteriosa cualidad innata, de crear automáticamente plusvalía en una progresión geométrica, de tal modo que este producto acumulado del trabajo ha descontado ya desde hace mucho tiempo, según el *Economist*, toda la riqueza de la tierra presente y futura como algo que por derecho le pertenece.<sup>110</sup>

Se trata aquí de una infinitud cuantitativa vinculada con el capital prestado a interés. Oro y dinero son más que el sol; y siempre el punto de partida del cálculo es «al nacer Cristo» o «al nacer nuestro Reden-

tor». El valor que se valoriza, sin embargo, nos conecta con el sol, que es de oro puro.

En el propio Samuelson, la concepción del capital a interés con la infinitud y la eternidad, es parecida. Según él, el préstamo en dinero es la entrega de «una suma total limitada de dinero en el momento actual, a cambio de una suma infinitamente grande de renta extendida a lo largo de todos los tiempos futuros»;<sup>111</sup> es decir, *per saecula saeculorum*.

Mientras los comentarios del siglo XIX se limitan por lo menos al lapso del nacimiento de Cristo hasta hoy, Samuelson reivindica el pago de interés por la eternidad de las eternidades. El humilde Cristóbal Colón quería comprar con oro la entrada de las almas a la eternidad, ahora el simple prestamista ya la tiene en la mano.

Sin embargo, en la definición citada de Samuelson, este logra la vinculación entre el capital cuantitativamente limitado y la infinitud cualitativa, sin recurrir a la progresión geométrica. Pero la progresión geométrica la trata en otra parte, igualmente desprovista de sentido concreto como lo hacen los autores citados por Marx.

Cuanto a más largo plazo halla de cobrarse un dólar, menos valor tendrá actualmente... Un edificio, visto desde lejos, parece pequeño debido a la perspectiva en el espacio. El tipo de interés da lugar a un empequeñecimiento semejante en el tiempo. Cometería yo un disparate si prestase hoy a usted más de 1 centavo, aunque supiese que dentro de novecientos noventa y nueve años entregaría usted a mis herederos un dólar.<sup>112</sup>

Para evitar el carácter absurdo de los ejemplos que cita Marx, Samuelson invierte la visión de la progresión geométrica. Se pregunta cuánto valdría hoy un dólar pagadero en 999 años, y contesta que vale poquísimo por la perspectiva del tiempo, la cual, según él, es el interés. Pero eso es un formalismo que no soluciona la problemática, sino que la camufla. Porque si un dólar a pagar en 999 años hoy vale poquísimo, entonces una suma depositada hoy al mismo interés vale muchísimo. Pero si Samuelson lo discutiera, tendría que revisar toda su teoría del capital.

Obviamente, el valor futuro de un depósito a interés compuesto a largo plazo no tiene nada que ver con la perspectiva psicológica mencionada por Samuelson, ni con la escasez de capital alguno. El interés es un ingreso, y la parte del ingreso social constituida por el pago de intereses jamás puede ser más grande que el ingreso mismo. A largo

plazo, cualquier parte del ingreso total no puede crecer más rápido que el ingreso. Por lo tanto, tampoco el interés. De eso se desprende que la tasa de interés posible, en el caso de que el crecimiento de la productividad del trabajo sea cero, también es cero. En el grado en el cual la tasa de crecimiento sube a una cifra positiva, también lo puede hacer la tasa de interés. Pero jamás puede ser más grande —a largo plazo— que la tasa de crecimiento de la productividad del trabajo, si se deja afuera el crecimiento demográfico. Si se le incluye, la tasa de interés de nuevo está limitada por el crecimiento demográfico. En estos indicadores tiene su tope máximo a largo plazo; pero sin problema puede quedar por debajo de este tope. Eso es obvio, y casi trivial. Y la teoría del interés que presenta Samuelson dentro de una tradición muy larga, contradice este carácter obvio y casi trivial; sin embargo, tiene una vida tan eterna como el capital mismo. Pero al haber estos topes objetivos, ni la perspectiva psicológica, ni la escasez relativa del capital, ni el tiempo de maduración, ni la abstinencia, pueden explicar en lo más mínimo el tamaño del interés.

Sin embargo, después de los misteriosos 999 años del depósito del capital llega el milenio:

En consecuencia, no podemos descartar la posibilidad de un día del juicio, en el que las autoridades tengan que reforzar las medidas clásicas de que dispone el Banco Central para hacer descender los tipos de interés, o de otra forma no lograrán inducir el volumen de inversión necesario para mantener el pleno empleo.<sup>113</sup>

Este «día del juicio», que es a la vez el «día del infortunio»,<sup>114</sup> es el día en el cual el interés baja a cero. El desempleo y la población sobrante amenazan. Es el día de la muerte: «El tipo cero de interés se parece un poco al “cero absoluto de temperatura” de la física».<sup>115</sup> Se trata de la muerte por entropía. La fuente de la vida, que es el capital, se agota.

En el fondo de esta teoría económica burguesa hay una filosofía de la muerte. Al luchar el capital por altas tasas de interés, supera la entropía y asegura la vida. Pero un día la entropía vencerá. Por tanto, la vida del capital tiene todos los rasgos de una enfermedad que lleva a la muerte.

Friedman descubre otra muerte: por la abundancia. Se trata del peligro de que los bienes ya no sean escasos: «Existe un problema

económico, cuando se usan medios *escasos* para satisfacer fines *alternativos*. Si los medios no son escasos, no existe problema; se ha alcanzado el nirvana». <sup>116</sup>

Friedman, efectivamente, no se puede imaginar ninguna razón por la cual el hombre actúa, que no sea producir ganancia con dinero invertido. En el caso de una vida sin escasez, no habría dinero invertido. Por lo tanto, tampoco habría movimiento. Sería el caso de la muerte feliz, a diferencia de la muerte infeliz del día del juicio, según Samuelson.

Sin embargo, hasta en las palabras de Samuelson se anuncia una nueva actitud. Su «día del juicio» llega a ser posible, porque es necesario «mantener el pleno empleo». Pero, ¿por qué es necesario el pleno empleo? Samuelson no lo dice. En momentos de amenaza para la sociedad capitalista, esta pregunta recibe contestación. Es por los movimientos de rebelión de los desempleados, de los sobrantes, de los explotados en general, que en los moldes tradicionales de la sociedad capitalista no se pueden detener. Se denuncian ahora estos movimientos como «movimientos mesiánicos». El antimésías se instala como mesías y vuelve a encender la luz del capital en las tinieblas. Entonces no amenaza ningún día del juicio sobre el capital, sino sobre estos movimientos «mesiánicos» que se han atrevido a reivindicar una luz que está en la mano de Lucifer. El antimésías como mesías es quizás, hasta hoy, la más alta expresión del espejismo religioso derivado del fetichismo del capital. Surgió en los años 30 en Europa, y vuelve a surgir hoy en las dictaduras militares de América Latina.

Pero el fetichismo del capital no se queda en la sola mistificación del valor. Al estar toda la dinámica de la creatividad y la potencialidad humanas en la dinámica del valor, el futuro del capital reclama para sí los más altos sueños de la humanidad. Lo hace a partir de la proyección del proceso tecnológico hacia un futuro infinitamente lejos. Así nos dice Norbet Wiener, el fundador de la cibernética:

Divierte e instruye considerar lo que ocurrirá si transmitiéramos toda la estructura del cuerpo, del cerebro humano con sus recuerdos y conexiones entrelazados, de tal modo que un aparato receptor hipotético pudiera reencarnarlo todo en materia apropiada, capaz de continuar los procesos del cuerpo y del alma y de mantener la integridad necesaria para esa prolongación mediante la homeostasis. <sup>117</sup>

Sugiere este autor que «la distinción entre el transporte de material y de información en sentido teórico no es permanente y tampoco infranqueable». <sup>118</sup> De esto se desprende un futuro.

Admitamos que no es intrínsecamente absurdo, aunque esté muy lejos de su realización, la idea de viajar por telégrafo, además de poder hacerlo por tren o aeroplano.<sup>119</sup>

En otras palabras, el hecho de que no podamos telegrafiar la estructura de un ser humano de un lugar a otro, parece deberse a dificultades técnicas, en particular a la de mantener la existencia de un organismo durante esta reconstrucción radical. En sí misma, la idea es altamente plausible.<sup>120</sup>

Este sueño es perfectamente radical, y está presentado como un futuro posible del progreso tecnológico. Dicho sueño incluye la superación de dos principios: el de la individuación, porque si se puede mandar a hacer la reestructuración de un ser humano, también se puede crear a dos o más del mismo ejemplar individual; y el de la mortalidad, porque al mandarlo a crear, se puede también omitir algo como las enfermedades. No queda entonces ningún sueño del hombre que no esté incluido en el futuro del progreso técnico.

Karl T. Popper se encarga de vincular esta perspectiva tecnológica infinita con la perspectiva infinita del capital. Lo hace partiendo del mismo progreso científico como condición del progreso tecnológico. Descubre un mundo de las teorías —lo que él llama el «Tercer Mundo»— en el cual actúan las teorías entre sí y sobre el hombre, como sucede en el fetichismo mercantil con el mundo de las mercancías. Su perspectiva también la vincula con la infinitud en forma de inmortalidad. Nos dice que detrás de la frase: «Todos los hombres son mortales», hay una determinada teoría —que además es aristotélica, según él. Sobre esta teoría dice:

Esta teoría fue refutada por el descubrimiento de que las bacterias no mueren, porque la procreación por división no es la muerte; más tarde, por el descubrimiento de que la materia viva no decae ni muere bajo todas las circunstancias, aunque aparentemente puede ser muerta siempre por intervenciones suficientemente fuertes (las células del cáncer, por ejemplo, pueden vivir infinitamente).<sup>121</sup>

La infinitud del hombre, y con ella la inmortalidad, se transforma así en una perspectiva real del progreso científico-tecnológico. Pero este progreso está en peligro por aquellos que se oponen a la forma capitalista de tal progreso.

Como este autor proyecta primero los valores de la producción mercantil en el progreso científico sustituyendo la objetividad científica por la intersubjetividad, nos comprueba después que solamente se puede asegurar el futuro del progreso científico estabilizando estos valores en toda la sociedad. Por tanto, estos valores los deriva aparentemente del progreso científico, mientras en verdad los ha proyectado antes en dicho progreso. Puede denunciar así a los críticos de la sociedad capitalista como enemigos de la sociedad abierta. Pero como esta sociedad abierta ahora es un ente metafísico con acceso exclusivo a la infinitud del hombre, sus enemigos son contrarios al destino mismo de la humanidad en todas sus dimensiones.

Así el fetichismo del capital proyecta al capital verdaderamente como la luz en las tinieblas, la fuente de la vida eterna. El capital es el «garante» de la infinitud del hombre. Sin embargo, se trata siempre de perspectivas infinitamente largas, y el acercarse a ellas se hace a pasos finitos, mientras el capital garantice que estos pasos se dan en la dirección correcta. Como economista, se ve al hombre acercándose a la competencia perfecta. Como sociólogo, se le ve marchando hacia la institucionalización sin anomias; y como realizador de tecnologías, hacia su inmortalidad. El capital, al distribuir la muerte con la tierra y extraer su vida de la vida del hombre, se refleja a sí mismo en una mala infinitud como la luz de este hombre: «Todo el trabajo sobrante que pueda rendir el género humano mientras exista, le corresponde al capital según sus leyes innatas. Moloc».<sup>122</sup>

## LA ÉTICA DE LA ACUMULACIÓN DEL CAPITAL

*Dinero católico y dinero protestante. Consumir renunciando a la acumulación: el empresario puritano. Acumular, renunciando al consumo: el empresario moderno. Consumir mucho, pero disfrutar jamás. Hayek: la razón no existe como singular. La humildad frente a la razón colectiva. Soberbia e hibris.*

El atesorador había buscado el oro, y había derivado del espejismo religioso vinculado con él sus normas de comportamiento o sus valores. El capital busca la plusvalía; y los propietarios del capital han depositado la voluntad en esta voluntad del capital transformado en sujeto. El

capitalista, por tanto, se deja dirigir por los movimientos del capital e impone tales líneas de acción al obrero. La fuente de los valores, tanto del capitalista como del obrero, será pues el capital.

El capitalista es la búsqueda de la plusvalía arriesga su capital. Esta es una actitud diferente a la del atesorador, que confía más bien en la seguridad aparente del oro guardado.

El hecho católico de que el oro y la plata se enfrentan a las mercancías profanas como encarnación del trabajo social, hiere por supuesto el *point d'honneur* protestante de la economía burguesa.<sup>123</sup>

El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. *The scotch hata gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías es una existencia puramente social. Es la fe la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancía, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la fe en los distintos agentes de producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero del mismo modo en que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario.<sup>124</sup>

Cuando se arriesga el capital para ganar plusvalía, debe hacerse un acto de fe en las condiciones que aseguran la circulación, de la cual tiene que volver el capital aumentado. Ya no se puede creer en la cosa palpable —un pedazo de oro—, sino que la fe sustituye la seguridad inmediata.

Clases de fe: 1) fe en el dinero, que es el espíritu santo imánente del mundo mercantil. Si la fe es suficientemente grande, se puede sustituir la moneda de oro por dinero de papel; 2) fe en el orden preestablecido de las relaciones de producción. Se trata de tener fe en que van a seguir eternamente; 3) fe en que los agentes de producción son y serán personificaciones del capital, y que no se les ocurrirá reivindicar su personalidad propia.

La diferencia hecha por Marx entre catolicismo y protestantismo corresponde a la diferencia entre capitalismo mercantil y capitalismo industrial. Evidentemente, no refleja las diferencias actuales entre ellos. Hoy la fe ha llegado a todas partes.

Al atesorador católico le sigue el ascetismo protestante, basado en la fe que salva. Sus actitudes se transforman en la imposición de normas de comportamiento obrero:

El capital de que se desprende a cambio de la fuerza de trabajo se convierte en medio de vida cuyo consumo sirve para reproducir sus músculos, los nervios, los huesos, el cerebro de los obreros actuales y para procrear los venideros... El consumo individual del obrero es, pues, un factor de producción y reproducción del capital, ya sea que se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, ni más ni menos que la limpieza de las máquinas, lo mismo si se realiza en pleno proceso de trabajo que si se organiza durante los descansos. No importa que el obrero efectúe su consumo individual para su propio goce y no para el del capitalista. El cebo del ganado de labor no deja de ser un factor necesario del proceso de producción porque el ganado disfrute lo que coma.<sup>125</sup>

De eso se deriva la virtud o valor central de la ética capitalista: la humildad. Consiste en aceptar ser, en vez de un hombre individual e independiente, una personificación del capital. Es la humildad que le exige el obrero consumir para reproducirse en función de la valorización del capital; y le da la fuerza para hacerlo.

Pero esta humildad les está exigida también al capitalista, quien tiene que aceptar transformarse en el sujeto adecuado a las necesidades de la acumulación del capital. Él tampoco puede reivindicar su personalidad propia, sino que igualmente ha de ser una personificación del capital:

Frente a la vieja concepción aristocrática, que, como dice Hegel acertadamente, «consiste en consumir lo que existe», expandiéndose también en el lujo de los servicios personales, la economía burguesa consideraba su postulado primordial proclamar como primer deber de ciudadanía y predicar incansablemente la acumulación del capital: para acumular, lo primero que hace falta es no comerse todas las rentas, sino apartar una buena parte para invertir las en el reclutamiento de nuevos obreros productivos, que rinden más de lo que cuestan.<sup>126</sup>

Se trata de un primer paso hacia la orientación de las rentas al ahorro, del cual sigue la virtud o valor de la disposición al ahorro:

Además, la economía burguesa veíase obligada a luchar contra el prejuicio vulgar que confunde la producción capitalista con el ate-

soramiento... El atesoramiento del dinero, retirándolo de la circulación, sería lo contrario precisamente de su explotación como capital, y la acumulación de mercancías para atesorarlas, una pura necesidad.<sup>127</sup>

El valor virtud del ahorro está por tanto supeditado a este otro valor —virtud que arriesga el capital ahorrado en la fe— para retirar de la circulación un capital aumentos. Por tanto, «su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital, como en la contabilidad italiana, en la que los gastos privados figuraban en el “debe” del capitalista a favor del capital». <sup>128</sup>

En cuanto personificación del capital, el mandamiento que prescribe no robar exige ahora minimizar el consumo y maximizar la acumulación, pues la acumulación es el servicio al más allá personificado en el capital.

Se trata del análisis, por parte de Marx, de lo que posteriormente se llegó a llamar «el empresario puritano». El consumo aparece como una renuncia a lo principal de la vida, que es la acumulación. Después aparentemente la relación se invierte. La acumulación aparece como renuncia al consumo:

Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una «ternura humana» por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del atesorador pasado de moda. El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatemiza todo lo que sea «abstenerse» de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la «abstinencia» y de su renuncia a su goce individual.<sup>129</sup>

Efectivamente, la relación entre acumulación y consumo no se invierte, aunque parezca así. Pero tampoco se restringe demasiado el consumo. Ahora se consume más bien para posibilitar la acumulación. Sin consumo no se puede acumular. Por tanto, hay que consumir para poder acumular. Cuando es necesario consumir, la acumulación parece una renuncia al consumo. Todo se ve al revés de como lo vio «el empresario puritano»:

*Todas las condiciones del proceso de trabajo se convierten, a partir de ahora, en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista. Si el trigo no sólo se come, sino además, se siembra, ¡ello debe a la abstinencia del capitalista! Que se dé tiempo al vino para madurar, ¡abstinencia del capitalista! El capitalista le roba a su propia Adán, cuando «presta (!) al obrero los instrumentos de producción» o, lo que es lo mismo, cuando los explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de trabajo, en vez de comer las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etc., o según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de gastarse alegremente «su valor» en lujo y en otros medios de consumo. Cómo se las va a arreglar la *clase capitalista* para conseguir eso, es un secreto que hasta ahora ha guardado tenazmente la economía vulgar. Bástenos saber que el mundo sólo vive gracias a las mortificaciones que se impone a sí mismo este moderno penitente de Visnú que es el capitalista.*<sup>130</sup>

Y como dice Samuelson, «en la medida en que la gente está dispuesta a ahorrar, privándose de consumir en el presente y esperando realizar un consumo futuro, podrá el grupo social dedicar recursos a una nueva formación de capital».<sup>131</sup>

En la visión del «empresario puritano», todo el ingreso del capital pertenece legítimamente a la acumulación del capital y él se mortificó para arrancarle la parte que consumía. Por ejemplo, en la perspectiva de Samuelson se ve al revés: todo ingreso pertenece legítimamente al consumo, y el capitalista se mortifica para arrancarle una parte a favor del proceso de acumulación. En esta misma perspectiva, toda la humanidad está ansiosa de devorar, mediante el consumo, el mundo entero y a sí misma, pero el capital como fuerza civilizadora crea un incentivo suficiente para que la gente se autolimite. Consideran que el hombre, con la tendencia a devorarlo todo, tiende al caos; pero el capital le hace agradable el orden. Para ellos la lógica del consumo es la destrucción del hombre, pero el ahorro lo humaniza.

En verdad, para el capitalista la inversión de la relación entre consumo y acumulación es aparente. El consumo sigue siendo el «pecado original», la «gran tentación» que lleva a la perdición. El infierno es una «gran comilona» que se realiza porque la atracción ascética del capital deja de existir. Esta atracción se da en la sociedad capitalista y es un «llamado» suave del capital al orden de la acumulación, apoyado por el incentivo económico del interés:

Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el «infeliz» capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital...Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca el carácter *bona fide* del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra.<sup>132</sup>

Resulta la compatibilidad entre la maximización de la acumulación y el consumo. El conflicto entre los dos resulta totalmente aparente. Se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. Ni en el tiempo del «empresario puritano» eso era verdaderamente diferente. Este podía consumir poco porque otra clase social —la aristocracia inglesa del dinero y de la tierra— consumía mucho. Pero una vez alcanzado un gran nivel de capital industrial, el consumo necesario que da el mercado a la industrialización capitalista tenía que venir en un grado cada vez mayor del propio capital industrial.

Es interesante cómo Samuelson percibe el hecho. Desde su punto de vista, parece una paradoja. Dice que «paradójicamente, cuando más gasta la gente en el consumo, mayor es el estímulo sentido por los empresarios para construir nuevas fábricas o equipo de capital».<sup>133</sup>

Lo que es perfectamente obvio, parece ser una paradoja. Pero lo paradójico es más bien la existencia de una teoría del capital como la que sostiene Samuelson, que tiene que explicar todos los fenómenos de este mundo como una excepción de la regla, y por tanto, como paradoja.

El capitalista ahora se transforma en un Fausto que jura consumir mucho sin disfrutar jamás. Como quienes consumen son las personificaciones del capital, todo lo que consumen son gastos de representación del capital. Se puede consumir, pero se debe hacer sin gozar ni disfrutar. El evangelio de este ascetismo crea su propia noción de pobreza. Tener como si no se tuviera; consumir como si no se consumiera. Una pobreza que es empobrecimiento de la persona y creciente ostentación de la riqueza a su vez. Con el principio de la maximización de las utilidades, este modo de consumir penetra no solamente en el consumo capitalista, sino en el propio consumo masivo. Y si bien tal

consumo no logra desarrollarse sino en regiones minoritarias del mundo capitalista, parece ser ahora el modo de consumir adecuado para acceder a la abundancia y al bienestar.

El catálogo de los valores se deriva de todo eso. El valor-virtud de la «humanidad» lleva a aceptar que el hombre sea personificación del capital. Frente a la acumulación del capital resulta el valor-virtud del ahorro, que es verdaderamente un virtud solamente en el caso en el que se vuelva a arriesgar el capital ahorrado en la acumulación para aumentarlo. De eso se desprende la visión del consumo como «la gran tentación», que puede llevar a la pérdida si el ahorro no lo contrarresta.

Efectivamente se desata de esta manera, en aquellas regiones del mundo capitalista que logran concentrar la riqueza, una carrera del consumo en la cual se puede consumir cada vez más, porque se disfruta cada vez menos. Cuando el consumo es disfrutado, no se puede consumir cualquier cantidad. Cuanto menos se disfruta, más se puede consumir. Cuando desaparecen el disfrute y el goce, las posibilidades, y después las necesidades de consumir, tienden a ser infinitas. No se puede descansar nunca. Y efectivamente, se crea un consumo que tiende a socavar la sociedad, la naturaleza y al mismo hombre. La acumulación capitalista destruye tanto a aquellos para los cuales crea riqueza, como a aquellos que pauperiza: «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 hombre».<sup>134</sup>

Pero de nuevo el capital se ofrece para «la solución» de los problemas que este mismo capital crea. Para el consumo desenfrenado, la abstinencia; para la naturaleza destruida, el incentivo económico para no destruirla. Pero el tipo de abstinencia que predica está en el origen del consumo desenfrenado. Cuanto más se la predica, más fuerza obtiene este consumo.

En verdad, una necesaria autolimitación de la carrera del consumo no puede saltarse el redescubrimiento del goce y disfrute de él. Pero eso sólo puede ocurrir sobre la base de la seguridad de todos a una subsistencia digna, producto del trabajo de cada uno. Pero esta seguridad se encuentra solamente más allá del capital.

Sin embargo, lo que ocurre con la libertad humana, en el caso de que no se le haga arraigar en esta seguridad de la existencia, nos lo dice Friedman:

La gran ventaja del mercado es que permite una amplia diversidad. Es, en términos políticos, un sistema de representación proporcional. Todo hombre puede, por así decirlo, votar por el color de corbata que le guste y obtenerla; no tiene que ver qué color le gusta a la mayoría y someterse si es que él está en la minoría. A este aspecto del mercado es al que nos referimos cuando decimos que el mercado trae libertad económica.<sup>135</sup>

Parece que nunca hubiera buscado una corbata con un color que ya no estaba de moda. Pero de todas maneras, eso es efectivamente lo que queda de la libertad humana.

Hay todavía un elemento en el análisis de los valores de la acumulación del capital, que llegó a tener una importancia cada vez mayor con posterioridad a Marx, y cuya importancia es en gran parte un producto de la influencia del pensamiento de Marx sobre el movimiento obrero. Se trata del valor de la humildad. Este consiste en la aceptación de ser una personalización del capital, y en la renuncia a una personalidad propia. Efectuar tal acto de humildad significa, para el obrero, aceptar sin rebelarse que la acumulación del capital decida sobre su vida o su muerte. Toda la teoría económica burguesa, que supuestamente jamás efectúa un juicio de valor, trata de justificar tal exigencia y aportar los elementos para la interiorización de tal valor por parte de las personas.

En su libro *El camino hacia la esclavitud*, F. A. Hayek le indica al obrero a dónde lo quiere llevar. Y a partir de la teoría del capital de Friedman, mostramos antes cómo este, su más famoso discípulo, siguió los consejos del maestro. Veamos, siguiendo algunas argumentaciones de Hayek, cuál es la línea de interiorización de esta virtud de la humildad. Hayek argumenta a partir del mercado, no del capital:

No es solamente una parábola, si de denomina el sistema de precios como una especie de máquina para el registro de cambios, o como un sistema de comunicación a distancia, que hace posible a cada productor adaptar su actividad a cambios, de los cuales no tiene que saber más de lo que se refleja en el movimiento de los precios.<sup>136</sup>

El mercado sería una especie de máquina computadora. Pero eso es, sin embargo, un «verdadero milagro»: «He usado intencionalmente la palabra «milagro», para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como al cotidiano». <sup>137</sup>

Si hubiera inventado tal mecanismo, «se proclamaría este mecanismo como uno de los triunfos más grandes del espíritu humano». <sup>138</sup>

Acto seguido proclama a este mercado milagroso como la razón colectiva:

*La razón no existe como singular, como algo dado a la persona particular, que esté a disposición, como lo parece suponer el procedimiento racionalista, sino hay que entenderla como un proceso interpersonal, en el cual el aporte de cada uno es controlado y corregido por otros.* <sup>139</sup>

Esta sería la postura del «individualismo verdadero». Este exige del hombre humildad frente a esta razón «colectiva y milagrosa». Por tanto, Hayek asegura:

La orientación básica del individualismo verdadero consiste en un humildad frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes que la razón individual. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso, o si el espíritu humano se dejará encadenar con cadenas, que él mismo forjó. <sup>140</sup>

La razón del hombre se transforma así, en nombre del individualismo, en una razón colectiva —presencia de un «milagro» que llega a tener toda la apariencia de un objeto de piedad. La actitud exige frente a este la denomina Hayek «humildad» y la interiorización de este valor se efectúa por una relación de piedad. Haciendo eso, su individualismo se presenta abiertamente como un delegación de la individualidad en un colectivo fuera del hombre —aunque producido por él.

Al obrero que reclama su razón para juzgar sobre estas calidades del mercado, este autor lo denunciará como «colectivista»; y al otro, que acepta que su razón individual sea solamente una parte íntima de esta razón colectiva altamente sabia, lo llama un «individualista». Al transformar el individualismo en «individualismo verdadero», lo está transformando en un colectivismo ciego.

Del objeto de piedad, que reclama humildad, se derivan ahora las medidas a tomar. Hayek constata lo siguiente: «La pregunta sobre cómo se puede, tanto legalmente como en la realidad, limitar el po-

der de los sindicatos, es efectivamente una de las más importantes a la cual tendremos que prestar atención». <sup>141</sup>

Pero hay que controlar no solamente las acciones; también los pensamientos:

Tenemos que preocuparnos de las opiniones que tienen que ser divulgadas, si queremos conservar o volver a instalar una sociedad libre y no con lo que parece realizable en el momento tenemos que pensar fríamente lo que se puede lograr con el convencimiento y la enseñanza. <sup>142</sup>

La razón colectiva y milagrosa se transforma en terrorífica.. Obviamente, Hayek no cree poder convencer al obrero. De hecho, tampoco se dirige a él. El «nosotros» que él usa para exigir el control de los sindicatos y de los pensamientos, excluye al obrero. Lo que se produce más bien por tales argumentaciones, es una determinada imagen que la clase media se forma del obrero y en nombre de la cual es ridiculizada en contra de él. Se trata específicamente de la imagen de la soberbia. El obrero que rechaza tal humildad como su máxima virtud, es condenado como soberbio. Está motivado por la *hibris*. Al estar el obrero en contra del capital —que es el espíritu de tal sociedad— de hecho su rebelión es pecado contra el Espíritu Santo. Karl R. Popper describe esta condena en términos idénticos a los de la inquisición:

Como otros antes que yo, también llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, no seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros. <sup>143</sup>

Las *hibris* hace el infierno en la tierra en pacto con el diablo y en nombre de Dios; esta es la acusación inquisitorial desde hace mil años y vuelve a aparecer aquí. Por tanto, donde falla la interiorización de tal humildad en el obrero, el terror legítimo interviene e impone la humildad.

El espejismo religioso implícito en tales prédicas del fetiche del capital, fue hecho explícito el día 12 de septiembre de 1973 en Santiago de Chile, cuando el padre Hasbun, director del canal de televisión de la Universidad Católica, comentó el asesinato de Allende por la junta militar. Dijo:

Mientras más grande seas, más humilde te has de hacer para encontrar gracia delante del Señor. Porque el poder del Señor es grande, pero son los humildes quienes honran a él... Para el alma orgullosa no hay curación, porque el mal ha echado raíces dentro de él... Y tengan entre ustedes los mismos sentimientos de Cristo Jesús. Él, siendo de condición divina, no se aferró celosamente a su rango, sino que condescendió entre nosotros, tomó la condición de siervo y se humilló todavía más haciéndose obediente hasta la muerte y muerte en cruz .... Y dice el Señor: por más que multipliquen sus plegarias, yo no los escucho. Tienen sus manos llenas de sangre...

Y posteriormente dijo el padre Hasbun sobre Allende: «Algo que siempre me chocó en él fue su soberbia... No estaba indudablemente bajo la acción del Espíritu de Dios».<sup>144</sup>

Friedman es discípulo de Hayek, la junta militar chilena es discípula de Friedman. El «Espíritu de Dios» que a Allende le faltaba, era aquel «Espíritu» que lleva adonde lo indica el título del libro principal de Hayek: *El camino a la esclavitud*: «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».<sup>145</sup>

## EL REINO DE LA LIBERTAD

*El juego de las fuerzas físicas e intelectuales. La fuerzas humanas que se consideran «fin en sí». La trascendentalidad del reino de la libertad y la utopía del joven Marx. La trascendentalidad interior a la vida real, su exteriorización y la fetichización. El mito de la caverna.*

El concepto del reino de la libertad en Marx es resultado de su método. No se trata por tanto de un fin, sino de la conceptualización de un conjunto de relaciones sociales en el marco de las cuales se determinan los fines. Como tal, subyace a todos sus análisis y no es simplemente un resultado derivado de sus análisis. Es el punto de vista que le permite analizar.

Por eso el concepto de reino de la libertad está presente ya en los análisis de la mercancía. Es la referencia necesaria para entender las

relaciones mercantiles, y es a la vez la lógica immanente de su desarrollo, a cuyo final está la realización de este reino de la libertad. Sin embargo, las relaciones mercantiles son lo contrario del reino de la libertad, pero siéndolo, lo reflejan. Son el anti-hombre, pero de manera invertida; son, pues, el reflejo de lo humano. La afirmación del hombre puede ser, de esta manera, la negación del anti-hombre. Así que jamás se puede decir lo que las relaciones mercantiles son, sin decirlo a través del análisis, de lo que no son. Eso, lo que no son, es parte esencial de lo que son. Para explicarlo, podemos volver sobre una frase ya citada. Marx dice allí:

Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas.<sup>146</sup>

Aparecen como lo que son, es decir, productos de trabajos privados. Pero eso es la apariencia y no el fenómeno en su totalidad, porque las relaciones mercantiles no aparecen como lo que no son: «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos». Hay una ausencia en las relaciones mercantiles, una ausencia que grita, pero que la apariencia de las mercancías no revela. Solamente la vivencia de sus resultados y el análisis racional la pueden revelar. La mercancía, sin embargo, la calla. Por otro lado, esta ausencia presenta para Marx el principio de la inteligibilidad de toda la historia humana. En función de ella ocurren los cambios y las luchas de historia; y en función a ella la historia terminará por desembocar en la historia verdadera. Si se busca, en cambio, el principio de la inteligibilidad de la historia en las relaciones mercantiles, falta tal reverencia hacia un más allá de la historia que sea a la vez el más allá de cualquiera de sus etapas, con el resultado de que la historia parece estar desprovista de sentido.

El concepto del reino de la libertad resulta de la búsqueda de este punto de Arquímedes, que como ausencia puede hacer inteligibles la historia y las relaciones mercantiles. ¿Qué es lo que la humanidad persigue sin expresarlo claramente, cuando tan afanosamente corre detrás de estas muchas imágenes ilusorias de un futuro ilusorio y que es el fin hacia el cual avanza —en el caso de que avance— aunque sean otras sus intenciones? Y Marx busca detrás de todas estas imágenes ilusorias, una que de manera invertida está presente en todas las otras, y que

sería la piedra angular de todo el inmenso edificio. En el reino de la libertad la conceptualiza.

Este concepto aparece por tanto en dos formas. Una es la referencia a él en cuanto ausencias en el régimen mercantil; la otra se refiere a descripciones de relaciones sociales más allá de la producción de mercancías.

La referencia a las ausencias del régimen mercantil se puede ver a partir de los siguientes pasajes:

Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fin* a que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza; es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales.<sup>147</sup>

Las relaciones mercantiles y la técnica que se desarrolla en su marco son vistas en su represión de la vitalidad humana; y por tanto a través de ella la ausencia: ser juego de sus fuerzas físicas y espirituales. El conjunto de lo que son —disciplina— y lo que no son —libre juego— de la explicación de lo que son los trabajos.

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*.<sup>148</sup>

Positivamente descrito, se trata de un proceso de producción capitalista, y eso trae como ausencia la opresión de la vitalidad, la libertad y la independencia individual del obrero. Lo que las relaciones de producción no permiten, sirve para analizar lo que son.

A partir de estas ausencias se analiza el tránsito más allá de la producción mercantil y el reino de la libertad:

El sistema de apropiación que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto de la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. Pero la produc-

ción capitalista engendra con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción por el propio trabajo.<sup>149</sup>

Se trata del futuro como una reivindicación de lo que la producción mercantil —y más expresamente en su forma capitalista— oprimió. Pero Marx no describe este futuro como un futuro realizable en su plenitud. Describe más bien la sociedad que supera las relaciones mercantiles como una sociedad que supera las imágenes ilusorias del futuro y las sustituye por una proyección humana pensada como realización plena del hombre como hombre concreto.

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar por la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales, bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo este un reino de la necesidad. Más allá de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.<sup>150</sup>

Efectivamente, el reino de la libertad no aparece como algo realizado en plenitud, sino como la anticipación de una plenitud conceptualizada por una acción humana que se impone al poder ciego del reino de las necesidades. Marx hasta descarta la posibilidad de una realización del reino de la libertad en su plenitud. El reino de la libertad aparece, pues,

como un horizonte de la acción humana posible, y por tanto Marx mismo habla de él como de un más allá del proceso de producción. El reino de la libertad sólo puede florecer en el grado en que el desarrollo del reino de la necesidad lo permite. El grado de la libertad posible es por tanto limitado por el grado de la necesidad, y la imposición por la necesidad no tiende a desaparecer. Sin embargo, se le puede aliviar y de esta manera asegurar la libertad. El cambio cualitativo que Marx propone se refiere al reino de la necesidad. Se trata de regular bajo control común el intercambio entre los hombres y con la naturaleza, para que las leyes de la necesidad no se conviertan en un poder ciego que se dirija en contra de las vidas de los propios productores, y para aprovecharlas racional y dignamente. En resumen, se trata de garantizar a todos los productores la posibilidad de ganarse una vida digna por su trabajo, dentro de un acuerdo común sobre la distribución de las tareas y de los resultados económicos. A partir del marco de esta regulación del reino de la necesidad, se determina el posible desarrollo del reino de la libertad, que como fin en sí solamente puede existir más allá del propio proceso de producción. Eso explica la importancia extraordinaria que concede a la reproducción de la jornada de trabajo.

De hecho, el concepto del comunismo como un reino de la libertad ha experimentado en esta cita un cambio radical en relación con todas las descripciones anteriores de Marx. Introduce algo que antes jamás había introducido. Presenta al reino de la libertad como un «más allá», como una meta más allá de todas las relaciones humanas futuras posibles y factibles. Convierte expresamente aquél reino de la libertad —el disfrute del trabajo como un «juego de sus fuerzas físicas y espirituales» y con esto el «trabajo directamente social»— en concepto trascendental. En relación con este concepto trascendental, la sociedad socialista es ahora concebida como aproximación y no como su sola realización. El reino de la necesidad tiene que organizarse «bajo control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego», y esto con el «menor gasto posible» y bajo las «condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana». El reino de la libertad florece sobre la base de este reino de la necesidad sin poder sustituirlo, y su grado de realización depende de la reducción de la jornada de trabajo. Esta conceptualización —que además corresponde en gran medida a lo que efectivamente ocurre en las sociedades socialistas— significa de hecho una ruptura con las posiciones anteriores. En el «Prólogo» de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, dice:

Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización.<sup>151</sup>

Ahora, en *El capital* dice algo diferente. Se podría resumir de la siguiente manera: la humanidad se propone metas a las cuales se puede aproximar. Pero la meta sigue siendo un algo más allá de todas sus posibles realizaciones. Es un concepto trascendental, un concepto límite. La sociedad socialista es, por tanto, una sociedad que se aproxima y se orienta hacia el reino de la libertad o asociación de hombres libres. Pero dicha sociedad no es y no será este reino de la libertad. Sería aquella sociedad que no se oriente por ningún fetiche de la mercancía, del dinero o del capital, sino que se oriente por la conceptualización de una sociedad que contenga la superación de todos los fetiches y de todas las estructuras cuyas proyecciones y reflejos son estos fetiches.

El proyecto de un comunismo, por tanto, cambia. Por un lado, es un concepto trascendental más allá de posibles realizaciones concretas: por otro, se trata de proyectos históricos y concretos que guían la aproximación al proyecto trascendental. Lo encarnan y concretizan. Sin embargo, el proyecto trascendental ya no es en ningún sentido una meta a largo plazo. Así que no se pueden construir etapas para llegar a su realización. La relación entre proyecto histórico y proyecto trascendental es, pues, un relación lógica, no histórica. El proyecto trascendental no sigue en el curso de la historia a la realización del proyecto histórico, sino que acompaña el proyecto histórico como su trascendentalidad en todas sus etapas de realización.

Esta conceptualización del reino de la libertad, que lo declara como no factible pero trascendentalmente acompañante de todo proyecto histórico socialista posible, es evidentemente el final de la crítica de la religión del joven Marx. Se trató de un crítica de la religión que descansaba sobre la hipótesis de la factibilidad del reino de la libertad. Esta es la condición de la validez de aquella crítica. Es famosa la descripción que Marx hace en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de tal imagen de comunismo:

Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta compleja y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarro-

llado, es un humanismo, y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe qué es esta solución.<sup>152</sup>

Cuando Marx habla en *El capital* sobre el reino de la libertad, él retira expresamente tal aspiración. No pretenderá más la solución definitiva del antagonismo entre libertad y necesidad. Si bien mantiene el concepto de esta solución, lo convierte ahora en concepto trascendental, en referencia al cual hay aproximaciones sin solución definitiva.

Sin embargo, la crítica de la religión del joven Marx se derivaba de esta esperanza en una «solución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre». Solamente esto llevaba a la tesis de que toda trascendencia religiosa puede ser recuperada por la inmanencia de un proyecto histórico concreto. Se trataba de un optimismo humano sin límites que sobrepasaba cualquier análisis concreto de la factibilidad humana en una esperanza grandiosa, la cual posteriormente tenía que derrumbarse.

No obstante, el análisis del fetichismo llevó a Marx a cambiar su posición. Al pensar el reino de la libertad en términos económicos tenía que enfrentarse con el problema de su factibilidad; y concluye que como proyecto el reino de la libertad sobrepasa cualquier factibilidad humana para todo futuro. Por tanto desemboca en una sustitución implícita de su anterior crítica de la religión por una crítica del fetichismo. Esta ya no es crítica de la religión, sino el método para discernir entre la trascendencia fetichizada y la trascendencia humanizada.

Es muy difícil decir hasta qué grado el mismo Marx ha tomado conciencia de esta situación. De hecho, superó su anterior crítica a la religión, pero probablemente no tomó plena conciencia de esto. Lo que hizo historia en el movimiento marxista es la interpretación hecha por Engels sobre la relación entre el reino de la necesidad y el de la libertad; esta interpretación parece ser una alusión directa al texto de Marx:

La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentó como impuesta por la naturaleza y la historia, ahora llega a ser su libre acción. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora dominaron la historia, pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces

los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas sociales movidas por ellos tendrán preponderantemente, y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad.<sup>153</sup>

Marx precisamente había negado la posibilidad del salto al imperio de la libertad, mientras Engels insiste en su posibilidad. A la vez hay un cambio de contenido en el concepto. Marx entiende por imperio de la libertad —en la tradición de Friedrich Schiller— el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales, y a la acción como un fin en sí. Engels, en cambio, entiende por reino de la libertad la dominación sobre las leyes ciegas de la historia. Este último es para Marx, precisamente, el reino de la necesidad. En cambio, Engels deja totalmente de lado el concepto trascendental del reino de la libertad, con el cual Marx se mueve. Se trata del concepto de la identidad del hombre con la naturaleza y con el hombre. Es un concepto de la espontaneidad humana, que ya no se puede contradecir con la acción espontánea de cualquier otro.

Pero tampoco Engels escapa al problema de la trascendentalidad de su concepto de referencia. Según él, el control de los hombres sobre los poderes objetivos y extraños de la historia, será preponderante y «en grado siempre mayor». Por tanto, también a Engels se le desdobra el proyecto socialista en un proyecto trascendental de control sobre estos poderes, y en un proyecto histórico concreto según el cual se les controla lo más posible. Pero escamotea el problema y no destaca este hecho, sino que pasa más bien por encima de él. Solamente por esto puede hablar del «salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad». Mientras Marx excluye la posibilidad de este salto precisamente por el hecho de que hay solamente aproximaciones a la meta y no la meta misma, Engels sigue declarando la meta como una meta inmanente a largo plazo. Solamente por este hecho, Engels puede negar las consecuencias para la crítica de la religión que el análisis de la trascendencia de la meta implica. Hasta hoy, esta interpretación de Engels sigue siendo la dominante en los movimientos marxistas.

Sin embargo, en la historia de las sociedades socialistas se confirma más bien la interpretación de Marx. La imposibilidad del salto al reino de la libertad va todavía más allá de lo previsto por Marx e incluye la propia supervivencia de las relaciones mercantiles. Marx describe el ordenamiento del reino de la necesidad en términos de una regulación

racional del intercambio de materias con la naturaleza que lo pone bajo el control común, «en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego». <sup>154</sup> Esto se transformó, de hecho y expresamente en las sociedades socialistas, en lo que se llama el «control consciente de la ley del valor» en función de la posibilidad de todos de poder reproducir su vida por el resultado de su propio trabajo. Se sustituye, por consiguiente, la ceguera de las leyes económicas que rigen el modo capitalista de producción. Pero se trata evidentemente de una aproximación, y no de una realización de lo que se había llamado el reino de la libertad —sea en términos de Marx o de Engels— sin la más mínima tendencia hacia una realización plena del proyecto trascendental.

La trascendentalidad de este proyecto es una trascendentalidad en el interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad, que está presente en todo el análisis que Marx hace del fetichismo. Se trata en este análisis de una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son. A través de lo que no son —no son trabajo directamente social, el trabajo no es juego de las fuerzas físicas y espirituales, no es una acción con su fin en sí— es posible decir lo que son. Se trata de ausencias imprescindibles para la explicación de los fenómenos. Pero estas ausencias conforman un proyecto trascendental en el grado en el cual su realización como proyecto concreto se encuentra más allá de la factibilidad humana.

En cuanto que la sociedad socialista se oriente hasta tal proyecto trascendental, no lo puede hacer sino en forma de un proyecto histórico concreto de aproximación. En el propio análisis de tal sociedad, pues, el proyecto trascendental volverá constantemente como lo que no es, que es necesario analizar para poder decir lo que es. A través del «control consciente de la ley del valor» se experimenta constantemente esta ausencia de las condiciones de un control definitivo de las condiciones de producción, con el resultado de proyectar hacia el futuro un estado de cosas en el cual estas condiciones definitivas se dan. Surge socialmente, como ideología de la sociedad socialista, la proyección del tránsito al comunismo pleno en un futuro todavía no dado. La sociedad socialista se interpreta ahora a sí misma como una sociedad que tiende hacia el comunismo.

Este hecho de nuevo hace necesario plantear, también en relación con la sociedad socialista, aquel problema que es tan decisivo en el análisis del fetichismo mercantil. Se trata de la mala infinitud, del pro-

greso infinito. Ella aparece en cuanto se interpretan los pasos finitos como un acercamiento a metas infinitamente lejanas. Sin dudas, el reino de la libertad, en la interpretación de Marx, es meta infinitamente lejana, y la sociedad socialista es interpretada como acercamiento a esta meta. En tanto eso es necesario, la propia contradicción del hombre con la naturaleza y con el hombre no está resuelta definitivamente. Pero dada la constante tarea del control consciente de la ley del valor, se plantea con igual necesidad la proyección ideológica de una sociedad en la cual tales relaciones mercantiles dejan de ser necesarias.

Esto explica el hecho de que la sociedad socialista proyecte ideológicamente hacia el futuro una imagen de la sociedad comunista a causa de la propia supervivencia de las relaciones mercantiles en el socialismo.

De esta manera se explica que aparezca en la sociedad socialista de nuevo la imagen de un progreso infinito de mala infinitud. Esta imagen del comunismo —hacia el cual la sociedad socialista progresa— sin embargo no es la de un fetiche mercantil. En el fetiche mercantil las relaciones mercantiles están unidas por un progreso infinito con la propia fetichización de las relaciones sociales, que son presentadas como la humanización de estas mismas relaciones sociales. La imagen del comunismo, en cambio, proyecta hacia el futuro de la sociedad socialista una efectiva liberación humana de esta misma fetichización. Sin embargo, el hecho de que plantee esta liberación como una mala infinitud vinculada con las estructuras de la sociedad socialista por progreso infinito, se debe al hecho de que se enfrenta a la tarea constante del control consciente de las relaciones mercantiles. Al no poder abolirlas, se crea una tensión en relación con ellas, de la cual nace esta imagen del futuro. En referencia a esta imagen del futuro se determinan las metas; y de esta imagen también se derivan los valores de la sociedad socialista y su interiorización en los miembros de la sociedad.

Sin embargo, esta imagen del comunismo hacia el cual la sociedad progresa no es el concepto trascendental del análisis de Marx. Es más bien la proyección ideológica de este concepto trascendental. El concepto trascendental describe una ausencia en las relaciones sociales mercantiles. Esta ausencia —la ausencia del reino de la libertad— se experimenta en la vivencia de las relaciones mercantiles. La existencia de las relaciones mercantiles atestigua la ausencia del reino de la libertad. En el fetichismo mercantil esta ausencia es sustituida por el fetiche, que es la promesa imaginaria e invertida de tal reino de la libertad.

Por tanto en el fetiche está presente, de manera invertida y cambiado en su contrario, el propio reino de la libertad. Está presente y es negado a la vez.

En la proyección social de la imagen del comunismo de la sociedad socialista, esta ausencia del reino de la libertad es explícita y no está disfrazada detrás de un fetiche mercantil. Pero la ausencia sigue, aunque haya ahora aproximaciones a la realización de este mismo reino de la libertad. En la imagen del comunismo esta situación se expresa explícitamente: describe lo que no está, es decir, la realización en plenitud de aquella meta hacia la cual la sociedad solamente se puede aproximar.

De esta manera, el concepto trascendental tiene dos expresiones. Por un lado, en el interior de la propia vida real. En cuanto que el hombre vive esta su vida real y busca su satisfacción en ella, descubre a la vez sus negatividades y ausencias implícitas. De la vivencia de ellas surge la esperanza de su separación definitiva. La ausencia del libre juego de las fuerzas físicas y espirituales es una experiencia de este tipo; y la esperanza de poder lograr tal trabajo, una de las formas máximas de expresar tal trascendentalidad en el interior de la vida real. Por otro lado, el concepto de trascendental se expresa en forma de proyecto trascendental. En este caso el reflejo de la trascendentalidad en el interior de la vida real, y que es proyectado ideológicamente a partir del esfuerzo de un control consciente de las relaciones mercantiles.

La teoría del fetichismo de Marx lleva, pues, a determinada manera de interpretar los procesos ideológicos de la propia sociedad socialista. Ya dijimos que esta teoría contiene una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón. Sin embargo, la relación entre realidad e idea está invertida.

Mientras que en el mito de la caverna la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de las relaciones mercantiles, la trascendentalidad interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una trascendentalidad fetichizada y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser la trascendentalidad en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida en que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella. Pero se sigue viendo en un espejo, y no directamente.

Mientras en el mito la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como el reflejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. La mente humana es concebida como un espejo, en el cual se refleja la vida real con su trascendencia interior. La vida real no es visible directamente.

En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real. Sin embargo, se le puede dar vuelta a la realidad con el resultado de que el espejo ahora la refleje sin invertirla. Pero se sigue viendo con un espejo, así que la trascendentalidad interior de la vida real aparece en forma exteriorizada y vinculada con la vida real por un progreso infinito de mala infinitud. También en este caso la trascendentalidad aparece dos veces: una vez como vivencia de la trascendentalidad interior de la vida real y otra vez como el reflejo de esta trascendentalidad que es convertida en ideología de las relaciones de producción socialistas. Se trataría por tanto de una ideología —una falsa conciencia— que refleja lo que es la vida real y material. Por consiguiente, margina al fetichismo mercantil, sin salirse a la vez de la ideologización de las relaciones sociales. Como tal, el proyecto trascendental ideologizado puede llegar a oscurecer la propia trascendencia interior a la vida real y sustituirla. Tiende a hacer esto en el grado en el cual el proyecto trascendental ya no es interpretado como reflejo de la trascendentalidad interior de la vida real, sino como la trascendentalidad misma.

De esta manera, la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran. Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le reprochó haber violado la letra de la Constitución. Le reprochó haber violado el espíritu. Es aquél espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con un fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por su espíritu, que es el fantasma, que realmente es vivido y percibido. Igualmente, en la República Federal de Alemania se persigue a los «radicales» en nom-

bre del espíritu de la Constitución y de las instituciones. Los que defienden este espíritu, pueden violar la Constitución sin violarla. Los que se oponen a este «espíritu» violan la Constitución aunque no la violen.

Si bien la teoría del fetichismo se dedica al análisis de la visibilidad de lo invisible, no lo hace en todos los sentidos posibles. Ciertamente, cualquier institución como tal es invisible, a pesar de que tenemos una vivencia de ella y de esta manera la vemos. Pero detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo, a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto, haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este «espíritu» es el fetiche.

## NOTAS

1. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Montevideo-Barcelona, 1974, p. 41.
2. Carlos Marx, *El capital*, México, 1966, t. I, p. 303, nota 4.
3. *Ibidem*, p. 49.
4. *Ibid.*, pp. 36-37.
5. *Ibid.*, p. 38.
6. *Ibid.*, pp. 72.
7. *Ibid.*, p. 37, nota 28.
8. *Ibid.*, p. 110.
9. *Ibid.*, pp. 37-38.
10. *Ibid.*, p. 38.
11. *Ibid.*, p. 38.
12. *Ibid.*, p. 39.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 40.
15. *Ibid.*, p. 38.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, pp. 43-44.
18. *Ibid.*, p. 38.
19. *Ibid.*, p. 41.

20. *Ibid.*, p. 44.
21. *Ibid.*, t. III, p. 769.
22. *Ibid.*, t. I, pp. 41-42
23. *Ibid.*, p. 43.
24. *Ibid.*, p. 44.
25. *Ibid.*, p.38.
26. *Ibid.*, pp. 44-45.
27. *Ibid.*, p. 45.
28. *Ibid.*, p. 89.
29. *Ibid.*, p. 47.
30. *Ibid.*, p. 19, nota 20.
31. En la segunda parte de *Las armas ideológicas de la muerte* se discute cómo la interpretación implícita hecha por Marx de la corporeidad paulina es equivocada. Véase pp. 163-183.
32. Carlos Marx, *El capital* I, ed., cit., p. 50.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 39.
35. *Ibid.*, p. 294.
36. *Ibid.*, p. 48.
37. *Ibid.*, p. 95.
38. *Ibid.*, p. 90.
39. *Ibid.*, p. 91.
40. *Ibid.*, t. III, p. 536.
41. *Ibid.*
42. Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, 1970, p. 206.
43. *Ibid.*, p. 203.
44. *Ibid.*, p. 170.
45. *Ibid.*, p. 171.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 172.
48. *Ibid.*, p. 174.

49. *Ibid.*
50. Carlos Marx, *El capital*, t. I, p. 90.
51. *Ibid.*, nota 43.
52. *Ibid.*, p. 89.
53. *Ibid.*, p. 91.
54. *Ibid.*, t. III, p. 555.
55. *Ibid.*, p. 558.
56. *Ibid.*, p. 559.
57. *Ibid.*, p. 569.
58. *Ibid.*, p. 558.
59. *Ibid.* I, p. 90.
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*, p. 109.
62. *Ibid.*, pp. 107-108.
63. *Ibid.*, t. III, p. 765.
64. *Ibid.*, t. I, p. 294.
65. *Ibid.*, p. 408.
66. *Ibid.*, p. 408, nota 222.
67. *Ibid.*, p. 274.
68. *Ibid.*, p. 309.
69. *Ibid.*, p. 311.
70. *Ibid.*, p. 151.
71. *Ibid.*, p. 153.
72. *Ibid.*.
73. *Ibid.*, p. 156.
74. *Ibid.*, p. 125.
75. *Ibid.*, p. 423.
76. *Ibid.*, p. 350.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*, p. 358.
79. *Ibid.*, p. 369.
80. *Ibid.*, p. 361.

81. *Ibid.*
82. *Ibid.*, p. 532.
83. *Ibid.*, p. 421.
84. *Ibid.*, p. 524.
85. *Ibid.*, pp. 501-502.
86. *Ibid.*, t. III, p. 768.
87. *Ibid.*, t. I, p. 64.
88. *Ibid.*, p. 110.
89. Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 177.
90. Carlos Marx, *El capital*, t. I, p. 512.
91. P. A. Samuelson, *Curso de economía moderna*, Madrid, 1965, p. 49.
92. Carlos Marx, *El capital*, t. III, p. 373.
93. *Ibid.*, pp. 373-374.
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*
96. *Ibid.*
97. P.A. Samuelson, *op. cit.*, p. 692.
98. Milton Friedman, *Teoría de los precios*, Madrid, 1966, p. 256.
99. *Ibid.*, p. 313.
100. *Ibid.*, p. 312.
101. *Ibid.*, p. 313.
102. Carlos Marx, *El capital*, t. III, p. 375.
103. *Ibid.*, t. I, p. 110.
104. *Ibid.*, pp. 641 y 642.
105. *Ibid.*
106. *Ibid.*, t. III, p. 768.
107. *Ibid.*, p. 376.
108. *Ibid.*, p. 377.
109. *Ibid.*, p. 378.
110. *Ibid.*, p. 380.
111. P. A. Samuelson, *op. cit.*, pp. 692-693.
112. *Ibid.*, pp. 681-682.

113. *Ibid.*, p. 696.
114. *Ibid.*, p. 693.
115. *Ibid.*
116. M. Friedman, *op. cit.*, p. 13.
117. N. Wiener, *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires, 1969, p. 89.
118. *Ibid.*, p. 91.
119. *Ibid.*, p. 95.
120. *Ibid.*, p. 96.
121. Karl Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburgo, 1973, pp. 22- 23.
122. Carlos Marx, *El capital*, t. III, p. 378.
123. Carlos Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 208.
124. Carlos Marx, *El capital*, t. III, pp. 553-554.
125. *Ibid.*, p. 481.
126. *Ibid.*, p. 499.
127. *Ibid.*, t. I, p. 496.
128. *Ibid.*, p. 499.
129. *Ibid.*, p. 500.
130. *Ibid.*, p. 503-504.
131. P.A Samuelson, *op. cit.*, p. 50.
132. Carlos Marx, *El capital*, t. I, p. 500.
133. P.A Samuelson, *op. cit.*, p. 50,
134. Carlos Marx, *El capital*, t. I, p. 424.
135. Milton Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid, 1966, p. 208.
136. F. A. Hayek, *Individualismus and wirtschaftliche Ordnung*, Erlenbach-Zürich, 1952, p. 115.
137. *Ibid.*, p. 116.
138. *Ibid.*
139. *Ibid.*, p. 27.
140. *Ibid.*, p. 47.
141. *Ibid.*, p. 154.
142. *Ibid.*, p. 143.

143. *La miseria del historicismo*, Prefacio a la edición alemana, Tübingen, 1974, p. VIII.
144. *Qué pasa*, Santiago de Chile, 7 de diciembre de 1973, p. 9.
145. Carlos Marx, *El capital*, t. I, p. 639, nota 2.
146. *Ibid.*, p. 38.
147. *Ibid.*, 131.
148. *Ibid.*, p. 423.
149. *Ibid.*, p. 649.
150. *Ibid.*, t. III, p. 759.
151. E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, 1962, p. 228.
152. *Ibid.*, pp. 135-136.
153. Federico Engels, *Anti Dühring*, Madrid, 1968, p. 307
154. Carlos Marx, *El capital*, t. III, p. 759.

# DEMOCRACIA, ESTRUCTURA ECONÓMICO-SOCIAL Y FORMACIÓN DE UN SENTIDO COMÚN LEGITIMADOR

Voy a partir de la tesis básica de que toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos. Por lo tanto, las democracias actuales —que aparecen desde el siglo xvii— se basan en diferentes conceptualizaciones de diversos humanismos universales. Eso, por supuesto, no excluye que sean conflictivas entre sí, denunciándose muchas veces una a la otra como no democráticas o de democracia aparente, sosteniendo cada una ser la verdadera democracia o su realización más acabada. De esta manera, en cuanto al fenómeno de las democracias actuales, podemos —en una primera visión— enfocarlo como sistemas políticos que en sus teorizaciones y en sus declaraciones se guían por un universalismo de los derechos humanos, lo que siempre implica que se legitiman por el interés de todos y que generan, pretendida o realmente, sus poderes políticos a partir de la voluntad de todos, siendo considerados todos como sujetos que generan el propio poder político, y por lo tanto, todos los poderes.

En esta percepción amplia, incluimos en el conjunto de las democracias actuales, tanto las sociedades socialistas de hoy como también las sociedades capitalistas, y en caso extremo, hasta los regímenes de Seguridad Nacional, que se entienden como regímenes de excepción dentro de la sociedad democrática burguesa. Con eso, la democracia actual incluye prácticamente a todos los regímenes políticos. Hay solamente una importante excepción de una sociedad, que ni pretende ser ni es democrática y que no se inspira, bajo ningún punto de vista, en una raíz democrática de este tipo. Se trata del fascismo del tipo del nazismo

---

De *Democracia y totalitarismo*, 2ª edición, DEI, San José, 1990, pp. 133-161.

alemán que niega cualquier validez a los derechos humanos universales y a las relaciones democráticas. En el mundo actual no se presenta un movimiento de este tipo, aunque no hay ninguna garantía de que no pueda volver a aparecer.

Si, entonces, definimos la democracia en términos tales que todas las sociedades actuales aparecen enraizadas en una tradición democrática, esta definición no puede servir para discernir entre los diferentes tipos de democracia. Tenemos que ir más allá de esta definición para ver las formas en las cuales estas democracias se diversifican y generan la especificidad de las sociedades que se entienden como democráticas y que posteriormente se pueden enfrentar en conflictos a muerte sobre el carácter democrático de sus instituciones correspondientes. Recién en esa discusión es posible el análisis de la legitimidad de democracias específicas en relación con otras sociedades que se autointerpretan igualmente como democráticas, pero que lo hacen sobre la base de especificaciones diferentes o contrarias. En este mismo contexto, aparece el análisis de los derechos humanos, cuya especificación se produce en el propio proceso de institucionalización de la democracia.

Vamos a discutir esta especificación de los derechos humanos universalista y de las instituciones democráticas a partir de algunas raíces fundacionales del pensamiento sobre la democracia. Se trata de las teorías de la democracia en la línea del pensamiento de John Locke, de Rousseau y de Marx-Lenin. En estas líneas se han formado tradiciones de pensamiento sobre la democracia que siguen vigentes hasta hoy y se reflejan en la constitución de las democracias del mundo actual.

Todas estas teorías de la democracia tienen en común el hecho de que no discuten acerca de mecanismos electorales, aunque todas suponen su existencia. Ninguna declara la decisión mayoritaria, ni siquiera la decisión unánime, como legítima de por sí. Todas se dedican más bien a la elaboración de criterios que permitan juzgar las decisiones democráticas en cuanto a sus resultados, estableciendo, por tanto, elementos de juicio para determinar hasta qué grado las decisiones mayoritarias son efectivamente válidas o descartables.<sup>1</sup> Para hacerlo, parten de una declaración de los derechos humanos y elaboran enseguida los casos de suspensión de estos mismos derechos en situaciones de emergencia. Al partir de la declaración de los derechos humanos universales desemboca toda teoría de la de-

mocracia así en la postulación de la suspensión de esos mismos derechos. Por ello, también nuestra reflexión partirá del análisis de los derechos humanos.

## LA AFIRMACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU VIOLACIÓN LEGÍTIMA

En cuanto los derechos humanos son transformados en normas legales, enseguida aparece el problema de la restricción a la vigencia de estas normas. Si consideramos las normas particulares como aparecen en la legislación de cualquier sociedad política, esta problemática de la restricción, suspensión o anulación, aparece a partir de aquellos que las violan. En este proceso, las normas son invertidas en su contrario.

La norma legal puede decir: *la vida humana es inviolable, o, no matarás*. Siendo esto una norma legal, violarla tiene su sanción. Por lo tanto, frente al asesino que viola este derecho establecido por la norma, aparece ahora la violación legítima de ella. En caso extremo le es aplicada legítimamente la pena capital, es decir, el mismo es asesinado. De la norma *no matarás* ahora sigue: mata a aquél que mató. La norma es invertida por la relación entre crimen y castigo. La norma es asegurada por su violación en relación con aquél que la violó. Que la norma sea violable frente a aquél que la viola, es consustancial a la existencia de cualquier norma.

Esta inversión de las normas legales es, ciertamente, un fenómeno general de cualquier sistema político, sea democrático o no. Sin embargo, por esta misma razón vale también para los sistemas democráticos, cualesquiera que sean. Así, también vale para los derechos humanos en cuanto son transformados en normas vigentes. Sin embargo, las declaraciones de derechos humanos del tipo de la declaración de las Naciones Unidas, contienen solamente los derechos puros, susceptibles de ser transformados en normas legalmente vigentes. No muestran el hecho de que con la transformación en normas también ocurre necesariamente esta inversión de los derechos humanos y aparece, por tanto, su violación legítima frente a aquellos que los violan. Por la inevitabilidad de esta inversión, no es posible garantizar los derechos humanos sino en el contexto de un poder político que, como

Estado, los garantice precisamente por medio de su inversión. De esta manera, los garantiza por medio de su violación legítima ejercida contra los violadores.<sup>2</sup>

Hasta aquí hemos considerado los derechos humanos en términos de un listado de derechos parciales y aislados, susceptibles de ser transformados en normas legales vigentes. En las declaraciones de los derechos humanos, estos aparecen siempre como derechos universales que todo ser humano tiene. En las teorías de la democracia aparece la discusión de la problemática de su inversión, a través de la cual los derechos humanos son suspendidos para los violadores de esos derechos. Sin embargo, las teorías de la democracia no incluyen el análisis de esta inversión en referencia a un listado de derechos humanos aislados, sino que los consideran como un conjunto organizado y jerarquizado. La problemática de la inversión de los derechos humanos aparece, por tanto, como una relación entre el conjunto de los derechos humanos y quienes amenazan a los derechos humanos como una totalidad de derechos. De esta manera, no se analiza al criminal como el violador de las normas, vistas aisladamente, sino al enemigo que amenaza la existencia misma del respeto al conjunto de los derechos humanos. El violador de normas aisladas es un criminal, mientras que aquél que amenaza la vigencia del conjunto de los derechos humanos es un enemigo de la humanidad. Paralelamente al violador criminal de los derechos humanos aparece el criminal ideológico, quien es visto como enemigo de lo humano en todas sus dimensiones; alguien que quiere esclavizar. Tenemos que analizar, entonces, la visión del conjunto de los derechos humanos.

## **LA CONFORMACIÓN DE UN CONJUNTO DE LOS DERECHOS HUMANOS A TRAVÉS DE SU JERARQUIZACIÓN**

Si se juntan todos los derechos humanos reconocidos, aparece un listado de normas, que nunca puede ser completo. Un ejemplo de ese listado es precisamente la Declaración de las Naciones Unidas. Si se les compara con declaraciones de los derechos humanos de siglos anteriores, se nota que aparecen en las declaraciones de hoy muchos derechos humanos que antes no aparecían. Pero la conciencia sobre los derechos humanos evolucionará también en el futuro, con el resultado de que siempre aparecerán nuevos derechos que serán incluidos en

ese listado. Por ello, el conjunto de todos los derechos no puede ser establecido como una pura sumatoria de derechos, pues ni siquiera se conocen todos los derechos.

Por otro lado, existe un problema de compatibilidad entre los diversos derechos humanos. La razón consiste en el hecho de que el cumplimiento de un derecho interfiere o puede interferir con el cumplimiento de otro. Cuanto más se insiste en el cumplimiento de un determinado derecho humano, más se tiende a limitar e inclusive a suspender el cumplimiento de otros. Por lo tanto, aparecen conflictos entre los derechos humanos, porque el cumplimiento de uno está en competencia con el cumplimiento de otro. En este sentido hay conflictos típicos. El derecho al trabajo, por ejemplo, se encuentra en conflicto con la vigencia irrestricta del derecho a la propiedad privada. Algo parecido vale para el derecho a un ingreso mínimo digno y, en general, para todos los derechos humanos llamados sociales. Pero también otros derechos están en conflicto, como en el caso de la libertad de expresión y la monopolización —ya sea en términos de propiedad privada o estatal—, de los medios de comunicación o en el caso de la garantía de la esfera privada y la seguridad de la vida de otros.

Tanto el hecho de que un listado nunca puede estar completo, como el otro de que los derechos humanos no son necesariamente compatibles entre sí, hacen que nunca y en ningún lugar, cada uno de los derechos humanos pueda ser cumplido a cabalidad y nítidamente. Describen un horizonte utópico de la convivencia humana en relación con el cual sólo permiten aproximaciones.<sup>3</sup>

Resulta así la necesidad de compatibilizar los derechos humanos en referencia tanto a los derechos ya reconocidos como a los derechos que en el futuro se reconocerán. Esta compatibilización tiene que definir preferencias respecto a los diversos derechos humanos que rigen en caso de conflicto entre ellos. Tales conflictos solamente tienen solución si se da preferencia a un derecho en relación con otro, y, como consecuencia, a un derecho sobre todos los otros. En el ordenamiento consiguiente de los derechos humanos aparece un derecho o un grupo de derechos, compatibles *a priori* como el derecho fundamental, a partir del cual todos los conflictos entre los diferentes derechos son solucionados. Un determinado derecho humano, por tanto, llega a mediatizar todos los otros y es transformado en el principio de jerarquización de todos los demás. En relación con este derecho, todos los otros son relativizados en el sentido de que ningún otro derecho humano puede ser realizado sacrificando ese derecho fundamental, que constituye el

principio de jerarquización de todos. Recién ahora el listado de los derechos humanos es transformado en un conjunto de todos los derechos humanos reconocidos o por reconocer. Todos los derechos aparecen ahora ordenados y mediatizados por ese derecho fundamental y central, que es interpretado como la garantía de posibilidad del cumplimiento óptimo de todos los otros derechos. Por esta razón, este derecho fundamental es destacado muchas veces como el derecho natural.

Pero hay todavía otro elemento común a las diferentes teorías de la democracia. No solamente tienen como centro la determinación de este principio de jerarquización de todos los derechos humanos, sino que también todas ubican este principio de jerarquización en las formas de regulación del acceso de parte de los seres humanos a la producción y distribución de los bienes materiales. Eso vale desde John Locke hasta Marx-Lenin, y sigue teniendo validez incluso para los grandes enfrentamientos sociales en la actualidad. Todos los derechos humanos son siempre mediatizados por un derecho fundamental que determina las vías legítimas de acceso a los bienes materiales.

La razón para ello es que los bienes materiales forman una condición de posibilidad para cualquier acción humana y, por tanto, para cualquier cumplimiento de los derechos humanos. Los derechos humanos se cumplen en acciones y para cualquier acción los bienes materiales forman una condición de posibilidad irrenunciable, aunque de ninguna manera suficiente. Las formas de acceso a los bienes materiales preconditionan, de por sí, el significado de todos los derechos humanos que pueden aparecer o ser reconocidos. Eso vale desde dos ángulos. Primero, todo cumplimiento de los derechos humanos tiene que ser realizado en el marco del producto material social que la sociedad produce. Se trata de un principio de factibilidad general. Segundo, cada cumplimiento de los derechos humanos tiene consecuencias sobre la distribución de los ingresos, y por lo tanto sobre la distribución de los bienes materiales entre los diversos sujetos, aunque no todos los ingresos se refieren directamente a bienes materiales. Se trata de un principio de factibilidad individual que se inscribe en la factibilidad general, dada por el tamaño del producto social.

Esta forma de acceso a la producción y distribución de los bienes materiales es lo que Marx llama las relaciones sociales de producción.<sup>4</sup> Usando este término, podemos concluir que todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos

humanos. Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material.

De esta manera se puede explicar por qué en la tradición burguesa la producción privada aparece como principio de jerarquización de los derechos humanos, y en la tradición socialista la satisfacción de necesidades como referencia de la determinación de los sistemas de propiedad. En los dos casos el acceso a la producción y distribución de los bienes es considerado como derecho fundamental, pero resultan sistemas radicalmente diferentes en cuanto se trata de formas de acceso —y por tanto de relaciones sociales de producción— diferentes.

Por ello, las teorías de la democracia tienen en común el hecho de destacar las relaciones de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos, pero se distinguen por el grado en el cual se basan en relaciones sociales de producción diferentes o contrarias. Las relaciones sociales de producción no contienen solamente el elemento del sistema de propiedad y su determinación y reproducción, sino también un ordenamiento que jerarquiza todo el mundo de los valores éticos. Visto solamente en términos de las relaciones de producción, el valor es una expresión cuantitativa de la hora de trabajo que se manifiesta en los precios. Vistas las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, la teoría del valor se transforma en una teoría de todos los valores éticos.

## **EL ESTADO Y LA SUSPENSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS**

Las teorías de la democracia se centran todas en la legitimación de este principio de jerarquización, derivado de las relaciones sociales de producción. No se interesan mayormente ni en el mecanismo de las elecciones ni en completar algún listado de derechos humanos, aunque todas tengan la soberanía electoral y los derechos humanos como su punto de partida. Por eso no declara jamás ningún derecho de las mayorías de por sí, derivado del hecho formal de ser mayorías. Derivan más bien este derecho fundamental, que sirve como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, y lo transforman en la

voluntad objetiva irrenunciable de todos los seres humanos. El derecho fundamental aparece por tanto como la garantía en última instancia de todos los derechos humanos, cualesquiera que estos fueran.

Siendo irrenunciable, ninguna mayoría, en ningún lugar ni en ningún momento, tiene la legitimidad de ponerse por encima de este derecho fundamental, es decir, de las relaciones sociales de producción. Por lo tanto, las teorías postulan un criterio objetivo que limita la legitimidad de la decisión mayoritaria, independientemente del sistema de elección. Las mayorías pueden decidirlo todo, excepto lo fundamental, que es la vigencia del principio de jerarquización. Las teorías de la democracia elaboran por lo tanto una mayoría objetiva que vale en principio, en contra de la cual ninguna mayoría, de hecho, puede ser legítima.

En términos de Rousseau, se trata de la distinción entre la voluntad general, que es una voluntad *a priori*, y la voluntad de todos, que es una voluntad *a posteriori*. En caso de conflicto entre ambas, prevalece la voluntad general como raíz de todas las legitimidades. Aunque las otras teorías de la democracia no usen las mismas palabras, tienen infaliblemente distinciones análogas entre un interés general *a priori* y mayorías *a posteriori*, cuya legitimidad depende completamente de si se mantienen dentro del marco de lo postulado por el interés general *a priori*.

De esta manera, pasamos de los derechos humanos a la constitución de un derecho fundamental, que es principio de jerarquización de todos los demás derechos humanos y que se identifica con las relaciones sociales de producción como forma de acceso a la producción y distribución de los bienes. Identificando este derecho fundamental como mayoría objetiva e interés de todos objetivamente válido, las teorías de la democracia constituyen un núcleo de poder político que garantiza las relaciones sociales de producción y que, al hacerlo, garantiza la vigencia de todos los derechos humanos y un marco de legitimidad para el voto mayoritario. Al respetar estos mecanismos electorales el marco de legitimidad, respetan también el interés general y aseguran así que la legitimidad de la mayoría no pueda ser interpretada como represión de la minoría.

De esta manera se introduce en la sociedad actual una polarización, que normalmente no coincide con las confrontaciones políticas entre partidos o grupos que podrían competir en elecciones o en otros mecanismos del poder. La polarización tiene lugar entre la afirmación política del interés general objetivo, enraizado en las relaciones de producción,

y una oposición a la vigencia de este mismo interés general en su forma específica, que es oposición al principio de jerarquización y, por lo tanto, a las relaciones sociales de producción. Esta polarización subyace a los conflictos políticos y a toda competencia por el poder. Recibe nombres diversos. En la tradición burguesa se le sintetiza hoy muchas veces por el título de un libro de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, que retoma una formulación jacobina del tiempo de la Revolución Francesa: «Ninguna libertad para los enemigos de la libertad» (Saint Just). En la tradición marxista se habla sobre esta misma polarización más bien en términos de lucha de clases.

Esta polarización subyacente penetra toda competencia política por el poder. Lleva al enjuiciamiento *a priori* de los posibles competidores por el poder político y los encauza en el marco de la legitimidad del sistema. Por medio de esta polarización básica entre interés general y sus opositores, el sistema social elige conforme a un principio *a priori* sus electores. Por derivación del interés general específico del sistema en cuestión, se puede ahora distinguir no solamente entre mayorías legítimas e ilegítimas, sino también entre partidos o grupos políticos y, al fin, determinar quién puede ser legítimamente elector o no.

En efecto, antes de efectuarse las elecciones se elige a partir del interés general específico a los electores. El Estado y todos los mecanismos de control social efectúan esta tarea. Este Estado, por lo tanto, antes de ser elegido el gobierno elige a los ciudadanos que por su parte pueden elegir al gobierno. Es evidente que en este proceso de determinación *a priori* de los resultados de las elecciones, desempeñan un papel clave los medios de comunicación, cuyo control, sea por mecanismos de propiedad privada o pública, es parte decisiva para crear una opinión pública que asume la polarización entre interés general objetivo y los opositores en términos del sistema político dado.

Esta elección de los electores por el Estado y los mecanismos de control social, explica por qué las teorías de la democracia se preocupan tan poco de los mecanismos electorales. A pesar de su importancia, desempeñan un papel relativo, dado que se postulan marcos objetivos para la legitimidad de estos mecanismos. Las teorías de la democracia se dedican preferentemente a la justificación de la suspensión de los derechos democráticos, y en general de los derechos humanos, de aquellos que hacen una oposición orientada

por un principio de jerarquización distinto al vigente en una sociedad dada. Giran por lo tanto alrededor del problema de determinar quiénes son verdaderamente sujetos democráticos y quiénes no lo son.

## **LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL ESQUEMA DE AGRESIÓN**

La polarización entre interés general objetivo y oposición al principio de jerarquización imperante, se transforma en una polarización ideológica entre amigos y enemigos, en cuanto se hace referencia a los portadores del interés general y a aquellos que hacen la oposición. Esta polarización ideológica subyace incluso a las relaciones diarias de amistad y enemistad que pueda haber, condicionándolas. En este campo existe la tendencia hacia una situación que no conoce adversarios, sino solamente enemigos. La polarización social lleva, pues, a la polarización ideológica que determina al opositor como enemigo. La relación amigo-enemigo es vista ahora como relación de Dios y el Diablo, como bien y mal, como ángel y demonio.

Esto tiene como trasfondo un esquema formalmente racional. La teoría de la democracia, al usar las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización, sostiene que determinadas relaciones sociales de producción son garantía y aval de la vigencia de todos los derechos humanos. Por lo tanto, garantizan la dignidad humana en toda su dimensión. Toda esperanza humana está implicada desde ya en estas relaciones sociales de producción y en la forma de acceso a los bienes que ellas permiten. Cuanto más se ensalza esta dimensión de dignidad humana contenida en la sociedad democrática, más se crea por simple implicación una imagen del mal que significa ser opositor a las relaciones sociales de producción. El opositor es visto ahora como alguien que se levanta en contra de toda dignidad humana, un destructor de todo lo humanamente bueno y un enemigo objetivo de la humanidad. Aparece entonces una oposición que es considerada como enemiga de la humanidad misma, y el acto de oposición como un crimen de *lesa humanidad*. En el caso extremo, esta oposición se transforma en Reino del Mal.

Aparece así el crimen ideológico como crimen objetivo, que se vincula con la imagen del opositor como enemigo. Se trata de un crimen que existe independientemente de las intenciones y de las acciones del

actor. A partir de este crimen ideológico se opera ahora la inversión de los derechos humanos. El lema «ninguna libertad para los enemigos de la libertad» declara, de hecho, «ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos». De nuevo la suspensión de los derechos humanos, pero ahora frente a los opositores a las relaciones de producción.

Esta inversión ideológica de los derechos humanos es diferente del tipo de inversión analizada anteriormente. Allí se trataba de la inversión que aparece a partir de normas específicas violadas. La inversión ideológica de los derechos humanos, en cambio, se produce independientemente de la violación de normas específicas. Se produce frente a la oposición al principio de jerarquización de los derechos humanos, que se considera como crimen de *lesa humanidad* de por sí. Incluso en el caso de transgresión de normas en el curso de esta oposición, el crimen no es visto en términos de esta transgresión específica, sino en términos del crimen ideológico de *lesa humanidad*. Por ello, la suspensión de los derechos humanos puede llegar a términos que frente al crimen específico no tienen lugar. Frente al crimen ideológico en el caso extremo no hay literalmente ningún derecho humano, aunque esta violación total sea precisamente legitimada por los mismos derechos humanos. Mediante su inversión ideológica, los mismos derechos humanos universales empujan hacia su propia violación en todas sus dimensiones. Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad.

De todo esto resulta una fuerza inaudita de agresividad, por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transforman en motivos de la violación de esos mismos valores. Los valores se invierten y alimentan una máquina de matar. Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en imperativo categórico de la razón práctica. El amor al prójimo se transforma en razón de la destrucción del prójimo.

Esta inversión ideológica aparece con la primera gran teoría de la democracia, que proviene de John Locke. Locke declara la absoluta ilegitimidad de la esclavitud, de la tortura y del despotismo. Una vez afirmados los derechos humanos correspondientes, introduce la inversión ideológica y declara la absoluta legitimidad de la esclavitud, de la tortura y del despotismo ilimitado para los opositores, a los cuales imputa querer restablecer la esclavitud, la tortura y el despotismo.

Locke desemboca en «esclavitud para los esclavizadores», con lo cual legitima por inversión ideológica la misma esclavitud. Y, efectivamente, Locke se transformó en el gran clásico del trabajo forzoso en forma de esclavitud, el cual precisamente las democracias liberales fomentaron por siglos en África y América. Por lo tanto, Locke puede pedir tratar a los opositores como «fieras salvajes».<sup>5</sup>

Un tipo de inversión ideológica análoga aparece también en la sociedad socialista stalinista en un determinado momento extremo de su desarrollo. El trabajo forzoso es legitimado en términos análogos a aquellos de John Locke, y el fiscal general de las purgas stalinistas pide al final del juicio en contra del grupo Zinoviev que sean fusilados como «perros con rabia».<sup>6</sup>

En todos los casos se argumenta la existencia de una gran conspiración interna-externa en contra del género humano, especificado por relaciones sociales de producción empleadas como principio de jerarquización de los derechos humanos. Pero tal conspiración no es nunca real en los términos en los que es planteada. En cuanto el Estado democrático sostiene la existencia de tal conspiración interna-externa, anuncia más bien, sin quererlo, la crisis interna en la cual se encuentra. Cuando Reagan consideraba a la Unión Soviética como «Reino del Mal» no decía nada sobre la Unión Soviética, pero sí mucho sobre los problemas internos con los cuales él mismo se enfrentaba. Y cuanto más demonizada es esta conspiración interna-externa, más revela la decisión de violar los derechos humanos en pos de la inversión ideológica de ellos con la pretensión de salvar al género humano. Pero, irremediablemente, en las sociedades democráticas la bandera de esta violación de los derechos humanos son los derechos humanos mismos.

De esta manera surgen las sociedades que se presentan como democracias en estado de excepción. Forman verdaderas erupciones de la violación de los derechos humanos, que siguen legitimándose por los derechos humanos. Aparecen en las sociedades de seguridad nacional actuales, pero también en la tradición socialista del período stalinista.

Sin embargo, a la misma categoría social pertenece el movimiento de colonización del mundo que acompañó a toda sociedad democrática emergente. Son estados de excepción de las mismas democracias, porque su virulencia solamente se explica por la raíz democrática y la inversión ideológica de los derechos humanos de

donde nacen. En nombre de la democracia se suspende ahora la democracia.

Pero el hecho de que todas las sociedades actuales tienen sus raíces en el movimiento democrático —como aparece al final de la Edad Media europea— no las une sino que las divide. Las divide por cuanto el punto de partida común —los derechos humanos— no lleva a sociedades iguales, dado el hecho de que las relaciones de producción, que sirven como principio de jerarquización, son diferentes y hasta mutuamente excluyentes. La raíz democrática común lleva al conflicto por la democracia específica verdadera. Ideológicamente, este conflicto nuevamente se presenta como conflicto por los derechos humanos, cuyo listado es compartido, pero como se jerarquizan de maneras diferentes, el otro siempre es visto como el violador de estos derechos humanos e incluso como un peligro a su misma vigencia en todas las dimensiones. Cada uno aparece siempre con la humanidad misma de su lado y, por lo tanto, con legitimidad absoluta en el enfrentamiento con el otro. El mismo maniqueísmo que se da en las relaciones internas entre amigos y enemigos, aparece ahora entre sociedades que se excluyen mutuamente y que, en el mejor de los casos, pueden aspirar a una coexistencia pacífica.

Esta agresividad entre los sistemas democráticos, sean de tipo socialista o burgués, tiene sin embargo diferencias. Mientras los países socialistas hablan de sí mismos como de democracias socialistas o populares, llaman a las democracias occidentales, democracias burguesas. Las democracias burguesas, en cambio, se autodenominan *las* democracias, y se refieren a los países socialistas como a sociedades totalitarias o despóticas. Algo parecido ocurre en el campo de las ciencias. Los marxistas hablan de la ciencia burguesa, reconociendo de esta manera el carácter científico de ella. Los científicos burgueses, en cambio, atacan al análisis marxista como un pensamiento que ni siquiera es científico. La negación es más agresiva y total. Por eso también abundan tanto en las democracias burguesas las demonizaciones explícitas del socialismo como un «Reino del Mal» y la presentación de la democracia burguesa como un exorcismo, como «llave para el control de los demonios» (Popper). Hasta ahora, los países socialistas no han llegado a este nivel de maniqueísmo metafísico.

No obstante, el conflicto entre estas democracias conduce a situaciones sumamente agudas, porque siempre puede ser interpretado como un conflicto originado por el crimen ideológico objetivo del otro lado.

Por lo tanto, la legitimidad en el caso del conflicto es decidida *a priori*. Y cuando desemboca en guerras, estas aparecen *a priori* como justas o injustas. Por un mecanismo ideológico *a priori*, el otro desarrolla una guerra injusta, y la posición propia es justa. Siempre el otro es agresor, y los hechos empíricos no cuentan. Tenemos ahora mismo el ejemplo de Nicaragua. La guerra de los Estados Unidos en contra de Nicaragua se legitima en estos mismos términos. Interpretándola en los términos de la tradición lockeana, el gobierno de los Estados Unidos se siente en la situación *a priori* legítima de una guerra justa, en la cual Nicaragua, al cuestionar las relaciones capitalistas de producción, cometió un crimen objetivo de *lesa humanidad*. En consecuencia, es agresor, haga lo que haga. Para darle a esta legitimidad *a priori* una apariencia empírica, se inventan incidentes correspondientes que sirven para manipular la opinión pública, de manera que las convicciones *a priori* y los hechos empíricos aparentes se mezclan de tal modo que todo el mundo se convence de que la pequeña Nicaragua agredió al gigante Estados Unidos, que con toda justicia devuelve los ataques. No hay baño de sangre que no sea justificable por este esquema, y siempre su legitimidad radicarán en la defensa de los derechos humanos.

Así concluye este ciclo de la jerarquización por las relaciones sociales de producción y la inversión ideológica de los derechos humanos. Es el ciclo por el cual se constituye el poder político del Estado en cualquier sociedad democrática actual. En el fondo, el poder político del Estado democrático tiene su raíz en este ciclo de jerarquización e inversión de los derechos humanos. La propia inevitabilidad del Estado democrático —sea socialista o burgués— descansa sobre la inevitabilidad de este ciclo. El Estado democrático efectúa esta jerarquización e inversión, y sin ella su función no sería necesaria.

Pero esto crea una situación en la cual la afirmación política de los derechos humanos lleva a su violación, siendo esta violación la lógica de aquella afirmación. Esta lógica pasa por todos los conflictos amigo-enemigo de la sociedad actual, tanto en su interior como en la relación entre sociedades democráticas distintas. Se produce una vorágine en la que los derechos humanos devoran a sus propios hijos, y la afirmación de estos derechos puede desembocar incluso en la destrucción de la humanidad en una Tercera Guerra Mundial.

Por otro lado, este ciclo de jerarquización e inversión pareciera atestiguar una profunda hipocresía de la sociedad democrática: se

dice defender los derechos humanos y en realidad se les viola. Esta hipocresía es la apariencia con la cual nos encontramos, pero en realidad hay otra cosa. En el ciclo de jerarquización e inversión de los derechos humanos se experimenta efectivamente la violación como afirmación de esos derechos, de la misma manera que el inquisidor de la Edad Media vivía la quema de herejes como un acto de amor al prójimo. Por eso el reproche de hipocresía no cala.

Sin embargo, a partir de esta problemática se anuncia la ilusión de otra salida. En efecto, si bien la hipocresía de los derechos humanos no se puede superar por su vigencia irrestricta, dado el carácter inevitable del ciclo de jerarquización e inversión, sí se puede presentar la anulación de estos derechos humanos —no solamente en su ejercicio, sino en su misma validez— como norma universal de conductas humanas. Donde no existen y ni siquiera se acuerdan los derechos humanos, no hay tampoco ni violación ni hipocresía en su cumplimiento, pues derechos que no existen tampoco se violan. Es la vivencia del comportamiento bruto como libertad lo que incluye la libertad en relación con los propios derechos humanos. Es la fiesta de la brutalidad, que celebra su exorbitante ejercicio como vida plena. Pero es en realidad la celebración de la muerte, del ¡viva la muerte!

Esta declaración de la anulación de los derechos humanos en el sentido de su simple no existencia, la hizo por primera vez la filosofía de Nietzsche y la realizó como sistema político el nazismo alemán de los años 30. Se trata de la declaración del nihilismo como culminación de la libertad humana y como principio inherente a toda historia humana posible.<sup>7</sup>

Existen pocas dudas de que la democracia burguesa esté hoy a punto de buscar una solución análoga. Efectivamente, esta opción nos amenaza a partir de la actual política del mercado total, que transforma radicalmente al propio humanismo burgués. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado. Aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos, tienen derechos, pero aquellos a los que el mercado excluye, pierden los mismos derechos. Es decir, del ser humano no se deriva ningún derecho, ni siquiera los más elementales. El mercado siempre ha tenido algunas tendencias en este sentido; sin embargo, la teoría burguesa tradicionalmente las justificó en términos de una inversión ideológica de los derechos humanos, pero sin negarlos. Por lo tanto, quedaba siempre un elemento a partir del cual puede ser reivindicado un reconocimiento pleno de estos

derechos. Luego, el no cumplir los derechos humanos no niega su existencia o vigencia. Lo que amenaza hoy, es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno. El poder concede derechos, no la calidad de ser humano; y el poder que determina esta línea de demarcación se deriva del mercado.<sup>8</sup> Esta demarcación no será exclusivamente racista, sino multicolor. El que pierde en el mercado total, lo pierde todo, incluso la posibilidad de soñar con derechos humanos. Así pues, no la bestia rubia, sino la bestia multicolor amenaza con aparecer a partir del mercado, y con reducir a la humanidad excluida a ser objeto de sus arbitrariedades.

## **LA JERARQUIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DE LA VIDA HUMANA INMEDIATA**

A partir de la jerarquización de los derechos humanos por medio de las relaciones de producción, se determinan los derechos inviolables. Haciendo esto, la vida humana misma jamás resulta lo inviolable, sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.

Toda historia de la democracia actual es acompañada por movimientos que insisten, por el contrario, en una jerarquía de derechos humanos, que ponga la vida inmediata de todos los hombres en el centro, y que trate a los otros derechos humanos como relativos, los cuales en caso de conflicto entre sí, pueden ser postergados. Hay famosos movimientos específicos de este tipo. A fines del siglo XVIII aparece el movimiento abolicionista en contra del trabajo forzoso por esclavitud; durante el siglo XIX los movimientos sindicales, que presionan en especial por los derechos humanos, económicos y sociales; a fines del siglo XIX los movimientos pacifista y feminista; en los años 50 de este siglo el movimiento antirracista de derechos civiles en los Estados Unidos y los movimientos de disidentes en la Unión Soviética.

Después de la Segunda Guerra Mundial aparecen cada vez más movimientos que no se inscriben en la garantía de algún derecho humano específico, sino que luchan por la vigencia de los derechos humanos en su conjunto, a partir de una jerarquización centrada en la vida humana inmediata. Tales movimientos pueden ser asumidos también por los Estados, aunque en esos casos se concentran más en la vigilancia de

los derechos humanos en otros Estados. Pero los movimientos independientes son los que logran más repercusión pública, aunque en realidad no tienen ningún poder ejecutivo. Son movimientos del tipo de Amnistía Internacional.

Estos movimientos de derechos humanos declaran la vida humana inmediata como inviolable. Ilegitiman la pena capital, por lo menos en su forma sumaria, la tortura y el encarcelamiento arbitrario. Pero enseguida incluyen derechos humanos de tipo económico, especialmente, no ser condenado al hambre. A partir de estos derechos de la vida humana inmediata, aparece entonces un abanico de derechos humanos que se ordenan alrededor de esta garantía primaria. Aunque estos movimientos de derechos humanos tienen una gran —y a veces decisiva— implicación política, no son movimientos políticos. Por su propia naturaleza, son instancias frente al poder político que los provoca. Eso deriva del hecho de que el poder político del Estado descansa sobre la jerarquización de los derechos humanos por las relaciones sociales de producción, y su consiguiente inversión ideológica. Ningún poder político puede sostenerse sobre una jerarquización de los derechos humanos del tipo que propagan los movimientos de derechos humanos. Cuanto más estos movimientos declaran los derechos de la vida inmediata como inviolables, más tienen que declarar los derechos vinculados con las relaciones sociales de producción como relativos. La inviolabilidad de la vida humana inmediata entra entonces en conflicto con la inviolabilidad de las relaciones sociales de producción. Este conflicto aparece hoy con mucha frecuencia en los países del Tercer Mundo. La inviolabilidad de la vida humana inmediata, y la inviolabilidad de la propiedad privada, entran en conflicto y aparecen así movimientos socialistas. En este caso, el Estado burgués parte de la inviolabilidad de las relaciones burguesas de producción, pero solamente las puede sostener violando los derechos humanos de la vida humana inmediata. De esta situación surgen las dictaduras de Seguridad Nacional, como estado de excepción de la democracia burguesa. En las sociedades socialistas pueden aparecer situaciones análogas. De la lógica de los movimientos de derechos humanos, surge entonces la disposición al cambio de las relaciones sociales de producción, pero de la lógica de poder político del Estado, aparece ahora la limitación o violación de los derechos de la vida humana inmediata. Frente a tales conflictos, los movimientos de derechos humanos pueden

desempeñar un papel decisivo solamente en el caso de que los conflictos sean controlables y no se agudicen hasta el extremo. Pero en caso de agudización extrema, la lógica del poder político tiende a borrar todos los límites del respeto a la vida humana inmediata, y la razón del Estado galopa irracionalmente. En este caso, la influencia de los movimientos de derechos humanos se limita extremadamente, como ha ocurrido hasta ahora en los Estados de Seguridad Nacional en América Latina. En tales situaciones, las mismas instancias estatales de control de los derechos humanos pueden transformarse en instancias de su violación, aduciendo violaciones por parte de la oposición, con lo cual buscan justificar la violación de todos los derechos humanos por parte del Estado terrorista. Por supuesto, cualquier movimiento de derechos humanos pierde toda su legitimidad si se deja arrastrar por esa espiral de violación de los derechos humanos, en la cual la violación por parte de uno legitima la violación por parte del otro, y viceversa.

En el centro de los movimientos de derechos humanos está la neutralidad política, sabiendo que esta neutralidad implica una postura política frente al problema del cambio de las relaciones sociales de producción. Como su lógica es aceptar la legitimidad del cambio, necesariamente será —precisamente a raíz de su neutralidad— en oposición política al poder del Estado. Esta es la razón por la que los movimientos de derechos humanos no tienen o no han desarrollado su propia teoría de la democracia, a pesar de que todos tienen una raíz democrática. Una teoría de la democracia, es una teoría del poder político del Estado que, al tomar opciones, legitima el poder político de un Estado específico. Haciéndolo, legitima las relaciones sociales de producción a partir de las cuales este Estado jerarquiza los derechos humanos. Pero el movimiento de derechos humanos no puede aceptar tal jerarquización, sino que tiene que jerarquizar los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata. Por ello, no puede asumir ninguna teoría determinada de la democracia.

Una solución se puede buscar solamente en una línea que acepte la existencia del conflicto entre la lógica de los derechos humanos, que los jerarquiza a partir de la vida humana inmediata, y la lógica política, que los jerarquiza a partir de las relaciones sociales de producción. Sin pretender borrar el conflicto, habría que constituir unas relaciones sociales de producción tales, de manera que

el conflicto sea controlable. Y ese puede ser el problema actual del socialismo en América Latina.

## **LA LÓGICA DE LAS MAYORÍAS COMO PRINCIPIO DE JERARQUIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS**

En este sentido se empezó a hablar en Nicaragua de la formación de nuevas relaciones sociales de producción según el criterio de la lógica de las mayorías. La expresión contiene ya una crítica a las relaciones capitalistas de producción como relaciones formadas por una lógica de las minorías. Ahora, cuando se habla de una lógica de las mayorías, se contraponen estas mayorías a las minorías, pero no en el sentido de marginar a las minorías, sino en el sentido de una sociedad que no margine más a nadie, es decir, una sociedad sin excluidos. Esta negativa a la exclusión de nadie está aquí considerada como criterio efectivo de la formación de las relaciones sociales de producción.<sup>9</sup> En un sentido ideológico puro, la sociedad burguesa también sostiene el ideal de una sociedad sin excluidos por el simple hecho de presentarse como realizadora de un interés general. Pero se niega a aceptar el criterio de la no exclusión para las propias relaciones sociales de producción. Se conforma con una dialéctica extraña que sostiene que la conformación de las relaciones capitalistas de producción según la lógica de las minorías sirve, a la larga, mejor para las mayorías. Se sostiene que por un efecto indirecto y no intencional el dominio de los intereses de unas minorías conlleva la mejor atención de la mayoría, por lo menos, a largo plazo.

Por lo tanto, la lógica de las mayorías solamente dice algo nuevo si se le entiende como un criterio de la formación de las relaciones sociales de producción y, por consiguiente, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma, en el sentido de una sociedad que no admite excluidos, sean estos mayorías o minorías. Se trata de una sociedad en la cual nadie sea marginado.

A esta tesis de que hace falta un cambio de las propias relaciones sociales de producción burguesas según un criterio de las mayorías, sin exclusión de nadie, subyace una determinada tesis sobre la estructura económico-social. Esta estructura es vista como un *hábitat*, una forma social condicionante de todas las acciones humanas dentro de la cual se realiza la acción humana intencional. La estructura como

algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que estas acciones siempre conlleven consecuencias que no resultan de las intenciones directas de los actores; por lo tanto, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de estos actores. Estos efectos no intencionales de las acciones intencionales pueden ser incluso destructores y contraproducentes, transformando las intenciones de la acción precisamente en su contrario. Por lo tanto, al considerar las posibilidades de éxito de las acciones intencionales, es preciso considerar estos efectos en la estructura y los posibles efectos no intencionales de la acción intencional. Como estos efectos no intencionales no se deben simplemente a intenciones de los actores, no pueden ser modificados por un cambio en estas intenciones, sino solamente por un cambio de las estructuras dentro de las cuales actúan.

Así, se consideran los problemas fundamentales de América Latina como la miseria, el desempleo, el subdesarrollo y en general la exclusión de las mayorías marginadas, como un efecto no intencional de acciones intencionales, en cuanto estas se realizan dentro de estructuras determinadas por relaciones capitalistas de producción. Como estos problemas no se producen por la mala intención ni de los capitalistas ni de los gobiernos correspondientes, no pueden ser solucionados tampoco por el cambio de las intenciones de ellos. Sin embargo, esta marginación y exclusión por la miseria, el desempleo y el subdesarrollo —también pertenece a estos efectos la destrucción de la naturaleza— significa una constante y sistemática violación de los derechos humanos fundamentales vinculados con la vida inmediata de los sujetos. De la voluntad de asegurar estos derechos humanos, surge entonces la exigencia de un cambio en las propias relaciones sociales de producción en un sentido tal, que todo ser humano tenga la posibilidad de integrarse por su trabajo en la división social del trabajo y derivar un ingreso que le permita vivir una vida digna, es decir, que pueda contar por lo menos con la satisfacción de sus necesidades básicas.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalistas, porque ellas están basadas en una estructura que crea (de una manera no intencional) los problemas, de cuya solución se trata, y que por lo tanto no puede servir para solucionarlos. Eso se debe al hecho de que el propio automatismo del mercado como corazón de las relaciones capitalistas de producción contiene una constante tendencia a los desequilibrios, que resultan en los problemas mencionados de mi-

sería y desempleo. Se trata de un control tal del mercado, que estas tendencias hacia el desequilibrio sean contrarrestadas.<sup>10</sup> Pero solamente una adecuada planificación económica es capaz de ejercer este control. Por lo tanto, para que las relaciones sociales de producción no sean excluyentes y para que no marginen a las mayorías, el mercado tiene que ser reorganizado por medio de una suficiente planificación para que esa marginación no se produzca. No se trata de una eliminación del mercado, sino de su conducción y planificación proyectada en términos de una economía mixta.

Que nadie sea excluido de la sociedad presupone así que nadie sea excluido económicamente. Por tanto, las relaciones sociales de producción tienen que ser estructuradas de una manera tal que cada uno por su propio trabajo pueda derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El «no matarás» se transforma en un «respetarás la vida del otro» en el marco de la satisfacción de sus necesidades básicas.

Ciertamente, estas necesidades básicas no se pueden definir *a priori*. Según tiempo y lugar varían. Es obvio que siempre tienen que inscribirse en el conjunto del producto social producido. Pero también es obvio que su satisfacción implica una mayor igualdad de todos los ingresos en períodos y lugares con producto *per cápita* menor y pueden permitir una mayor desigualdad de ingresos en períodos y lugares con producto *per cápita* mayor. Su determinación tiene siempre un grado de arbitrariedad, aunque nunca es totalmente arbitraria. Su determinación pasa necesariamente por el condicionamiento físico de la vida humana, como también por el reconocimiento entre sujetos humanos que mutuamente se reconocen una vida digna.

Por esta razón, la satisfacción de las necesidades humanas presupone ya el reconocimiento mutuo entre los seres humanos como sujetos que se autodeterminan y que por lo tanto son libres. Pero la tesis es que en el reconocimiento entre seres humanos como sujetos que se autodeterminan, está implicado el reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Por eso este reconocimiento como sujeto no es una necesidad básica más, sino la raíz del

respeto por la satisfacción de las necesidades básicas. Es su otra cara. Del reconocimiento mutuo entre los sujetos salen todos los valores, pero este reconocimiento no es en sí un valor, sino la raíz de todos los valores. Lo que sostiene la tesis del respeto de las necesidades básicas es que todos los valores humanos son valores de vida humana y que por lo tanto implican siempre la mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de otro ser humano; por ello, su realización tiene que mediatizarse por la satisfacción de las necesidades de todos los otros. La realización de todo valor tiene que respetar el «no matarás» y por ello implica la mediatización de su realización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos. En caso contrario, deja de ser un valor y se transforma en un anti-valor.

Sin embargo, el criterio de la lógica de las mayorías con su reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas solamente es eficaz si se transforma en un criterio de determinación de las relaciones sociales de producción, y por lo tanto en una forma de acceso a la producción y distribución de los bienes». <sup>11</sup> Como tal, es criterio para el ejercicio de un poder político del Estado, y lleva a una consiguiente jerarquización de los derechos humanos por las nuevas relaciones sociales de producción. Pero eso implica que no se escapa tampoco de la inversión ideológica de los derechos humanos, como la analizamos anteriormente. Sin embargo, se puede esperar que los conflictos resultantes sean más controlables y que los efectos negativos de la inversión ideológica sean minimizados. <sup>12</sup>

## LA FORMACIÓN DEL SENTIDO COMÚN

Hemos visto cómo, según las teorías de la democracia, el mundo de los derechos humanos es jerarquizado por las formas de acceso a la producción y distribución de los bienes, es decir, las relaciones sociales de producción. En los términos de esta jerarquización, el carácter específico de la sociedad es presentado como el interés general que se transforma en un *a priori* para la legitimidad de la reivindicación de cualquier interés particular. Los intereses particulares, por lo tanto, pueden

ser solamente legítimos si se inscriben en el marco de este interés general especificado por las relaciones sociales de producción. En estos términos, las teorías de la democracia reflejan adecuadamente el funcionamiento real de las sociedades democráticas actuales. Si bien estas son específicamente diferentes entre sí, usan todos esos mecanismos de jerarquización de los derechos humanos a partir de sus respectivas relaciones sociales de producción.

El principio de jerarquización de los derechos humanos surge entonces como de una validez *a priori* en relación no solamente con los intereses particulares, sino también con las mayorías que se pueden formar electoralmente. Ninguna teoría de la democracia legitima la decisión mayoritaria de por sí, sino que establece las relaciones sociales de producción en su forma de principio de jerarquización como el marco dentro del cual las mayorías tienen que moverse para poder adquirir legitimidad. El interés general aparece a la vez como marco de legitimidad de los intereses particulares y de las decisiones mayoritarias.

Pero este interés general especificado por el principio de jerarquización, da a la vez un marco categorial para la interpretación del mundo de los hechos empíricos. Es también un principio de interpretación legítima de los hechos, y como tal, forma el marco categorial del pensamiento y de las opiniones. Los hechos empíricos siempre son ambivalentes, en el sentido de que su significado depende de la valorización del contexto en el cual estos hechos se producen. Esta valorización del contexto la da *a priori* el principio de jerarquización de los derechos humanos, que son los valores que entran en el juicio sobre el significado de los hechos. Sin estas valoraciones del contexto del hecho particular, no hay posibilidad de adjudicarle un significado unívoco.

Siendo el principio de jerarquización el principio de ordenamiento de los valores, sirve para dar carácter unívoco al hecho, que en sí, como hecho particular, es ambiguo. El principio de jerarquización se transforma, por lo tanto, en marco categorial de interpretación de estos hechos y principio guía de la visión del mundo que la sociedad asume. Al ser el principio de jerarquización el interés general específico asumido por la sociedad, el interés general aparece como marco categorial de interpretación de los hechos empíricos particulares y como principio ordenador del mundo mítico, inclusive el religioso, de esta misma sociedad. Como marco categorial de interpretación de los hechos particulares, el interés general tiene una relación con estos hechos empíricos análoga a su relación con los intereses particulares. Los integra en el mundo de

interpretaciones aceptables de una manera tal, que legitima la acción política guiada por este mismo interés general. En relación con el mundo mítico, el interés general específico se encuentra en una relación análoga al conjunto de los derechos humanos. Jerarquiza *a priori* este mundo mítico en conformidad con la legitimación del propio interés general específico. Por tanto, a partir del interés general específico se pueden dar interpretaciones verdaderas de los mitos, e incluso elaborar teologías aceptables en contra de las teologías no aceptables.

La ambigüedad de los hechos empíricos la experimentamos constantemente en la vida política. El minado de los puertos de Nicaragua por el gobierno de los Estados Unidos parece ser un hecho unívoco, es decir, un caso claro de agresión, confirmado inclusive por la Corte Internacional de La Haya. Pero en realidad no lo es. Es unívoco si en la interpretación aplicamos un marco categorial del tipo de que el gobierno de Nicaragua deriva del principio de jerarquización vigente en ese país. Lo es también si usamos un marco categorial derivado de una jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata, como lo usan los movimientos de derechos humanos. Pero el hecho empírico tiene un significado diametralmente opuesto si usamos un marco categorial derivado a partir de la teoría de la democracia lockeana, como lo hace el gobierno de los Estados Unidos. Visto el minado de los puertos desde este ángulo, no es un acto de agresión, sino de defensa. Y eso en dos líneas. A partir de conflictos anteriores, este minado puede ser interpretado como respuesta de defensa legítima del gobierno de los Estados Unidos, y a partir del principio de jerarquización mismo puede ser interpretado como una defensa del género humano en contra de un crimen de *lesa humanidad* cometido por el gobierno de Nicaragua al no respetar las relaciones capitalistas de producción como última instancia de todo humanismo aceptable. En este último sentido lo interpreta el gobierno de los Estados Unidos, y por lo tanto se siente comprometido tanto en actos de defensa propia como de la humanidad entera.

La posibilidad de estas interpretaciones contrarias demuestra precisamente la ambigüedad del significado de un hecho empírico, y la manera por la cual el interés general específico da la unicidad de significado al hecho. Las dos partes no se pueden poner de acuerdo en la interpretación del hecho, a no ser que lleguen a compartir una jerarquización común de los valores. Ningún hecho empírico puro puede decidir la cuestión.

La posición nicaragüense, sin embargo, sólo puede imponerse como objetiva al sostener que la jerarquización de los derechos humanos en la cual se apoya es objetivamente válida. Y eso es, en última instancia, el argumento que nos permite decir que la posición nicaragüense tiene la razón en este conflicto con los Estados Unidos.<sup>13</sup>

El resultado es que una sociedad democrática —y en términos análogos eso vale para otras sociedades también— puede tener legitimidad solamente si los marcos categoriales de interpretación de los hechos coinciden con el principio de jerarquización de los valores (derechos humanos) y con las relaciones sociales de producción. Si dejan de coincidir, aparece la crisis de legitimidad que hace tambalear a la sociedad entera. Por esta razón hay una constante lucha ideológica en cualquier sociedad democrática actual, cuyo centro no es la información sobre hechos desnudos, sino el significado de los hechos que resulta de su interpretación. La lucha ideológica se concentra por lo tanto en la afirmación de los marcos categoriales de interpretación de los hechos, y no en los hechos en sí.

Cuando las estaciones de radio de Costa Rica repiten constantemente el eslogan: «la empresa privada produce libertad», no comunican un hecho. Lo que transmiten para introyectarlo en las cabezas de la gente, es un determinado marco categorial de interpretación de hechos. Y cuando en Nicaragua se habla de la lógica de las mayorías, tampoco se habla simplemente de las relaciones sociales de producción. Se comunica, a la vez, un marco categorial de interpretación.

Este esfuerzo de crear un marco común de categorías de interpretación acorde con las relaciones de producción, es la formación de un sentido común. Se trata de hacer compartir por toda una población este marco categorial.

Esta formación del sentido común la podemos analizar teóricamente en términos de la jerarquización de los derechos humanos por las relaciones de producción y de la función que cumple el principio de jerarquización en la interpretación de hechos. La pregunta teórica es por la verdad de un principio de jerarquización en relación con los otros. Pero la formación de un sentido común no es simplemente teórica, aunque los análisis teóricos estén presentes. La dimensión mítica, en cambio, tiene un papel extraordinariamente decisivo.

El mundo mítico, como ya hemos mencionado, también es un mundo ambiguo en sí. En relación con la sociedad no habla en un lenguaje unívoco. Se presta a muy variadas interpretaciones. En el sentido aquí

empleado, el mundo mítico incluye al mundo religioso sin agotarse en él. También el mundo de los mitos adquiere cierto carácter unívoco, en cuanto es jerarquizado. Nuevamente aparece como principio la jerarquización por las relaciones sociales de producción, que puede jerarquizar a los mitos de una manera tal, que correspondan a las relaciones sociales de producción y las afirmen en su validez y legitimidad. El mundo mítico es entonces ordenado en correspondencia con las relaciones sociales de producción.

Podemos ahora afirmar que la formación del sentido común de la sociedad pasa precisamente por esta jerarquización del mundo mítico, que lo hace socialmente relevante, ya sea para afirmar o para contradecir las relaciones sociales de producción existentes. Para que el sentido común pueda corresponder a las relaciones sociales de producción, el mundo mítico tiene que ser ordenado correspondientemente por el principio de jerarquización derivado de estas mismas relaciones de producción. Recién a través de este proceso se forma el sentido común en correspondencia con las relaciones de producción.

En el libro de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo tenemos un análisis de la formación de un sentido común acorde con las nacientes relaciones capitalistas de producción del siglo xvii inglés, que aparece a partir de un reordenamiento del mundo mítico-religioso en la línea de un principio de jerarquización basado en estas relaciones capitalistas de producción.<sup>14</sup> En el siglo xix europeo los movimientos anarquistas y socialistas elaboran un sentido común contrario a la sociedad capitalista existente, partiendo de un reordenamiento del mundo mítico, aunque esta vez en forma atea. Hoy en América Latina existe el fenómeno de la aparición de un nuevo sentido común a partir de los movimientos de comunidades cristianas de base, que se inspiran en una Teología de Liberación que reordena el mundo mítico-religioso de la tradición cristiana del continente de una manera tal, que aparece una coincidencia entre este sentido común y una transformación de las relaciones sociales de producción en el sentido de una lógica de las mayorías.<sup>15</sup> Si bien en estos casos aparecen pensamientos de análisis social paralelos, el propio sentido común se produce trascendiéndolos por el reordenamiento del mundo mítico en el cual se inspira su formación.

Este reordenamiento del mundo mítico no aparece por manipulación. Casi siempre se produce antes de aparecer las nuevas relacio-

nes sociales de producción a las cuales corresponde, o en un momento en el cual están recién naciendo. Por eso tampoco se explica como un simple producto superestructural a partir de alguna infraestructura social. Pero aparece como respuesta crítica a una situación existente, y solamente adquiere vigencia social si surgen relaciones sociales de producción a las que corresponde o puede corresponder. Surge como proyecciones, en las cuales todavía no se encuadra un proyecto racionalmente concebido.

Pero pueden también quedar en el plano de proyecciones, en cuanto no exista la factibilidad de relaciones sociales de producción, que les podrían dar vigencia social por la formación de una sociedad, cuyo proyecto corresponda a la proyección. Precisamente eso ocurrió con los movimientos milenaristas de la Edad Media europea.

Un sentido común como lo habíamos enfocado aparece a partir de grupos sociales muchas veces minoritarios, para ir luego generalizándose. Al subvertir la sociedad existente, empuja a reemplazarla por una sociedad con relaciones sociales de producción correspondientes al sentido común. Pero una vez constituida la nueva sociedad, aparece la promoción de este sentido común como un problema político vinculado con el poder político. Aparecida la nueva sociedad con sus relaciones de producción y el principio de jerarquización de los valores correspondientes, aparece también el problema político de promover un sentido común con su respectivo ordenamiento del mundo mítico acorde con las relaciones sociales de producción. Es el problema de promover la legitimidad de la sociedad. Este coincide ahora con la necesidad de asegurar marcos categoriales de interpretación de los hechos empíricos que correspondan a las relaciones de producción vigentes.

Para enraizar esta legitimidad en el sentido común que sostiene el marco categorial de interpretación de los hechos, se recurre ahora a los mecanismos sociales que tradicionalmente aseguran la legitimidad de la sociedad democrática actual, en especial el sistema de educación y los medios de comunicación. Su conducción es ciertamente vital en cualquier proceso de legitimación, aunque los mecanismos de conducción sean diferentes de una sociedad a la otra.

Por lo tanto, esa conducción del sistema de educación y de los medios de comunicación es tan esencial para una sociedad constituida sobre la lógica de las mayorías, como lo es para sociedades actuales de otro tipo.

Sin embargo, la promoción constante de un sentido común en la lógica de las mayorías no puede confiar exclusivamente en estos medios formales. La base de la conceptualización de una sociedad en la lógica de las mayorías es la experiencia comunitaria de los grupos sociales populares, en los cuales surgió. Mantener por tanto la lógica de las mayorías como sentido común, implica un tipo de participación social que permite volver a experimentar siempre de nuevo esta vida en comunidad, en la cual siempre se puede tener la vivencia de los valores que la inspiran. La participación adquiere así un significado especial: es el lugar para volver a recuperar los valores en los que se basa la lógica de las mayorías. Solamente allí se experimenta, vitalmente, que el proyecto de vida de cada uno debe ser circunscrito por la posibilidad real de los otros, de vivir también su propio proyecto de vida. Solamente a partir de esta experiencia de participación se puede efectivamente sostener la satisfacción de las necesidades básicas de todos.

## AFIRMACIÓN DE LA VIDA Y SACRIFICIO HUMANO

Por la inversión de los derechos humanos —inversión de normas e inversión ideológica— el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte inseparable de la afirmación política de los derechos humanos. Pero solamente a través de la afirmación de los derechos humanos se puede afirmar la vida humana en su plenitud más ampliamente posible. Por lo tanto, por la inversión de los derechos humanos el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte integrante de la afirmación de la vida humana. Vida y muerte dejan de ser polos separables abstractamente, y llegan a formar una unidad en la cual por la afirmación de la vida surge la afirmación, aunque subordinada, de la muerte. *In media vita in morte sumus.*

Afirmación de la vida y sacrificio humano se entrelazan y se penetran a partir de la inversión de los derechos humanos. No podemos abstractamente afirmar una sociedad por la vida, sin darnos cuenta que también la afirmación de la vida al interior de una sociedad que afirma la vida, implica el sacrificio humano y por tanto la administración de la muerte. También, al asegurar la vida es inevitable administrar la muerte en función de la vida. La relación vida-muerte jamás es

maniqueamente limpia. La meta, por tanto, no puede ser sino que haya el mejor sacrificio humano posible.

Desde el punto de vista de la sociedad, siempre hay sacrificio humano. No solamente sociedades arcaicas sacrificaron vidas humanas; las sociedades actuales lo hacen también. El sacrificio humano es intrínseco a la sociedad humana, en el grado en el cual la afirmación de los derechos humanos pasa por la inversión de ellos. Que en el plano de la religión haya o no sacrificios humanos, no cambia para nada el hecho de que en la sociedad sí existan. En el plano de la religión, que siempre gira de alguna manera alrededor de la vida y del sacrificio humano, se da sentido a la vida y al sacrificio, independientemente del hecho de que haya sacrificios religiosos o no, o en qué forma.

A nivel de la sociedad, eso significa que hay seres humanos que son sacrificados en el altar de los derechos humanos. ¿Quién es el Dios para el cual estamos sacrificando a los hombres? Aunque digamos que estos hombres son sacrificados para que no haya sacrificios humanos, siguen siendo sacrificios humanos. El hecho de que hoy todos los sacrificios humanos son legitimados por el anuncio según el cual se llevan a cabo para que no haya sacrificios humanos, ha producido la apariencia de que desaparecieron los propios sacrificios humanos.<sup>16</sup> Pero hasta el sacrificio humano ritual sigue, aunque parezca otra cosa, y Auschwitz es hasta ahora el peor sacrificio humano ritual que conocemos en toda la historia humana.

Según el análisis anterior, la relación vida-sacrificio se da en los siguientes contextos:

- *El sacrificio humano por el orden* —y por tanto en pos de la inversión de los derechos humanos— acompañado por la identificación del mantenimiento del orden y la afirmación de la vida. El orden representa entonces tanto las relaciones sociales de producción como su dimensión de servir como principio de jerarquización de los derechos humanos. Este tipo de sacrificio aparece tanto en el orden burgués como en el orden socialista. Tiene dos aspectos: de autosacrificio y de sacrificio de otros. El autosacrificio consiste en la autotransformación para poder funcionar en la línea de la inercia del orden social e incluye la autotransformación hasta la disposición de matar, que por parte del defensor del orden es vivida como un autosacrificio, una superación de sí mismo.<sup>17</sup> La otra dimensión está

dada directamente por la inversión, sea de normas, sea ideológica, de los derechos humanos, que sacrifica a otros en pos del orden. Este sacrificio por el orden tiene una dimensión irracional cuando se desconecta de las exigencias de la vida concreta y puede desembocar en la transformación del defensor del orden en una máquina de matar hasta el suicidio colectivo, orden en pos del cual la vida humana misma es destruida.

- *El sacrificio humano por la afirmación de la vida inmediata.* En este caso no hay identificación entre mantenimiento del orden y afirmación de la vida, sino una relación conflictiva entre ambas. Aparece la disposición al sacrificio en otra dimensión que la del sacrificio por el orden. Se trata de la disposición de ser sacrificado por la vida. Se trata del extremo opuesto del sacrificio por el orden. El sacrificio de quien se sacrifica por la afirmación de la vida inmediata es llevado a cabo por el defensor del orden, y por tanto, como sacrificio por el orden. Pero cae sobre aquél que afirmó la vida frente al orden con la disposición de ser sacrificado. Es el sacrificado quien da su vida, pero la vida le es quitada en la forma de un sacrificio por el orden. Al dar su vida efectúa un sacrificio, cuya esencia es una ofrenda de la propia vida. Pero es la otra cara del sacrificio por el orden. El sacrificio por el orden está por lo tanto vinculado con la afirmación de la vida en dos sentidos. Por un lado, en el sentido ideológico de la identificación de orden y vida humana: siendo el orden la vida, el sacrificar a otros por el orden es visto como afirmación de la vida. Por otro lado, el sacrificio por el orden cae sobre aquél que afirma la vida sin considerar las leyes del orden, como vida inmediata. Si bien tal afirmación no es política, significa políticamente una provocación o puede significarla. Esta afirmación de la vida inmediata implica, al ser consecuente, la disposición de perder la vida por la vida. Al ser sacrificado por el orden en nombre de una supuesta identidad entre orden y vida —y por tanto, en nombre de la vida—, ofrece su vida por la vida y efectúa un sacrificio válido al aceptar ser sacrificado. Pero su sacrificio es por una vida más allá del orden social en nombre del cual es sacrificado. El sacrificio de la vida por parte de Jesús

es solamente comprensible en esta línea. En sentido estricto no se sacrifica, sino que es sacrificado por el orden. Pero él asume su muerte en pos de la vida inmediata, y así ofrenda su vida por la vida. En la resurrección se manifiesta que esta vida no es ilusoria, sino real. Y en sentido de la ofrenda de la vida, Jesús se sacrifica por llevar su disposición a afirmar la vida más allá de las amenazas de muerte en nombre del sacrificio por el orden. Solamente en este sentido se sacrifica.

Este sacrificio por la vida inmediata no es ni autosacrificio ni autoinmolación en sentido estricto. Por lo tanto, no tiene la más mínima connotación de suicidio. Es una vida testimonial inmediata sin consideración de leyes del orden, que acepta poder ser sacrificado por el orden como consecuencia de la provocación que tal vida significa bajo el punto de vista del orden político, al negar la legitimidad de la inversión ideológica.<sup>18</sup>

Este sacrificio de la vida por la vida inmediata contiene en la resurrección su plenitud, y por tanto es a través de la resurrección que se da la muerte de la muerte. Pero la muerte *no muere por dar muerte sino por sufrirla como ofrenda de la vida*, que en la resurrección se muestra real y superior. En la visión del sacrificio por el orden eso es distinto. Allí también se habla de la vida como muerte de la muerte. Pero se trata de la muerte *dada* al rebelde, que es muerte de la muerte y por tanto vida, significando vida nada más que el propio orden político.

- *El sacrificio por la afirmación política de la vida concreta.* En la afirmación política de la vida humana se trata de la afirmación de un orden político, que siempre existe junto con relaciones sociales de producción, que se transforma en principio de jerarquización. Eso crea un conflicto político por el orden, y una inversión correspondiente de los derechos humanos, tanto en el conflicto mismo como en el nuevo orden, una vez establecido. Se lucha positivamente por un determinado tipo de sociedad. La legitimidad de esta lucha está en la afirmación de la vida humana inmediata en toda su plenitud. Sin embargo, una lucha política actúa siempre necesariamente bajo con-

diciones de factibilidad, y no simplemente sobre lo que es deseable. Las condiciones de factibilidad imponen la institucionalización de un nuevo orden, y el nuevo orden implica el establecimiento de un poder político con la consiguiente inversión de los derechos humanos. Estando la legitimidad en la afirmación de la vida, el nuevo orden vuelve a ser operativo por la administración de la muerte; es decir, por sacrificios humanos. Eso es inevitable, aunque la raíz del nuevo orden sea legítima; la justificación del orden institucional está exclusivamente en su inevitabilidad, dadas las condiciones de factibilidad política de la afirmación de la vida. En estos límites, sigue siendo un orden cuestionable en función de la afirmación de la vida inmediata, y su validez descansa sobre la aspiración de poder hacer controlable la inversión de los derechos humanos, y así minimizarla.

Se mezclan ahora los dos tipos de sacrificio. Por un lado, aparece el sacrificio por la afirmación de la vida inmediata, que es la raíz sacrificial de una sociedad que afirma políticamente la vida humana. Pero al ser la afirmación de la vida de tipo político, aparece nuevamente el sacrificio por el orden como consecuencia de la inevitable inversión de los derechos humanos en la nueva sociedad. Este dualismo es insuperable, y condicionará la historia futura de la nueva sociedad.

Por la continuidad de la inversión de los derechos humanos y los consiguientes sacrificios por el orden, también para la sociedad socialista sigue existiendo algo que ya los analistas más lúcidos de la sociedad burguesa destacaron para esta sociedad: el pacto mefistofélico como lo formula Goethe, y como lo vuelve a retomar Max Weber. Si no se puede separar, en términos maniqueos, vida y muerte, tampoco se puede separar tan olímpicamente a Dios y al Diablo. Goethe lo resume así: *nemo contra deum nisi deus ipse* [nadie en contra de Dios sino Dios mismo].<sup>19</sup>

## NOTAS

1. Se trata de las teorías clásicas de la democracia mencionadas. Las teorías actuales, en especial desde J. A. Schumpeter (*Capitalism, Socialism and*

*Democracy*, 1943) parten de la discusión de los mecanismos electorales con sufragio universal, pero desembocan igualmente en la discusión central de los límites de estas decisiones mayoritarias. La pregunta es: ¿Cómo asegurar la autoridad frente a las mayorías cambiantes? Es la crisis de la gobernabilidad. La vinculación de esta pregunta por la autoridad con la estabilización de relaciones de producción determinadas no es siempre evidente, por lo menos a nivel teórico. A nivel político, en la aplicación de la teoría a procesos políticos concretos, es siempre evidente. Hace falta ver solamente lo que pasó con la Unidad Popular en Chile, cuyo gobierno fue derrocado en nombre de esta democracia, siendo mayoritariamente elegido y conformado, para sustituirlo por una dictadura de Seguridad Nacional, que se declara como democracia en estado de excepción. Algo parecido ocurrió en Nicaragua, cuyas elecciones de 1984 fueron *a priori* descartadas y el gobierno de los Estados Unidos llevó una guerra en contra de Nicaragua para volver a constituir una dictadura militar en este país, que sería tan democrática como el actual gobierno de Chile. Se diga lo que se diga sobre la legitimidad de la decisión mayoritaria, en el momento del agudo conflicto por las relaciones sociales de producción, se imponen estas como criterio último de legitimidad de la decisión mayoritaria. Por lo tanto, vuelve la referencia a las teorías clásicas —sustanciales— de la democracia.

2. En la tradición paulina se interpreta esta inversión en los términos: la ley a través del pecado lleva a la muerte. «Cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento dado para la vida, me había traído la muerte» (Rom. 7: 9-10). Véase Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, pp. 171 y ss.

3. Véase Norbert Lechner, *El consenso como estrategia y como utopía*, Programa FLACSO, no. 189, septiembre de 1983. También Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, en especial pp. 19-30.

4. Las formas de acceso a la producción y distribución de bienes incluyen las formas de marginación de tal acceso. El acceso es solamente posible en el marco de estas formas —las relaciones sociales de producción— y quien no encuentra una manera de acceder a este marco, es marginado.

5. Locke pone la propiedad encima del mundo entero. De esta manera, y considerando la propiedad privada como ley natural, ley de Dios y del género humano transforma imaginariamente toda resistencia en contra de tales relaciones de producción en un acto de agresión en contra del género humano y de Dios mismo. Crea una imaginación tal, que cualquier acto de conquista, de

expansión o colonización se transforma en un acto de legítima defensa del género humano, representado por el propietario privado. Toda agresión burguesa aparece ahora como acto de defensa legítima frente a agresores, que ni tienen la más mínima intención de agredir a nadie. La conquista de todo el mundo se transforma en un acto de defensa propia, en guerra justa. Todo el mundo, hasta en el caso de no conocer la propiedad privada, es transformado en agresor. De esta guerra justa Locke deriva la legitimación de poderes absolutos, arbitrarios y despóticos frente a cualquier grupo humano que no tenga relaciones capitalistas de producción. El enfoque viene del teólogo español Vitoria, que tiene ya una imaginación idéntica a la de Locke, con la única diferencia de que pone en el lugar de la propiedad privada de Locke al cristianismo. Locke da una secularización del pensamiento de Vitoria, sustituyendo el cristianismo por la propiedad privada. Sobre el pensamiento de Vitoria véase Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979. De esta guerra justa Locke deriva su legitimación de la esclavitud, del poder absoluto y del despotismo. Se trata de la legitimación más descarada del trabajo forzoso por esclavitud y del despotismo que existe en el pensamiento humano. Al lado de la legitimación de la esclavitud y del despotismo hecha por Locke, la legitimación de la esclavitud hecha por Aristóteles parece paternal. Locke declara la arbitrariedad absoluta frente a aquellos que pierden esta guerra justa de los vencedores. Trabajo forzoso por esclavitud (Secc. 22), arbitraria mutilación (Secc. 23), despotismo absoluto (Secc. 178, 180). Los que pierden esta guerra son como «lobos» o «leones», como «fieras», «criaturas peligrosas y dañinas» (Secc. 16), son «enemigo común y la peste del género humano, y como tal tratado» (Secc. 230). Al amo del esclavo le concede la propiedad absoluta sobre la vida del esclavo, la que puede terminar en cuanto le plazca (Secc. 22). Tiene su lógica que el mismo Locke invirtiera una parte de su fortuna en el negocio de esclavos (según Maurice Cranston, *John Locke. A Biography*, 1957, cit. por C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualisms*, Oxford University Press, 1983, p. 253, nota 5). Sin embargo, el análisis de Macpherson, que en otros aspectos es sumamente lúcido, es perfectamente ciego en relación con la apologética del trabajo forzoso por esclavitud de parte de Locke, y con toda la problemática de la inversión ideológica de los derechos humanos. Habla más bien de «extravagancia de su lenguaje» (p. 240). Sobre la apologética de la esclavitud, dice: «Locke, obviamente (*of course*) justificaba también la esclavitud, pero no lo hizo sobre la base de una racionalidad inherentemente diferente. Solamente justificaba la esclavitud cuando un hombre había perdido su propia vida por faltas propias,

por algún acto que merece la muerte (Secc. 23). Parece que Locke pensaba de ella como un castigo adecuado para sus criminales naturales» (p. 246, nota 1). El libro no tiene ninguna referencia más al problema, como en general ocurre con la literatura sobre Locke. Pero no es nada obvio que el fundador del pensamiento democrático, que declaró «que todos los hombres son iguales por naturaleza» (Secc. 54), sea un partidario ferviente de la esclavitud. Igualmente, no es nada obvio que hubiera en los Estados Unidos en 1776 una declaración de derechos humanos en este mismo Senado, cuyos autores ni siquiera percibieron que la igualdad humana declarada podría estar en conflicto con el trabajo forzoso por esclavitud que existía en la sociedad de los Estados Unidos, que se mantuvo todavía casi cien años. Tampoco es obvio que la Inglaterra liberal conquistó a comienzos del *sido XVIII* el monopolio del mercado de esclavos y lo mantuvo por cien años, el peor período de esclavitud de la historia humana. El liberalismo nació como una ideología que legitimaba de una manera completamente nueva el trabajo forzoso por esclavitud y que tiene por tanto como elemento inherente la justificación de esta. No se trata de un residuo de tiempos anteriores, sino de un aporte específico, que transforma otro aporte específico a la legitimación de la esclavitud, que había dado en los siglos anteriores el cristianismo. También en este caso hay una legitimación específicamente cristiana de la esclavitud, que deja atrás la legitimación dada por Aristóteles, y que Tomás de Aquino también había compartido. La especificidad está en el hecho de que en el pensamiento cristiano de fines de la Edad Media europea y en el pensamiento liberal a partir de Locke, el trabajo forzoso por esclavitud es derivado de la inversión del amor al prójimo o de la inversión ideológica de los derechos humanos, y no de algo inherente al hombre esclavizado. Lo último lo destaca Macpherson, sin percibir siquiera la dimensión que esta nueva legitimación de la esclavitud tiene. Siendo la legitimación por inversión de los derechos humanos, el trabajo forzoso por esclavitud puede ser abolido, en cuanto ya no promete provecho. Los centros de poder del mundo burgués se configuran por relaciones de producción, para las cuales la esclavitud no es necesaria. Es algo siempre disponible, pero para el sistema no es necesario en todos los lugares o momentos. Algo parecido ocurre con la legitimación del despotismo absoluto. Según conveniencia, puede ser reivindicado o abandonado. Lo mismo vale para la legitimación de la tortura.

6. Véase Theo Pirker, ed., *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*, DTV, Munich, 1963, p. 141. Discurso de A. J. Wyschinski, fiscal de los procesos. Proceso contra Zinowew, Kamenev, etc. La estructura del argumento es análoga a la de Locke. La destrucción del enemigo se argumenta por inversión ideológica de los derechos humanos. Lo que es diferente son las relaciones sociales de producción a partir

de las cuales se efectúa la inversión. Wyschinski argumenta a partir de fuerzas productivas, cuyo crecimiento es maximizado, prometiendo un futuro absolutamente lúcido que es atacado por los opositores, transformados en enemigos de este futuro de la humanidad. Véase Franz J. Hinkelammert, *Ideologías de desarrollo y dialéctica de la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1970, pp. 90-120. También *Crítica a la razón utópica, op. cit.*, pp. 123-156. Esta maximización del crecimiento de las fuerzas productivas también está presente en Locke y da otra pauta para su agresividad.

7. Se puede vincular este tipo de pensamiento con Carl Schmitt, un autor que hoy recibe una nueva atención en América Latina (véase Carl Schmitt, *El concepto de lo «político»*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984). Schmitt analiza muy lúcidamente los efectos desastrosos de la inversión ideológica de los derechos humanos. «Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que “no haya nunca más una guerra”, es un engaño manifiesto» (p. 45). Se trata de un tipo de inversión ideológica de derechos humanos que es frecuente también en el pensamiento actual. Schmitt piensa seguramente en la legitimación de la Primera Guerra Mundial por el presidente Wilson. Argumentaciones análogas las encontramos en Stalin, cuando sostiene que para que el Estado pueda desaparecer, hace falta reforzarlo. En términos similares, Hayek se refiere al régimen de Pinochet en Chile, justificando sus poderes absolutos en los siguientes términos: «Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro». (Friedrich A. Hayek, entrevista en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 12 de abril de 1981). El argumento de Hayek es el regreso a la legitimación del despotismo absoluto por Locke. Frente a estas inversiones de los derechos humanos, Schmitt declara la no existencia de tales derechos: «Si una destrucción física semejante de la vida humana no deriva de la afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a una negación igualmente existencial de dicha forma, no puede tampoco encontrar legitimación... Que la justicia no esté incorporada en el concepto de guerra es ya ahora reconocido de manera general desde Crocio en adelante» (p. 45). Schmitt contrapone tal concepto de guerra fuera de cualquier justicia a la hipocresía de la guerra derivada de la inversión ideológica que, según él, crea la imagen del enemigo absoluto, que trae consigo la guerra absoluta. Pero este enemigo absoluto es producto de la referencia a la humanidad, en nombre de la cual se hace la guerra, se refuerza el Estado, se reclama poder absoluto. Lo que Schmitt pretende se puede resumir: Dejemos las referencias a la humanidad, para ser realmente humanos. Que no haya derechos humanos para que el hombre sea respetado. Sin embargo, esta es la perspectiva traicionera que

Schmitt elabora en nombre del enemigo real que sustituye al enemigo absoluto. Aparecen ahora como enemigos todos aquellos que siguen operando vía inversión ideológica de los derechos humanos. Liberales y socialistas aparecen como enemigos comunes de la postura de Schmitt. Fácilmente se vislumbra otra guerra última: la guerra para acabar con toda referencia a los derechos humanos y que va a abrir la perspectiva de enemigos reales, que sustituye la perspectiva del enemigo absoluto. Es la guerra de los nazis, a los cuales Schmitt sirvió los primeros años del régimen como máxima autoridad en derecho público.

8. Existe un evidente problema de reduccionismo de todos los derechos humanos, al ser transformado el principio de jerarquización en verdadera esencia de todos los derechos humanos. En este caso, el principio de jerarquización sustituye a los otros derechos humanos, que ya no son más que manifestaciones de las relaciones sociales de producción, sin ninguna vigencia propia. En su forma más nítida es hoy elaborado por la teoría del *Public Choice* que transforma todos los derechos humanos en manifestaciones de la propiedad privada y que visualiza al hombre mismo como un producto de las relaciones mercantiles. Pensando en toda su radicalidad, el excluido ya no puede reivindicar su inclusión sino que es transformado en basura humana. La exclusión deja de ser justificada por la inversión ideológica de derechos humanos y por la culpabilidad del excluido, sino que se asemeja a un proceso natural, en el cual seres humanos son eliminados por la simple razón de que no sirven al proceso y por ello sobran. Una buena presentación de estos pensamientos desde el punto de vista de un partidario de ellos, la da Henri Lepage en *Demain le Capitalism*, Paris, 1978. Lepage habla del «*laissez-faire* total» y de una «economía del mercado total» introduciendo así, de hecho —sin darse cuenta— el tema del totalitarismo en la discusión sobre estas teorías y políticas del mercado total. Para la crítica, véase Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas...*, ed. cit., capítulo sobre Milton Friedman; Norbert Lechner, «El proyecto neoconservador y la democracia», *Revista de Política Comparada*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, no. V, verano de 1981; Urs Muller-Plantenberg, «Mehrheiten und Minderheiten zwischen Markt und Markt (zum Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Demokratie)», Berlín, mimeo, 1983; Franz J. Hinkelammert, *La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta*, en esta misma obra.

9. Véase Xabier Gorostiaga, *Geopolítica de la crisis regional. Hipótesis de trabajo sobre el marco estratégico de la alternativa regional para Centroamérica y el Caribe*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Managua, 1983.

10. Por tanto, las estructuras llevan a efectos no intencionales de la acción intencional. Pero la intencionalidad sigue siendo lo básico y el punto de partida de todo. El cambio de estructuras de por sí no resuelve el problema, sino que permite resolverlo. Puede asegurar que las intenciones sean adecuadas para que los efectos se logren. El cambio de estructuras no resuelve el problema ético, sino que lo presupone. Sin un *ethos* que decida no excluir a ningún ser humano, las estructuras no pueden efectuar tal inclusión. Pero sin estructuras adecuadas, el *ethos* no puede realizarse y no puede llegar al efecto deseado. Por eso el *ethos* empuja al cambio estructural. Véase Franz J. Hinkelammert, «Befreiung, soziale Sunde und subjektive Verantwortung», en Venetz y Vorgrimmier, eds., *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (schweiz) Munster, 1985, p. 6076. Véase también Carmelo E. Alvarez, *Santidad y compromiso*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1985, que enfoca la santificación en este mismo sentido.

11. La importancia que tiene el criterio de transformación de las relaciones sociales de producción, lo demuestra la historia de un lema político que expresa bien la meta de la satisfacción de necesidades básicas. En el Chile de la Unidad Popular se hablaba de «pan y techo» como principio de transformación. Posteriormente, se empezó a hablar en Centroamérica en términos de este lema, cambiándolo a «trabajo, pan y techo» y postulando una transformación correspondiente de las relaciones de producción. Sin embargo, muy poco tiempo después de la victoria sandinista sobre la dictadura de Somoza, empezó una campaña ideológica en los otros países centroamericanos para recuperar en términos populistas un lema que tan nítidamente expresa las necesidades populares. El populismo terrorista de Ríos Mont en Guatemala lo transformó en «frijoles, techo y trabajo»; el presidente Febres de Ecuador hizo su campaña electoral con el lema «Pan, techo y trabajo» y uno de los candidatos del Partido Nacional en Honduras hizo su campaña también con «Pan, techo y trabajo». Estos populismos son demagógicos, porque no incluyen las relaciones de producción en la persecución de los fines anunciados. Por eso jamás cumplen y no pueden cumplir aunque quieran. El hecho de que no piensan incluir el cambio de las relaciones sociales de producción en la persecución de los fines anunciados, se revela en que los populismos mencionados ponen la exigencia del trabajo al final, siendo el punto a partir del cual la necesidad del cambio de relaciones de producción es más evidente.

12. Marx, en cambio, espera del socialismo la superación del propio mecanismo de inversión ideológica de los derechos humanos. Eso se vincula con su esperanza en la desaparición del Estado y de las relaciones mercantiles. En ese

sentido, su esperanza es utópica. Véase Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, ed. cit. Marx usa la palabra dictadura para sociedades que se sostienen por el poder político de la inversión ideológica de los derechos humanos. Por tanto, considera la democracia burguesa en este sentido como una dictadura de una minoría sobre una mayoría, y la democracia socialista orientada por necesidades básicas como una dictadura de una mayoría (el proletariado) sobre una minoría. Más allá de esta democracia socialista —dictadura de una mayoría— él espera la sociedad socialista que descansa directamente sobre el consenso de todos. Pero efectivamente, la sociedad socialista no puede ser más que una sociedad en la lógica de las mayorías. Sin embargo, de esta manera la palabra dictadura para toda sociedad que se estabiliza por un poder político que efectúa la inversión ideológica de los derechos humanos, pierde todo su sentido. Recién en las últimas dos décadas se ha llegado a entender definitivamente el socialismo en este sentido. Se trata de una formulación del socialismo que libera de muchos dogmas y que permite una mayor flexibilidad en la conformación de la sociedad. Eso vale especialmente en cuanto a una mayor consideración de las relaciones mercantiles en el socialismo y una menor burocratización de la planificación. Pero igualmente permite un nuevo pluralismo de la sociedad socialista misma, y disuelve la identificación perfectamente innecesaria de socialismo y ateísmo.

13. Por tanto, no estamos desembocando en un relativismo de las diversas opciones. Una discusión científica puede decidir si efectivamente cualquier formulación del interés general consistente pasa por la satisfacción de necesidades básicas o si el automatismo del mercado —una medida puramente estructural independiente de las intenciones humanas y de cualquier contenido ético fuera de la ética del mercado mismo— puede sustituir esta exigencia básica. Véase Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder, Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1979.

14. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Diez, Buenos Aires, 1976. El gran límite del enfoque de Max Weber está en el hecho de que jamás logra aplicar el método utilizado y los resultados de su análisis a su propio tiempo. La lucidez con la cual Weber analiza el tema, desaparece completamente cuando se dirige al análisis del movimiento socialista de su tiempo, que en cuanto a una nueva sociedad por venir es algo análogo a lo que la ética protestante fue para el capitalismo. Weber no logra descifrar sus propios análisis, para poder aplicarlos a su tiempo presente. Eso explica también por qué Weber puede interpretar su análisis como refutación del materialismo histórico sin percibir y evaluar el hecho de que sus principales resultados ya están contenidos en los

escritos tanto de Max como de Engels. Pero los movimientos socialistas hacen de hecho un reordenamiento del mundo mítico religioso que prepara en esta dimensión nuevas relaciones sociales de producción. Véase Franz J. Hinkelammert, «La afirmación de las estructuras de valores en nombre de la ciencia en la metodología de Max Weber», *Revista Centroamericana de Economía*, no. 1, Tegucigalpa, Honduras, septiembre de 1979, pp. 98-128. Algo parecido ocurre hoy con la profundización de los análisis de los mitos de las sociedades primitivas, tanto en Levy-Strauss como en Mircea Eliade. Véase, por ejemplo, Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México 1981. No se descifran estos análisis en cuanto análisis a la luz de nuestra presente mitología. No se trata solamente de descifrar los mitos, sino también de descifrar nuestro marco mítico implicado en este análisis de los mitos. Tenemos nuestros mitos, que penetran como marco categorial nuestros análisis de los mitos de otros. Recién este conocimiento permite conocer nuestros mitos. Véase Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, ed. cit., pp. 203-220.

15. Se trata del punto en el cual se produce la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el análisis marxista. Esta coincidencia no significa identidad. El cristianismo tiene una larga tradición que remonta a sus orígenes, de subordinación de toda institucionalidad a la satisfacción de necesidades concretas de todos los seres humanos, que se expresa por el derecho fundamental de todos al usufructo de la tierra. Desde los Padres de la Iglesia eso es elaborado como derecho natural. Pero es pensamiento cristiano no es ciencia social. Puede ordenar el mundo mítico-religioso en correspondencia con tal derecho fundamental y constituir así un sentido común correspondiente. Pero no puede suplantarlo el análisis correspondiente de la realidad, lo que ha originado en la historia del cristianismo una constante tendencia a marginar este derecho fundamental y subordinarlo a sistemas de dominación de tipo diverso. Transformar tal derecho fundamental en criterio de las relaciones sociales de producción, se hace posible recién con la aparición del movimiento socialista y de un análisis científico de las estructuras sociales en función de la satisfacción de las necesidades. Sin embargo, el análisis marxista es el único que efectivamente ha enfocado esta problemática y que es capaz de visualizarla y de guiar una acción política para darle contenido concreto. La ciencia económica burguesa ha disuelto incluso el mismo concepto de las necesidades para sustituirlo por simples preferencias. Véase Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, ed. cit., capítulos sobre Max Weber y Milton Friedman, pp. 66-100. Se burla de cualquier derecho fundamental de todos sobre los bienes de la tierra. Pero sobre la economía no se puede actuar solamente con buenas intenciones, hay que tener también criterios

científicamente elaborados. La necesidad de estos criterios llevó a la recepción crítica del socialismo científico de parte de muchos teólogos de la Teología de la Liberación que no puede ser eficaz sino sustituyendo los análisis de la ciencia burguesa. No hay praxis política sin ciencia social. Cuando la ciencia burguesa se autodeclara como la única ciencia o la verdadera ciencia, lo que quiere es confinar toda praxis política del presente y de todo futuro por venir en los cauces de las relaciones capitalistas de producción. En este caso, la tesis de la verdadera científicidad se transforma en un dogma político de legitimación de la sociedad burguesa.

16. Este sacrificio para que no haya sacrificios, se ha vinculado muy tempranamente con la tradición cristiana. Se nota eso ya en la Epístola a los Hebreos. El resultado general del análisis del sacerdocio de Cristo es «Ahora bien, donde el perdón es un hecho, se acabaron las ofrendas por el pecado» (Heb. 10, 18). Se declara el fin de los sacrificios. Pero a la vez se dice: «Pues para los que fueron iluminados una vez, han saboreado el don celeste y participado del Espíritu Santo han saboreado la palabra favorable de Dios y los dinamismos de la edad futura, si apostatan es imposible otra renovación, volviendo a crucificar, para que se arrepientan ellos, al Hijo de Dios, es decir, exponiéndolo al escarnio» (Heb. 6, 4-6) Se declara que los apóstatas vuelven a crucificar, es decir, a sacrificar al Hijo de Dios. Se regresa, por tanto al sacrificio, sin ser salvífico. Pero aquellos que vuelven a sacrificar al Hijo de Dios, son ahora sacrificados de nuevo: «Cuánto más castigo piensan ustedes merecerá uno que ha pisoteado al Hijo de Dios, que ha juzgado impura la sangre de la alianza que lo había consagrado y que ha ultrajado al Espíritu de la gracia. Sabemos muy bien quien dijo aquello: “Mío es el desquite, ya daré a cada cual su merecido”, y también: “El Señor juzgará a su pueblo. Es horrendo caer en manos del Dios vivo” (Heb. 10, 29-31). Es la crucifixión de los crucificadores, ahora presentada como el sacrificio de los que sacrifican al Hijo de Dios. Es la raíz cristiana de la inversión del amor al prójimo. Es terrorífica la historia de estos textos, que culminó en las llamas de los herejes quemados por la inquisición, que ni hoy se han apagado. Se trata de sacrificios humanos rituales, pero no aparecen así. Pero seres humanos son sacrificados *ad maiorem Dei gloriam*. Lo verdaderamente horrendo es que se sostenga, que sea horrendo caer en las manos del Dios vivo. Sobre la crucifixión de los crucificadores, véase Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, ed. cit., parte III. La inversión ideológica de los derechos humanos no hace sino una secularización de este arquetipo agresivo. Esclavitud para los esclavizadores, dice John Locke. Despotismo absoluto para los déspotas. Y el gobierno de Reagan decía: Terrorismo para los terroristas. Lo que se hace es sacrificar,

crucificar, esclavizar, someter al despotismo y al terrorismo a los seres humanos. Se lo hace, para que no haya más sacrificio, crucifixión, esclavitud, despotismo absoluto y terrorismo. Pero todo eso que se pretende abolir, se lleva a su culminación e infaliblemente *ad maiorem Dei gloriam* o *ad maiorem humanitatis gloriam*. Lo que se trata de disolver, y eso es el sentido del sacrificio de Cristo, es este sacrificio *ad maiorem Dei gloriam*, aunque solamente sea posible en un marco aproximativo, La inversión ideológica es precisamente la ley, que según San Pablo da muerte.

17. Este autosacrificio del dominador elegido lo describió muy bien un comentarista de la prensa conservadora, cuando se refería al «contraterror» que declaraba el gobierno de Reagan: «Si se pretende ser la “cabeza del mundo libre”, el centro de la civilización occidental y la espina dorsal de una alianza internacional de pueblos que comparten ideales y objetivos, no queda más remedio que pagar el alto precio que esas responsabilidades conllevan. Inglaterra, Francia y España en algún momento de su historia han pechado con las consecuencias del liderazgo... Es doloroso, es terrible, pagan justos por pecadores, pero esas parecen ser las leyes de la guerra terrorista». (Carlos Alberto Montaner, *La Nación*, San José, Costa Rica, 25 de julio de 1985, p. 15A. El alto precio que hay que pagar es el autosacrificio del dominador autoelegido, que es doloroso, terrible, no para los sacrificados, sino para aquel que se sacrifica al sacrificar a otros. Sobre esta transformación del sacrificador en verdadero sacrificado, se puede citar en los mismos términos el discurso de Himmler, jefe de las SS nazis, en Posen, 1943. Sobre este discurso dice otro autor: «La verdadera víctima es ahora el verdugo que, como lo señalara Himmler a sus hombres, debe cumplir por amor a su causa una tarea desagradable, echándose sobre sí mismo la angustia originada en su inevitable oficio; pero sentirse elegido por el destino redime toda culpa» (Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984, p. 71). Morandé toma muy en serio la presencia del sacrificio humano en nuestra cultura actual. Precisamente esta mística del autosacrificio demuestra cómo a través de la inversión ideológica de los derechos humanos, los reclamos de los explotados son transformados en el resentimiento de los dominadores. El dolor sufrido por los explotados es transformado en el dolor sufrido por el explotador a causa de su acción de explotar. Llevar la grave carga de efectuar la explotación, es ahora su legitimación frente al explotado. Sin embargo, este su resentimiento lo vuelve a proyectar en el explotado, reпрóchanle a él este resentimiento en forma de envidia. En este último sentido el resentimiento es interpretado por Nietzsche.

18. Véase sobre esta interpretación a Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*. Ediciones CRT, México, 1976. También Franz J. Hinkelammert, «El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana», en Tamez y Trinidad, eds., *Capitalismo: violencia y anti-vida*, DEI-EDUCA, San José, 1978, pp. 199-314, especialmente pp. 213-216.

19. *Dichtung und Wahrheit*, inicio del capítulo 4.

# LA LÓGICA DE LA EXCLUSIÓN DEL MERCADO CAPITALISTA MUNDIAL Y EL PROYECTO DE LIBERACIÓN

**E**l análisis del desarrollismo latinoamericano muestra una doble crisis. Este, con su política de industrialización por sustitución de importaciones, no logró una inserción de la industria en los mercados mundiales y, como consecuencia, falló en su objetivo de integrar a la totalidad de la población en la división social del trabajo. El resultado fue la crisis de la balanza de pagos, por un lado, y de la población expulsada, convertida en sobrante, por otro. En esta situación se desarrolló la cultura de la desesperanza. Discutiremos aquí la especificación del tipo de sociedad resultante, la ideología del progreso técnico y el neoliberalismo como la teoría de esta sociedad.

## EL PROGRESO TÉCNICO, SU GLOBALIZACIÓN Y LA INTEGRACIÓN DE LA POBLACIÓN EN LA SOCIEDAD HUMANA

El concepto de desarrollo subyacente al desarrollismo, era de armonía. Se suponía la posibilidad de un desarrollo económico rápido, cuya consecuencia inerte sería la integración económica de toda la población. Una política social adecuada aseguraría la traducción de la integración económica de la población en una integración social, lo que crearía la base para un consenso democrático que sustentara la democracia liberal de masas emergente.

---

De *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI-Editorial Caminos, San José, 1995, pp. 131-152.

No obstante, al fallar la política de industrialización no se dio la integración económica de la población. Surgió una población expulsada creciente, que no se podía integrar socialmente. Por consiguiente, se quebró el consenso democrático. La democracia liberal de masas no resultó posible en los términos en los que se creía que existía en Europa occidental.

Aparecen primero gobiernos de tendencia socialista o socializante con el objetivo de conseguir, por una «vía no-capitalista» de desarrollo, aquella industrialización en cuya lógica se daría la integración económica de toda la población. El primer país en esta línea es Cuba; sigue el Chile de la Unidad Popular, y más tarde la Nicaragua sandinista. Pero ya en Cuba se nota un cambio. Este país no sigue tan ciegamente las pautas de la maximización del crecimiento económico, como lo hiciera el socialismo soviético, sino que busca una estrategia económica que era más bien de satisfacción de las necesidades básicas de la población. Las relaciones socialistas de producción se usan para lograr esta meta, postergando las metas de crecimiento y de industrialización. Con todas las deficiencias que esta estrategia cubana ha tenido, es sin duda algo que podrá tener un significado insospechado antes en el futuro de América Latina. Cuba es el único país que a pesar de una crisis económica profunda, provocada por el bloqueo económico inmisericorde de los Estados Unidos y por la ruptura de las relaciones económicas con la Unión Soviética, logra mantener por lo menos un grado mínimo de satisfacción de las necesidades básicas de la población. No queda quizás ningún otro país en las Américas que pueda sustentar una situación comparable. Chile y Nicaragua no pudieron desarrollar ninguna estrategia de desarrollo, porque la violencia del Imperio y de las clases dominantes internas terminó con aquellos gobiernos.

El capitalismo salvaje que regresa con la estrategia neoliberal a partir de la década de los 70, no enfrenta ninguno de los dos problemas críticos que provocaran la crisis del desarrollismo latinoamericano. No enfrenta el problema de crear una industria capaz de lanzarse de forma competitiva al mercado mundial, ni el de la población expulsada. Renuncia a la industrialización, por un lado, y decide callar a la población por medio del terrorismo del Estado, por otro. Hablando todo el tiempo de la eficiencia, dice adiós a ella y reduce a América Latina otra vez a la exportación de materias primas y de alimentos. En vez de superar el subdesarrollo, se sueña con una eficiencia subdesarrollada.

## *LA CRISIS DEL DESARROLLO*

Sin embargo, esta crisis del desarrollo, que se da en América Latina desde fines de los años 60, parece ser mucho más que una crisis de determinadas políticas de desarrollo. A toda la política de desarrollo subyace un concepto de desarrollo que parece estallar.

Por desarrollo se entendía, y todavía se entiende, un proceso de crecimiento económico capaz de arrastrar consigo la totalidad de la sociedad, de una manera tal que toda la fuerza de trabajo es integrada en la división social del trabajo moderna. Se supone que esa dinámica económica puede sustentar un desarrollo social y político igualmente universal, transformando la sociedad en un conjunto social que, en pos del progreso técnico y del crecimiento resultante y arrastrado por ellos, forma una gran sociedad integrada en la que todos los seres humanos encuentran su lugar dentro de un camino ascendente hacia el futuro. Por consiguiente, progreso técnico, crecimiento económico infinito e integración económica, social y política de toda la población, son vistos como una unidad dinámica y armónica. A los países que en apariencia habían logrado esta meta se los llama desarrollados, y a aquellos en los que este desarrollo se frustró, subdesarrollados.

Este concepto de desarrollo es una especie de marco categorial por medio del cual se ha interpretado el mundo moderno, por lo menos desde el siglo XVIII. Subyace asimismo al pensamiento de Marx, y más tarde al socialismo soviético. Aparece también en las políticas de desarrollo del Tercer Mundo en las décadas de los 50 y los 60. Se trata de una imagen optimista del mundo, según la cual la propia inercia del progreso técnico actúa en dirección de la humanización de la vida humana. Lo que la humanidad tiene que hacer, pues, es desatar esta inercia y someterse a ella. La técnica salva.<sup>1</sup>

La polarización del mundo entre capitalismo y socialismo después de la Segunda Guerra Mundial, mantuvo este concepto de desarrollo. Lo que estaba en pugna exclusivamente era la cuestión acerca de cuál sociedad sería capaz de universalizar este tipo de desarrollo por el mundo entero. Por eso el lema de la Unión Soviética llegó a ser: «Alcanzar y superar a los Estados Unidos». Él implicaba la convicción de que el socialismo era capaz de desatar esas fuerzas productivas con mayor velocidad que cualquier capitalismo, extendiendo esta dinámica sin límites.

Cuando se da la crisis del desarrollismo latinoamericano durante el decenio de los 60, la discusión por la política de desarrollo sigue estas pautas. Frente a la incapacidad del capitalismo latinoamericano de alcanzar el desarrollo, surge la alternativa de la «vía no-capitalista» de desarrollo. El concepto de desarrollo no es cuestionado; lo que se discute son las maneras más adecuadas y eficientes para realizarlo.

La crítica de Marx al capitalismo roza el límite de este concepto de desarrollo, permaneciendo finalmente limitado a él. Al criticar la capacidad de desarrollo del capitalismo, Marx sostiene que este lleva a un desarrollo tal de las fuerzas productivas, que termina por destruir las propias fuentes de las riquezas producidas. «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 hombre*».

De allí que busque una sociedad que, evitando esta destrucción, lleve al mismo desarrollo de la técnica.

No obstante, a partir de la crisis del desarrollismo latinoamericano se nota una crisis del desarrollo mucho más amplia que aparece pronto en los países socialistas, así como en los propios países desarrollados del centro. Es la crisis del supuesto optimismo vinculado al progreso técnico.

Los países socialistas habían ejecutado una política de desarrollo a partir de un subdesarrollo previo, la cual intentó realizar la integración económica de la totalidad de la población mediante la planificación central. En la Unión Soviética, esta integración por medio del pleno empleo llevó a la necesidad de ocupar más mano de obra de la que, según un criterio capitalista, habría sido necesaria. El resultado fue más bien la paralización del crecimiento económico, y la incapacidad de seguir el paso de la revolución tecnológica que ocurría en Occidente. Esto muestra que la presión hacia la exclusión de grandes partes de la población se notaba también allí. Al no aceptar tal exclusión, se sofocó la dinámica económica. Dos trabajadores ocupados en un puesto de trabajo diseñado para uno, no producen más que uno, sino menos. Uno obstaculiza al otro. El producto de ambos es menor de lo que sería el producto de uno solo. Al no aceptar el socialismo la expulsión de partes de la población de la división social del trabajo, sofocó la dinámica económica. En el grado en el que la promesa de una dinámica económica más grande aún que la del capitalismo era la base de la legitimidad del socialismo, este vivió su crisis de legitimidad. La propia población cuya expulsión

había sido evitada por este socialismo, se levantó contra. En Alemania oriental, los propios obreros celebraban en el primer año después de la caída del muro de Berlín el desempleo como algo saludable que indicaba un nuevo futuro prometedor. Más tarde, cuando al desempleo siguieron las tendencias al subdesarrollo —que hoy aparecen en todo el mundo ex-socialista y que lo están transformando en el cuarto continente subdesarrollado—, sobrevino una gran frustración sin capacidad siquiera de pensar ningún futuro nuevo.

No obstante se mantenía aún en pie el optimismo de la técnica, que veía ahora al mercado como el camino más indicado para una sociedad en la que el crecimiento económico, por su propia inercia, asegure la integración económica de la población.

El vehículo sobre el cual se montaba esta imagen del capitalismo «eficiente» era principalmente el capitalismo de Europa occidental y, algo menos, el de los Estados Unidos y Japón. Se trata de sociedades de alta capacidad de crecimiento económico y de desarrollo técnico, en las que durante varias décadas el crecimiento económico había asegurado la integración económica efectiva de la mayor parte de la población. Parecían representar lo que el capitalismo es capaz de hacer. Habían ejercido una gran magia sobre los países socialistas de Europa oriental, a la que la población no se había podido sustraer. Las sociedades de estos países derrocaron al socialismo para entrar en ese mundo, y ahora veían que ese mundo se alejaba.

Sin embargo, la profundidad de la crisis del desarrollo se mostró cuando ella penetró en las propias sociedades capitalistas del centro. Incluso estas sociedades de alta capacidad de crecimiento económico y desarrollo de la técnica, fueron incapaces de lograr un arrastre tal de la dinámica económica que la población entera fuera integrada como su consecuencia. A partir del decenio de los 70 sube el desempleo en estos países, hasta que aparecen poblaciones expulsadas y excluidas también allí. El desempleo resulta ahora crónico, estructural, y ya no cíclico —como lo fuese en el siglo XIX.

El resultado es que tanto la política económica keynesiana como la estrategia socialdemócrata pierden eficacia. Los grandes éxitos de estas políticas en Europa Occidental, se dieron en las décadas de los 50 y los 60. La estrategia socialdemócrata suponía un crecimiento económico alto, capaz de arrastrar consigo toda la población e integrarla económicamente. Sobre esta base pudo realizar su política de integración social, dándole a la democracia liberal de masas un consenso de la

población que la legitimaba. Esta base económica se desvanece cuando el efecto de expulsión por los mercados llega a los centros. Los sistemas de seguridad social habían sido diseñados para una sociedad en la que el desempleo era un fenómeno marginal. Cuando ese desempleo sube, sin ninguna perspectiva de bajar de nuevo en un plazo previsible, el capitalismo choca con la seguridad social que le había asegurado su legitimidad por varios decenios.

Por esta razón, la crisis del desarrollismo latinoamericano, el derrumbe del socialismo y la crisis del capitalismo de reformas, coinciden tanto en el tiempo como en las razones de su surgimiento. Eso lleva a una crisis del desarrollo que pone en cuestión de manera efectiva, todo aquello que desde siglos se había esperado como su resultado: la armonía entre el desarrollo humano y la maximización del crecimiento económico basado en el desarrollo técnico. El resultado, en cambio, era una dinámica económica que expulsa grandes partes de la población mundial, las que quedan como población excluida sin ninguna perspectiva de una posible integración futura. Si bien esta población excluida existe en los centros de desarrollo en menor cantidad, lo cierto es que ella aparece ahora en todas partes del mundo sin excepción. El sistema se cierra, a pesar de no dejar a nadie vivir fuera de él.

Emerge entonces un mundo caracterizado por el desarrollo desigual, del cual no hay escape. Desde los años 70, este desarrollo desigual vuelve a aparecer dentro de los países desarrollados. Los países de nuevo desarrollo tampoco logran la integración económica de la totalidad de la población mediante el arrastre del crecimiento económico, aunque consigan industrializarse con industrias competitivas a nivel del mercado mundial, como ocurre con países asiáticos como Corea del Sur o Taiwán. Cuando se les llama «tigres», se atestigua con esta palabra el grado de excepcionalidad que tiene su desarrollo. No obstante, el número de países industrializados no aumenta ni siquiera con estas industrializaciones relativamente exitosas. Los países ex-socialistas viven el derrumbe de sus industrias, y hasta países de desarrollo clásico, como Inglaterra, se mueven en dirección al subdesarrollo. El propio desarrollo, como industrialización con competitividad en el mercado mundial, se ha estancado. Se está transformando en un gran enclave industrial inserto en un mundo caracterizado en su mayor parte por la expulsión y exclusión de la población. Todo el mundo está dominado; sin embargo, la dominación no necesi-

ta a los dominados sino que los considera como sobrantes y los trata como tales. Este enclave industrial es altamente dinámico en sí, pero no muestra capacidad de extensión más allá de sus límites.

Ahora bien, se trata de una crisis a la que no corresponde una crisis del capital y del mercado. Los negocios van bien, la tasa de ganancia está subiendo. El carácter de la crisis ha cambiado en relación con las crisis cíclicas del siglo XIX. En estas, el aumento de las tasas de ganancia coincidía con el aumento del empleo, y la crisis de la tasa de ganancia y su baja correspondía a una baja del empleo. El desempleo, y con él la pauperización, era cíclico. En la actualidad no ocurre eso. El desempleo y la pauperización crecen, no obstante la dinámica del mundo de los negocios y de la tasa de ganancia crecen también. Desde el punto de vista del capital no existe ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Pero las tasas de ganancia se incrementan, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una isla o en un archipiélago, una especie de enclave que se desarrolla tanto mejor cuanto peor le va a los otros. La destrucción de los seres humanos y de la naturaleza coincide con altas ganancias. Hoy es mucho más visible el hecho de que en el grado en que las tasas de ganancia suben, el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, produce ganancias más altas que cuidarlos. Las tasas de ganancia y la sobrevivencia de la humanidad entran cada vez más en una visible contradicción. El camino de la maximización de las ganancias resulta ser un camino a la muerte de la humanidad.

### *LOS LÍMITES DEL CRECIMIENTO*

Paralelamente aparece una crisis que pocos habían previsto unas décadas atrás. Se trata de la crisis del ambiente, que ahora empieza a amenazar la propia sobrevivencia de la humanidad entera. La tecnología y su uso mercantil resultan destructores de una naturaleza cuya sobrevivencia es condición de la sobrevivencia humana.

Independientemente del problema del desarrollo desigual, aparecen límites del crecimiento. Mientras desde la década de los 60 se había hablado en los países del Tercer Mundo de la necesidad de medidas para asegurar el desarrollo que fueran más allá de la vigencia de la

sociedad capitalista, aparecen ahora análisis preocupantes de la crisis ambiental. En 1972 se publica los *Limites del crecimiento*, del Club de Roma. Durante los años 70 el presidente Carter promueve en los Estados Unidos una evaluación del ambiente mundial, que desemboca en el informe *Global 2000*, que confirma la preocupación del Club de Roma. Sin embargo, resulta que posibles medidas para detener la destrucción ambiental podrían tener consecuencias profundas para el sistema económico.

Más allá de los límites de la política de desarrollo y de su incapacidad de asegurar un desarrollo tendencialmente igual entre las diferentes regiones de la tierra, la crisis del ambiente revela el límite implícito de cualquier desarrollo por crecimiento económico ilimitado, sea este un desarrollo desigual o igual. El concepto de desarrollo ilimitado presupone una naturaleza infinita y sin límites. No obstante se descubre de nuevo que la tierra es redonda, y más redonda que nunca. El concepto del crecimiento económico ilimitado resulta un concepto pre-copernicano de una tierra extendida de forma infinita, en la cual tras la destrucción de un lugar uno se mueve a otro para destruirlo también, sin llegar nunca a un límite.

Pero la tierra es redonda, y por ende esta acción fragmentaria la destruye. Cada introducción de una nueva tecnología es calculada sobre un sector fragmentario de la naturaleza y sobre un segmento de la división social del trabajo. Desde el punto de vista de la empresa que actúa en el mercado, las repercusiones que tiene una tecnología sobre el conjunto —sea de la división social del trabajo, sea sobre el conjunto de la naturaleza— no interesan. Además, para la empresa es imposible tomar en cuenta estos efectos indirectos de su acción. La competencia la borraría.

Esta acción fragmentaria se vincula necesariamente con la orientación por criterios mercantiles, aunque no sea sólo el producto de estos criterios. Toda acción humana, mercantil o no, tiende a un comportamiento de este tipo. Sin embargo un sistema de mercados hace este comportamiento fragmentario, compulsivo. El mercado arrastra hacia él. El mecanismo competitivo lo impone porque, por un lado, promete ganancias mayores que cualquier otro comportamiento, y por el otro, amenaza con la expulsión del mercado de la empresa que no se oriente por la ganancia.

Con todo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza forman conjuntos interdependientes. Lo que hace una acción tecnológica

en una parte, repercute en muchas e, indirectamente, en todas las partes. Pero, asimismo, lo que ocurre en otras partes se hace notar por interdependencia en el lugar de partida. El conjunto interdependiente resulta ser una red de causaciones mutuas. Muchos de estos efectos son previsibles, y existe un trabajo científico constante para conocer mejor estas interdependencias. No obstante, el criterio mercantil induce, y muchas veces obliga, a no evitar tales efectos sino más bien a aprovecharlos. Eso lleva a constantes intervenciones (se trata de intervenciones de parte del mercado, cuyos efectos distorsiona) en estos conjuntos interdependientes, que hacen desaparecer elementos necesarios para la reproducción de los conjuntos. Cuanto más eso ocurre, el conjunto interdependiente más se restringe también y puede llegar hasta el colapso.

Es más fácil ver esto en relación con la naturaleza como conjunto interdependiente. En el acercamiento fragmentario se llega a grados de destrucción que amenazan la sobrevivencia del conjunto como un medio ambiente para la vida humana. La destrucción de los bosques, el hoyo de ozono, el envenenamiento del agua potable, muestran tendencias de este tipo. Ningún criterio de escasez del mercado anuncia que se está llegando a un límite de lo posible. Sólo el colapso podría mostrarlo, pero lo demostraría únicamente porque ya se hubiese pasado un punto de no retorno. Hasta que no se llegue al colapso, el comportamiento fragmentario sigue siendo el más rentable —desde el punto de vista mercantil— dentro de todos los comportamientos posibles. Antes del colapso el mercado aún florece, aunque las condiciones de vida ya hayan sido destruidas. El verde del dólar cubre el verde de la naturaleza, hasta que la muerte de la naturaleza lo haga palidecer.

Las destrucciones que ocurren aceleran el proceso de destrucción. Al intentar sobrepasar los efectos negativos resultantes, la acción fragmentaria busca de manera febril sustitutos del elemento natural dañado, y al hacerlo, se ciega frente a los problemas para agravarlos más aún. De allí que la velocidad destructora aumente más rápido que la propia producción de riquezas. Aparece la ley tendencial autodestructora —de la cual Marx había hablado— como producto del propio automatismo del mercado.

El automatismo del mercado y la aplicación fragmentaria de la técnica forman una unidad inseparable, que resulta destructora frente a los conjuntos interdependientes. Esta destrucción es necesariamente acumulativa, con la amenaza de pasar un punto de no retorno a partir

del cual ya no hay salida. Aunque no se sepa con exactitud en qué momento se llega a este punto, se sabe que debe existir. El mercado resulta ser en efecto un mecanismo autodestructor, un monstruo, como aparece en la película *The Yellow Submarine*, que se devora a sí mismo.

### *EL UTOPISMO NEOLIBERAL*

Lo que enfrentamos no es sólo una crisis del capitalismo, sino una crisis del concepto fundante de la modernidad. Se trata del concepto de la armonía inerte entre el progreso técnico y el progreso de la humanidad, mediatizada por un marco institucional como el mercado o el plan central. La crisis del capitalismo se ha transformado en una crisis de la propia civilización occidental.

El socialismo soviético ha sido un intento de solucionar la crisis del capitalismo en el marco de la conservación de la civilización occidental. De hecho, ha sido una fuerte palanca para la extensión de la civilización occidental en el mundo, cubriendo espacios económicos tan grandes como la Unión Soviética y China, un espacio donde vive un tercio de la población mundial. El socialismo soviético ha sido civilización occidental en países en los que el capitalismo no había sido capaz de promover la modernización industrial. El colapso del socialismo soviético revela el hecho de que la crisis del capitalismo no es apenas del capitalismo, sino de la propia sociedad occidental. Al inscribirse ese socialismo en la tradición de la civilización occidental y de su modernidad, no pudo percibir cuál era en el fondo la crisis del capitalismo. Por tanto, no pudo ser la alternativa al capitalismo que pretendía ser, y reprodujo en su interior la misma crisis del capitalismo cuya solución había pretendido.

El colapso del socialismo soviético demuestra que este no era la alternativa necesaria para responder a la crisis del capitalismo. La victoria del capitalismo, en cambio, muestra que la crisis de este es la crisis de la civilización occidental. Es una victoria de Pirro, una victoria aparente en la que el vencedor resulta ser el derrotado. Superar la crisis del capitalismo, nos lleva a la necesidad de ir más allá de la civilización occidental y de su modernidad misma.

Esto revela también el límite de la crítica al capitalismo hecha por Marx. Esta crítica es casi íntegramente cierta, pero tiene a la vez un

error que la caracteriza también en su integridad. Se trata de la convicción de Marx de que la civilización occidental es capaz de superar al capitalismo para realizarse en su integridad en la nueva sociedad socialista. Cuando resulta que se trata, en efecto, de una crisis de civilización, y no apenas de relaciones sociales de producción, la crítica del capitalismo de Marx vuelve con toda su fuerza original. No obstante, se transforma en una crítica de la propia civilización occidental. No pierde su vigencia, sino que la vuelve a tener. Pero la alternativa que resulta de ella, tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que se ha desarrollado por miles de años y que se ha impuesto sin misericordia al mundo entero. Ella resulta ahora hueca, amenazando la existencia de la propia humanidad. Resulta ser la Bestia que es necesario atar.

Hoy se tiene mucha conciencia de que nos encontramos frente a una disyuntiva de este tipo.<sup>3</sup> Igualmente las muchas filosofías de la «post-modernidad» atestiguan el hecho, aunque su tendencia sea sobre todo a la desesperación, lo que las lleva a una especie de mística del suicidio colectivo de la humanidad. En efecto, al negar la posibilidad de alternativas a la civilización occidental con su utopía de la armonía entre el progreso técnico y el progreso humano, el suicidio colectivo es lo único que queda.

La sociedad burguesa se cerró frente a esta disyuntiva. Celebró el derrumbe del socialismo soviético como su victoria final, incluso como el fin de la historia. Sin embargo, la propia legitimidad de esta sociedad burguesa está hoy en juego. Al cerrarse a la discusión de alternativas, ella tiene que cerrar su propia capacidad de pensar su futuro y el futuro de la humanidad. Tiene que dejar de analizar las realidades para refugiarse en la afirmación ciega de principios puros.

Solamente esta situación puede explicar por qué en el grado en el cual la crisis aumentaba y la disyuntiva resultaba visible, la sociedad burguesa se definía por una teoría económica como el pensamiento neoliberal. Para poder continuar, la sociedad burguesa tiene que negar la realidad. Los grandes problemas del mundo actual —la exclusión de la mayoría de la población mundial y de la naturaleza, ambas por la ciega maximización del crecimiento económico— deben ser expulsados del pensamiento teórico para que no haya cuestionamiento del sistema. Lo que se expulsa en la tierra, es expulsado también en el cielo de esta teoría.

Luego, la teoría económica neoliberal no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a la realidad concreta en la que los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas. Se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ella, sino sólo inclinaciones psicológicas hacia ella. Con eso la realidad se desvanece, de modo que el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista. En su raíz es una billetera caminante, que usa como brújula una computadora que calcula maximizaciones de las ganancias. El mundo rodante es un objeto de cálculo, hacia el cual siente inclinaciones sin necesitar de él. Este sujeto-billetera con mente de calculadora se imagina que existirá aunque este mundo no exista. Es un ángel que se dejó seducir por los esplendores de este mundo y que gime por volver a su estado puro. Es un *homo economicus*.

Se trata de manera visible de una secularización del alma medieval, que mantiene sus características esenciales. El alma eterna con inclinaciones hacia el mundo sensual con sus amenazas para su salud eterna, se ha transformado en una billetera calculante, amenazada por una realidad que podría exigir el respeto de sus necesidades. El alma medieval se escapaba de la realidad mirándola *sub specie aeternitatis*. El sujeto-billetera se escapa mirando al mundo *sub specie competencia perfectae*. La competencia perfecta es su cielo de almas puras, inmunes a la amenaza de las necesidades, y libres para elegir según sus inclinaciones psicológicas.<sup>4</sup>

De esta visión del mundo neoliberal surge su concepto de eficiencia. También ella está desprovista de cualquier connotación real. Según este concepto, una acción es eficiente si la ganancia que deja es maximada. Es en sí tautológico. El mercado es eficiente si es libre. La eficiencia del mercado se mide por el mercado. Los efectos sobre la realidad no son considerados. Por tanto, la acción humana es eficiente si el mercado es total. Los efectos destructores del mercado total sobre los seres humanos y la naturaleza, están excluidos del juicio. La consideración teórica de estos efectos es excluida en nombre de una metodología que denuncia cualquier llamado al respeto por las necesidades, sea de los seres humanos, sea de la naturaleza, como «juicio de valor» que la ciencia pretendidamente no debe hacer. La consiguiente fragmentación de la eficiencia se transforma en una medida formal del avance

hacia la catástrofe de la humanidad, y cada paso adelante es celebrado como un paso hacia la eficiencia. Todos se hallan sentados sobre una rama de un árbol, serruchándola. El más eficiente caerá primero, y todos celebrarán su eficiencia.

De esto resulta una de las utopías más nefastas del siglo xx, tan rico en movimientos destructores en nombre de las utopías. Ella opera a partir de una dialéctica maldita, en la que se sostiene, por la magia del mercado, un resultado contrario a todos los actos efectivamente realizados. Eso parte de una magia central según la cual cualquier acción fragmentaria en el mercado produce de forma automática un efecto armónico sobre la realidad. Una mano invisible —una providencia del mercado— hace que el cálculo fragmentario de la maximización de las ganancias resulte en la armonía de la promoción del bien común. Cuanto más la acción en el mercado se oriente de manera fragmentaria por el interés propio, más seguro es que sus efectos no intencionales promuevan el interés de todos. El mercado es una *societas perfecta* que logra su perfección por su totalización. La tesis proviene de Adam Smith, y ha acompañado el pensamiento económico burgués hasta hoy. No obstante, el pensamiento neoliberal le da un significado extremo nunca visto antes. Sabiendo que la teoría neoliberal hace abstracción de la realidad para deducir simples principios abstractos de aplicación dogmática, sostiene por medio de esta «dialéctica maldita» el efecto contrario: la realidad es mejor respetada si ni siquiera se le toma en cuenta. El cielo de la competencia perfecta aplasta ahora cualquier paso concreto en defensa de la realidad, que solamente se puede respetar dominando o relativizando las tendencias destructoras del mercado. El cielo de la competencia perfecta esconde al infierno que se produce en su nombre.

Esta utopía del cielo de la competencia perfecta es transformada en una promesa vacía de futuro, en nombre de la cual cada paso destructivo del sistema es celebrado como un paso inevitable hacia un futuro mejor. No hay inhumanidad que no se pueda cometer bajo la protección de este escudo utopista.

Todos los pasos de la globalización del mercado y del dismantelamiento de cualquier correctivo a sus imperfecciones, son presentados ahora como pasos hacia el futuro brillante por venir. Por eso surge una utopía que no inspira acciones para su concretización. Al contrario, justifica la supresión de cualquier paso concreto para acercarse a ella. De allí que sea una «dialéctica maldita» mediante la

cual se promete un futuro, que se pretende realizar por la destrucción de todos los puentes posibles para un camino hacia el futuro.

Esta utopización aparece en varios niveles. El argumento neoliberal procede siempre *sub specie competenciae perfectae*, operando por medio de una simple deducción de principios. Cuando habla del desempleo, parte de esta competencia perfecta. Si hubiera competencia perfecta, habría pleno empleo. Busca por consiguiente las trabas al mercado que originan el desempleo, al impedir al mercado totalizarse hacia su perfección. Las razones las encuentra en el salario mínimo, la existencia de sindicatos obreros y en el Estado, que tolera estos «monopolios» del mercado. Luego, borrando esas limitaciones del mercado, habrá pleno empleo. Frente a la miseria y la pauperización, el argumento se repite. Si el mercado fuera perfecto, no habría pauperización. Por ende, se deduce que existen trabas para la totalización del mercado hacia la perfección. El neoliberal las encuentra en los impuestos progresivos y, en general, en la política de redistribución de ingresos. Por lo tanto, para que no haya más pauperización hay que eliminar la política de redistribución de ingresos y fomentar los ingresos altos. No puede sorprender que el neoliberal encuentre las razones de la destrucción del ambiente precisamente en la política para protegerlo. Si no hubiese ninguna protección al medio, entregándolo sin límites a las fuerzas del mercado, no habría destrucción de la naturaleza. Durante la rebelión de Los Ángeles en 1992, un funcionario del gobierno en Washington declaró en público que la causa había que buscarla en las políticas de bienestar público del decenio de los 70, llevadas a cabo por el gobierno demócrata. Del mismo modo se culpará por el crecimiento poblacional a los servicios públicos de salud.

De esta manera, la utopía neoliberal del bienestar es prometida como producto de la eliminación del salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del ambiente, los programas sociales y el servicio público de salud. Es la utopía de la sociedad perfecta del mercado total, que anuncia la destrucción como el camino realista de la construcción. Para la sociedad humana es como una bomba atómica. La anuncian como los fundamentalistas cristianos de los Estados Unidos anuncian la guerra atómica, es decir, como la antesala de la segunda venida de Cristo. Es la mística del extremismo: cuanto peor, mejor.

Como toda sociedad perfecta, también al mercado total los neoliberales lo ven luchando maniqueamente contra un reino del mal. Este lo ven en

la utopía que promueve medidas como el salario mínimo, la redistribución de ingresos, cualquier política de empleo, la protección del medio, los programas sociales y el servicio público de salud. Las fuerzas del mal son las que promueven todo eso. A partir de su destrucción, anuncia su utopía antiutópica de la sociedad perfecta del mercado total.

Por esta razón, el pensamiento neoliberal jamás habla de la competencia perfecta como su utopía. Sostiene que se trata de realismo pleno. Imputa la utopía a aquellos que se preocupan por el respeto a la vida humana y a la naturaleza, y que quieren medidas concretas que lo garanticen. Por medio del reproche de utopía, el pensamiento neoliberal los demoniza. Luego, insiste de modo constante en que quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno. Toda demanda de respeto por la vida es denunciada así como demoníaca, como luciférica.<sup>5</sup> De esta construcción del reino del mal surge entonces la brillante utopía neoliberal de la sociedad perfecta del mercado total. Es, como Reagan solía decir, «la ciudad que brilla sobre las colinas», el milenio en nombre del cual se aplasta al mundo. Escondida detrás de su antiutopismo, surge aquella utopía que encubre los infiernos que se producen en la tierra.

Como resultado, la modernidad se devora a sí misma. Celebra los pasos de destrucción como la salida del peligro. Detrás de la postura neoliberal aparece —como su cara verdadera— la mística del suicidio colectivo de la humanidad. Lo postmoderno hoy es una gran fascinación por esta mística. Celebra, con el neoliberalismo, la fiesta que en la Edad Media se celebraba después del estallido de alguna peste. En esta fiesta todos bailaban hasta que la peste los hacía caer muertos.

## *LA GUERRA DE PALABRAS*

La dialéctica maldita desemboca en lo que Orwell llama el *newspeech* [el nuevo hablar], que transforma el significado de toda palabra en su contrario: la paz es guerra, la guerra es paz; el amor es odio, el odio es amor.

De esta forma, cualquier lenguaje humanista o crítico es destruido. Se realiza una constante subversión de los sentidos por parte del poder. Hoy, las palabras claves de los movimientos populares opositores de las décadas de los 50 y los 60 han sido transformadas en palabras claves de aquellos que —a sangre y fuego— los destruyeron.

Estas palabras claves son: privilegios, reformas, cambio de estructuras, Nuevo Orden Mundial y transición hacia una sociedad renovada. El discurso crítico del decenio de los 60 se estructuraba por medio de estos referentes centrales. Con la represión militar y policial de los movimientos populares vino la propia expropiación de su lenguaje. Hoy, el discurso antipopular y opresor se estructura alrededor de estas mismas palabras para no dejar rastro de lo que le ha antecedido.

En el discurso popular se hablaba de minorías con *privilegios* que marginaban a la población. Por democracia se entendía superar estos privilegios para llegar a una situación de acceso de todos a la salud, la educación, la vivienda y una distribución de la renta que permitiera a cada uno vivir una vida digna. Para eso se necesitaban *reformas*, que en conjunto producirían un *cambio de estructuras*. Las sociedades que iniciaban estos cambios se consideraban sociedades en un *período de transición*. No obstante, lograr las metas del cambio suponía cambios también a nivel del orden económico mundial. A partir de eso se hablaba del necesario *Nuevo Orden Mundial*.

La ola neoliberal que siguió al golpe militar chileno empezó a atacar cada una de estas palabras claves para invertirlas y obtener un discurso análogo, pero de signo contrario. El discurso popular hablaba de *privilegios* en relación con una situación en la que solamente algunos, que podían pagarlos, tenían acceso a servicios básicos como salud, educación, etc. El discurso neoliberal habla ahora de privilegios en relación con una situación en la que se tiene acceso a tales servicios, aunque no se les pueda pagar. Aquella persona que recibe salud o educación sin poder pagarla, es ahora la privilegiada. El privilegiado, mirado desde la perspectiva neoliberal, es el pobre en cuanto tiene un mínimo que le brinda alguna acción solidaria. Por ende, el FMI, junto con los neoliberales, inicia una campaña contra los privilegios. Es la democracia que se impone ahora en América Latina desde los Estados Unidos: una democracia «sin privilegios», lo que significa una democracia en la cual los pueblos ya no tienen ningún poder.

Como resultado de las reformas de los años cincuenta y sesenta, se brindaron algunos servicios a las capas populares de bajo ingreso. Estos logros son ahora combatidos en nombre de la lucha contra los privilegios. La ola neoliberal exige retroceder y disolver los más posible estos logros. Se trata sobre todo de la política de privatización de las actividades públicas. Estas actividades son el resultado de las reformas realizadas en aquellos años. Ahora se las revierte. Este proceso de

anulación de las reformas, los neoliberales lo llaman *reforma*. Esto es, la palabra *reforma* recibe el significado de anulación y reversión de todas las reformas. En la dicción neoliberal, el pasaje del capitalismo reformista al capitalismo salvaje se llama reformas.

A partir de esta inversión de la palabra *reforma*, se concibe la respuesta al necesario cambio de estructuras que los movimientos populares exigían. Este cambio los neoliberales lo enfocan en su sentido contrario y lo llaman *ajuste estructural*. Este designa la reversión de las reformas como una transformación total del sistema económico y social. Luego, se hablará asimismo de «economías en transición». A finales del decenio de los 70 el Banco Mundial publicó un informe sobre Chile con el título: «Chile, una *economía en transición*». Esa fue exactamente la palabra con la que el gobierno de la Unidad Popular, en los años 1970-1973, designó su período de gobierno. Y cuando esta ola de reformulación del capitalismo hacia el capitalismo salvaje se siente en la cima del poder —eso ocurre cuando tiene el poder de destruir un país como Iraq, con la aclamación del mundo entero— anuncia un *Nuevo Orden Mundial*. Los movimientos populares habían pedido un Nuevo Orden en los años 60, entendiendo por este un orden de integración de todos los pueblos del mundo. Ahora el Nuevo Orden Mundial se anuncia con signos contrarios: el orden del sometimiento absoluto de los pueblos a un único poder.

El que no haya privilegios se transforma en la bandera de los privilegiados, quienes ahora destruyen cualquier resistencia.

De esta manera, la eliminación de los salarios mínimos y de la política de empleo, el cobro de la deuda externa, el debilitamiento de las organizaciones populares, la anulación de la protección del ambiente, son presentados ahora como la forma «realista» de ayudar a los pobres. En los Estados Unidos incluso aparecen libros que hablan de la «opción preferencial por los pobres» en nombre de estos programas neoliberales.<sup>6</sup> Ejercer la opción por los pobres en términos «realistas» parece ser entonces la verdadera intención de la política actual del FMI y del Banco Mundial. La paz es guerra, la guerra es paz. Intencionalmente se produce la confusión de las lenguas.

Se produce la noche en la cual todos los gatos son grises. Todos están en contra de los privilegios, todos quieren reformas y un cambio de estructuras. Todos también están a favor de la opción preferencial por los pobres. Pero de esta noche sale un rayo desde el poder. En nombre del realismo y de su *realpolitik*, el poder declara a todos los

que mantienen el significado concreto de estas palabras «utopistas», a quienes declara la guerra para salvar «realistamente» a los pobres. Ellos son declarados promotores de un cielo en la tierra, que sólo producirá el infierno en la tierra.<sup>7</sup>

Sosteniendo querer salvarlos, se declara la guerra en contra de los pobres. La dialéctica maldita termina en el nihilismo consumado.

## ¿MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD?

La modernidad desemboca en un carrusel autodestructivo. La política neoliberal no hace otra cosa que impulsar la velocidad vertiginosa con la que este carrusel se mueve. Se trata de un carrusel de la muerte.

Tiene dos motores que le imprimen su velocidad. Por un lado, un crecimiento económico propiciado por la gran industria moderna que, en el marco del cálculo fragmentario de un mercado total, lleva a la expulsión de grandes partes de la población a las que no les queda perspectiva de esperanza alguna. La expulsión y consiguiente exclusión de la población lleva a una expulsión, exclusión y destrucción de la naturaleza. El otro motor opera desde el polo de los excluidos. Dada su situación desesperada, y provocadas por ella, desarrollan estrategias desesperadas de sobrevivencia en la misma dirección en la que se conduce el crecimiento económico. Esta estrategia fragmentaria de sobrevivencia también amenaza a la naturaleza, que por el otro lado es destruida por las empresas en su afán de maximizar su crecimiento. El mismo crecimiento exagerado de la población mundial es hoy el resultado de estas estrategias desesperadas de sobrevivencia. Así, todo el conjunto social se subvierte y produce el presente estado de anomia generalizada. La droga y el crimen no son sino epifenómenos de este proceso de destrucción mutua. Por otra parte, las migraciones incontenibles desde el Tercer Mundo hacia el mundo desarrollado, promovidas por los excluidos de la tierra y que subvierten los sistemas sociales existentes allá, demuestran que cada vez más vivimos en un solo mundo cuya sobrevivencia es el problema de todos.

Esta parece ser la vorágine en la cual ha desembocado la modernidad. Ella engloba el mundo entero con el destino de subvertir en un tiempo hoy previsible las condiciones de sobrevivencia de la humanidad, tal como las conocemos. Las armas modernas son más bien ins-

trumentos para hacer más corto el viaje, pero no son el origen de la amenaza. La sociedad moderna, aunque no use estas armas, viaja al abismo. Se trata de una máquina institucional compuesta por seres humanos, que frente a cada uno de ellos tiene un carácter compulsivo. Al calcular cada uno su salvación, recurre a medios que mantienen —no intencionalmente— la máquina andando.<sup>8</sup> Aparece entonces la racionalidad neoliberal delirante, que Kindleberger propaga con las palabras siguientes: «Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también».<sup>9</sup>

Se requiere una alternativa. La razón de la necesidad de una alternativa no es un simple deseo romántico ni una simple aplicación de una ética derivada de algún Sinaí. Emerge como una necesidad en el momento en el que nos decidimos a asegurar la vida futura de nuestros propios hijos. Presupone el rechazo a volvernos locos también.

No obstante, la sociedad moderna —en la actualidad, toda sociedad moderna es burguesa— se lanza a destruir cualquier intento de buscar alternativas. Se despoja de la cabeza para ponerse mejor el casco: el casco de las dictaduras de la Seguridad Nacional, que hoy penetran en los mismos centros del mundo desarrollado subvirtiendo sus democracias. Se lanza a pique en el sagrado sepulcro de sus mercados totales. Todo lo transforma en una mascarada de su mística del suicidio colectivo de la humanidad.

Una alternativa no puede aparecer sino a partir de una afirmación de la vida frente a esta celebración de la muerte. Pero esa afirmación de la vida no puede ser tampoco una simple declaración romántica y una reducción de todo al amor a las flores. Ella impone una reformulación de la civilización occidental que implique su superación. Tiene que reconstituirla a partir de la vida de todos aquellos que han sido excluidos de la vida por esta misma civilización. La afirmación de la vida, si no quiere ser una simple fraseología, tiene que partir necesariamente de la afirmación de la vida de los excluidos que han sido expulsados por la modernidad de sus posibilidades de vivir: los seres humanos y la naturaleza.<sup>10</sup> Es el único imperativo categórico cuya afirmación puede parar el holocausto que nos amenaza. Sin embargo, sólo lo podrá hacer si se traduce en una transformación de la sociedad, su cultura y sus instituciones, que haga posible una sociedad que sostenga la vida de todos.<sup>11</sup>

Se trata de una afirmación de valores. Pero estos valores no se pueden denunciar de la manera en la que en la tradición de Max Weber se ha denunciado a todos los juicios de valores. Son valores sin los cuales

no se puede vivir. Son exigencias mostrables que resultan del hecho de que la humanidad quiere asegurar su propia sobrevivencia hoy, y en el futuro. Aparecen a partir del propio análisis científico, sin que haya ningún Sinaí externo desde el que sean pronunciados. Al hacerse la tierra cada vez más redonda e interdependiente, el asesinato resulta ser un suicidio. Si no queremos ser suicidas, tenemos que dejar de ser asesinos.<sup>12</sup> No obstante, no podemos dejar de serlo sin afirmar precisamente toda la vida a partir de la afirmación de la vida de los excluidos. El expulsado, el excluido, la naturaleza devastada, el pobre, son el lugar desde donde se revela Dios. Si no se acepta esta revelación, no hay vida posible en el planeta. Esto no es la ética, sino la raíz de toda ética posible. Y esta raíz es demostrable de modo científico, no es uno de los tan despreciados juicios de valor de las teorías burguesas de la ciencia.<sup>13</sup>

Pero ello implica una postura moral: la víctima es inocente, el victimario es el culpable.

### ¿ALTERNATIVAS?

La economía neoliberal, con su principismo deductivo, hace de la competitividad en los mercados su máximo y único criterio. A partir de él, condena a la muerte y se desentiende de la suerte de los expulsados y marginados, al igual que de la naturaleza. La competitividad condiciona el proceso de crecimiento, y este se transforma en su expresión. Tener crecimiento, comprueba la competitividad. Asegurado el libre comercio, nadie puede comprar o vender sino a condición de la competitividad.

Sin embargo, cada vez menos la competitividad y el crecimiento correspondiente aseguran la inclusión de todos en el proceso económico. No tienen un arrastre que implique trabajo e ingresos mínimos asegurados para todos. Cuanto más aumenta la complejidad tecnológica, más son excluidas las economías atrasadas de la posibilidad de alcanzar este nivel. Y siempre más las condiciones del ambiente restringen la posibilidad de participar en la carrera del crecimiento.

De esta forma, la economía neoliberal subvierte la vida humana y la de la naturaleza. Olvida que un trabajo que *no* produce en competitividad, sigue siendo un trabajo; y que un producto producido en condiciones *no*

competitivas, sigue siendo un valor de uso. El trigo producido *no* competitivamente también alimenta, y un abrigo *no* competitivo también calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, se requiere producir en condiciones *no* competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí.

Esto no es una vuelta al desarrollismo, porque este, a pesar de todo, suponía un crecimiento económico capaz de arrastrar a toda la fuerza de trabajo para sustentar así su Estado de bienestar. Esta ilusión se perdió. Tanto por la imposibilidad de alcanzar el nivel tecnológico de los países industrializados, como en razón de la limitación de los recursos naturales, ya no es posible soñar con este tipo de solución.<sup>14</sup>

No podemos indicar más que algunas líneas según las cuales hay que pensar una posible salida. Se necesita:

1. Relativizar el rol de la competitividad.
2. Crear espacios de desarrollo en los que el empleo y la distribución adecuada de los ingresos no se espere más de un efecto indirecto del crecimiento económico.
3. Integrar el crecimiento económico con la naturaleza.

Los espacios económicos capaces de solucionar esta tarea imponen un nuevo tipo de integración económica que ni la Comunidad Europea, ni la integración económica desarrollista, y menos la actual integración por zonas de libre comercio, han experimentado. En todo caso, se trata de una tarea de sobrevivencia de la humanidad.

### ***LA UTOPIA Y EL ARTE DE LO POSIBLE***

Hoy cualquier alternativa es imposible. Eso es así porque hay poderes capaces de destruirlas, y decididos a hacerlo. Por tanto, si orientamos un proyecto de liberación según estos criterios de poder, no se puede hacer nada. En efecto, no hay alternativa. Existen ejemplos claros. La Unidad Popular en Chile fue derrocada; el Frente Sandinista en Nicaragua, cayó como resultado de una guerra sangrienta desatada por el imperio y por un bloqueo económico indiscriminado. Cuba trata todavía de seguir existiendo, desde hace más de treinta años

vive un estado de sitio impuesto por el imperio, que nunca ha sido tan apremiante como lo es en la actualidad.

Cualquier proyecto de liberación se enfrenta hoy a esta imposibilidad. Si la política, como el arte de lo posible, fuera la adaptación a este tipo de imposibilidades, excluiría la búsqueda y realización de alternativas. Sería un simple saber oportunista, como en gran parte de América Latina efectivamente lo es. No obstante, la política es realismo, y el realismo es hacer posible lo imposible. Por eso es arte. Es dar cuenta de las posibilidades abiertas para hacer posible lo imposible, y para realizarlo. Para que la política sea realista no debe ser *realpolitik*,<sup>15</sup> sino transformación de la realidad.

Lo anterior muestra que cualquier política está necesariamente enfrentada a la problemática de lo imposible. Como *realpolitik* constata imposibilidades, para imponerlas o para adaptarse a ellas. Es *realpolitik* del imperio dominante y de sus súbditos. Como realismo en política, transforma imposibilidades en posibilidades. En este sentido persigue un proyecto político, y su perspectiva es la liberación. Pero esta política choca asimismo con imposibilidades que ninguna acción humana puede transformar en posibilidades. Se enfrenta por consiguiente a lo utópico.

Bajo el punto de vista del realismo en política, lo utópico describe aquellas metas que no se podrían realizar siquiera con el acuerdo unánime de toda la humanidad. Se trata por ende de un imposible más allá de la acción humana como tal, que ninguna política puede hacer posible, sea ella como sea. Se trata de metas que trascienden la realidad humana como realidad quebrantada y contingente, como condición humana. Parte de la sabiduría en política es discernir a tiempo aquellas metas de imposibilidad trascendental, porque ninguna teoría empírica las puede deducir. Se trata de metas coherentes y hasta deseables que sin embargo escapan a la acción, de manera que el intento de realizarlas destruye las posibilidades de alcanzarlas. Son metas de la plenitud humana que contienen los valores humanos en su estado puro y definitivo.

La imposibilidad que la política transforma en algo posible es de otro tipo. No es utópica, sino que es algo que aún no existe pero que puede existir. Mientras lo utópico se define por metas que ni siquiera con un acuerdo unánime de toda la humanidad pueden ser hechas posibles, el proyecto político se refiere precisamente a aquellas metas que pueden ser posibles, si todos llegan al acuerdo de hacerlas posibles. Su imposibilidad se debe a la interposición de un poder dominante que no admite la realización de tales metas o proyectos, y que usa su poder para impe-

dirlo. Esta posición del poder dominante, y el sometimiento a él, se llama *realpolitik*.

La *realpolitik* actúa en nombre de utopías, y las utiliza para bloquear cualquier alternativa que podría surgir frente al poder dominante. El utopismo del pensamiento neoliberal actual es de manera visible la referencia de legitimación de la *realpolitik* del imperio. Cuando Reagan llama a los Estados Unidos «la ciudad que brilla en la cima de la colina», le confiere a este utopismo el brillo mítico-religioso del milenio logrado. Es una reivindicación del poder absoluto, que sostiene su legitimidad en forma utópica. La relación con la utopía es en este caso necesariamente la de la «dialéctica maldita». Usos análogos de la utopía los encontramos en el nazismo con su respectivo *Reich milenario* o *Tercer Reich*, lo mismo que en el uso de la utopía del comunismo por parte de Stalin. De modo irremediable aparece la misma «dialéctica maldita». La *realpolitik* es utopismo. Por eso se enfrenta siempre a su respectivo «Reino del Mal», presentándose a sí misma como *societas perfecta*. Como sociedad perfecta, por supuesto sostiene que ningún cambio es ya necesario, dado que todo destino humano se halla incluido en la perpetuación de esta *societas perfecta*. Es el «fin de la historia», y siempre se ha presentado como tal. Tantos fines de la historia que ha habido, y siempre aparece uno nuevo. Pero ninguno lo es.

El realismo en política es la transformación de estas imposibilidades utopizadas en posibilidades. Es proyecto político, y por tanto, liberación de estas sociedades perfectas con sus utopismos respectivos. Por consiguiente, es realista querer un mundo en el cual todos puedan vivir. Quienes destruyen este mundo son aquellos que se niegan a un proyecto que haga posible que todos puedan vivir. Son aquellos que pretenden hacer imposible este mundo en el cual todos puedan vivir.

Es cierto que también el realismo en política está expuesto constantemente al problema utópico. No se sabe, *a priori*, cuáles metas pueden resultar utópicas y cuáles no. No hay seguridad que pueda sustituir la necesaria sabiduría. No hay criterios técnicos. Donde se pretende sustituir la sabiduría política imprescindible, allí aparece la *realpolitik* con su utopismo y su pretensión de algún fin de la historia.

Un realismo en política resulta justamente cuando se sabe discernir metas utópicas de aquellas que son imposibles, que la política debe transformar en posibilidades. En este caso, la utopía adquiere un significado diferente del que la *realpolitik* le da. La *realpolitik* la da por asegurada, tanto para el presente como para el futuro. Habla mucho de la

contingencia del mundo y de que el ser humano es pecador, pero cree tener en su *societas perfecta* la palanca que le permite estar por completo por encima de esa contingencia. Ningún realismo político podría jamás sostener algo así. Para un realismo político la utopía se transforma en fuente de inspiración, en referencia del juicio, en reflexión del sentido. Es algo que se hace presente mediante la acción política realista, sin pretender acercarse a su realización definitiva o calculadamente disponible. Es, como hoy se dice muchas veces usando una palabra de Kant, «idea regulativa».<sup>16</sup> Sólo así se puede asegurar que la utopía no vuelva a desembocar en una «dialéctica maldita», y que sea fuente de vida y de esperanza.

## NOTAS

1. Ya muy temprano, John Locke expresa este mito tecnológico: «Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor; y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquel que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo públicos la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales». John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Dover, Nueva York, 1959, t. II, p. 352.

2. Ver Karl Marx, *El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 423 y ss.

3. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation [El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica]*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

4. Sin embargo, este orden sigue siendo imperfecto en este mundo. Las necesidades amenazan a la libertad. Dice un autor muy cercano a este neoliberalismo: «Tiene que tomar en cuenta asimismo aquellos de sus necesidades e ideales que pueden ser considerados sólo en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atreverá a suponer que el poder estatal sea responsable por el bien vivir de sus súbditos. Pero hay que esperar de él que

haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, intentando aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro». Hans Albert, *Traktat über rationale Praxis [Tratado sobre la praxis racional]*, Tübingen, Mohr, 1978, p. 158.

5. No obstante, esta meta de vivir de manera digna es una alternativa posible solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al ser humano la posibilidad de poder vivir con dignidad. De esta modo, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto sin ningún contenido. Claro está: seres humanos que han sido hechos superfluos, y que como consecuencia ellos mismos se consideran superfluos, ya no tienen dignidad humana; millares de declaraciones no cambiarán este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada. Esto explica el notable nombre que se usa para los movimientos de liberación en el mundo occidental: «¡cáncer!». No recuerdo un solo movimiento de liberación que, tanto en Washington como en Europa, no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la que el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue respecto al Frente Sandinista de Nicaragua. Sin embargo, igual ocurrió en el caso de Libia, de Chile, y antes (creo que fue la primera vez) en el de Indonesia, en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Ella se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

6. Véase, por ejemplo, Amy L. Sherman, *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor [Opción preferencial. Una estrategia cristiana y neoliberal por los pobres de América Latina]*, Gran Rapids, Michigan, 1992.

7. Cuando Popper nos dice: «La *hubris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros» (Karl Popper, *Das Elend des Historizismus [La miseria del historicismo]*, Tübingen, Vorwort, 1974, p. VIII), él mismo constituye esta dialéctica maldita. Cuando toda utopía es considerada propulsora del infierno en la tierra, se constituye el infierno de la tierra. Es el infierno de Dante: ¡Ay!, quien entre allí, que deje toda esperanza. Este infierno es el utopismo de la sociedad perfecta. Para no apuntar al cielo con los ojos cerrados, marchan al infierno con los ojos abiertos. Este infierno en la tierra,

como el nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media muchas veces se pintaban cuadros del infierno que no eran más que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infierno. En esta imaginación del infierno, los condenados eran torturados y maltratados. Los maltrataban los diablos. Pero a los diablos no los maltrataba nadie; andaban con una sonrisa pegada en la cara como una piedra. Estos diablos que hacían el infierno, creían estar en el cielo. Les iba bien, nadie los trataba mal, y ellos trataban mal a los demás.

8. George Bush, en la cumbre de la Tierra en Río de Janeiro (Conferencia de la ONU sobre Ambiente y Desarrollo), hace su propio cálculo en nombre de los Estados Unidos: «La protección ecológica y una economía en crecimiento son inseparables. Es contraproducente promover una a expensas de la otra... Durante los últimos cincuenta años, los Estados Unidos han sido el gran motor del crecimiento económico mundial y va a permanecer de esta manera». Argumentando que una economía estadounidense fuerte es vital para el mundo y esencial para un medio sano, el Presidente planteó: «Las naciones que luchan por cumplir con la mayor parte de las necesidades elementales de sus pueblos pueden gastar poco para proteger el ambiente». *La Nación*, San José, 12 de junio de 1992. En este mismo sentido usa el mito del progreso técnico: «Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología», según Mohamed Larbi Bouguerra: «Au service des peuples ou d'un impérialisme écologique», en *Le Monde Diplomatique*, mayo de 1992, p. 9.

9. Charles P. Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, Basic Books, Nueva York, 1989, p. 134. La frase citada aparece en el centro de la película *Terminator II*.

10. Véase Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991.

11. Marx reformula el imperativo categórico en este sentido, aunque sin mencionar todavía a la naturaleza: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema 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». Véase Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 230.

12. Lévinas discute este problema a partir de la traducción del amor al prójimo: «¿Qué significa “como a ti mismo”? Buber y Rosenzweig tenían aquí grandes dificultades con la traducción. Dijeron: “como a ti mismo”, ¿no significa eso

que uno se ama más a sí mismo? A diferencia de la traducción mencionada, ellos tradujeron: “ama a tu prójimo, él es como tú”. Pero si uno está a favor de separar la última palabra del verso hebreo, *kamokha*, del comienzo del verso, entonces se puede leer todo también de manera muy diferente: “Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo; tú mismo lo eres”; “este amor al prójimo es, lo que tú eres”». Emmanuel Lévinas, *De diu qui vient a l'idée* [Del Dios que viene a la idea], París, 1986, p. 144.

13. Lyotard rechaza de manera enfática cualquier posibilidad de tal opción por los excluidos: «El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de este hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contraindicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad». Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, pp. 112 y ss. Esta postmodernidad no es más que un camuflaje de la eternización de la modernidad.

14. Estas afirmaciones son muy afines con el informe del Club de Roma de 1991, titulado: *La revolución global* [The First Global Revolution]. El informe insiste en que: «Es evidente que los problemas globales no se pueden solucionar sólo por una economía del mercado, si estos exigen un enfoque a largo plazo o si se trata de problemas de distribución. Además, aquellos problemas donde se trata de energía, ambiente, investigación básica o el trato equivalente (*fairness*), no pueden ser solucionados únicamente por el mercado. Estos problemas sólo pueden ser enfrentados por la intervención del Estado, que se basa en procesos políticos y que usa muchas veces mecanismos de mercado como instrumentos de una planificación estatal [...] Las fuerzas que operan en el mercado pueden tener efectos colaterales peligrosos, por el hecho de que no se basan en el interés de todos [...] el concepto [de una economía sostenible a largo plazo] es utópico, pero vale la pena seguirle el paso. La sociedad sostenible jamás podrá resultar de una economía mundial que confía de forma exclusiva en las fuerzas del mercado, aunque estas sean importantes para mantener la vitalidad y la capacidad innovativa de la economía. Como ya mencionamos, las fuerzas del mercado sólo reaccionan a señales de corto plazo». Citado según la edición alemana, con traducción del autor. «Die globale Revolution», Bericht des Club of Rome, 1991, en *Spiegel Spezial*, Hamburgo, 1991.

15. Desde Bismarck se habla de *realpolitik*, y en especial Kissinger se sentía fascinado por ella. Es la imposición, por parte del poder dominante —a sangre y fuego—, de los límites a cualquier política de alternativas, de parte de los otros, para que se ajusten a las posibilidades que el poder deja abiertas.

16. Véase sobre todo la ética del discurso de Apel y Habermas. Véase Karl-Otto Apel, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik» [¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Sobre la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía], en Wilhelm Voßkamp, ed., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* [Investigaciones sobre la utopía. Estudios interdisciplinarios sobre la utopía en el tiempo moderno], Suhrkamp, Frankfurt, 1985, t. I.

# ¿CAPITALISMO SIN ALTERNATIVAS? SOBRE LA SOCIEDAD QUE SOSTIENE QUE NO HAY ALTERNATIVA PARA ELLA

**S**i preguntamos por alternativas para la —actual— economía de mercado, no podemos preguntar simplemente por alternativas al mercado como tal. Cualquier alternativa para la economía actual de mercado tiene que moverse dentro del marco de un sistema de mercados.

No se puede sustituir al mercado como tal por ninguna otra cosa. Igualmente, si preguntamos por alternativas para la economía planificada de los países del socialismo histórico, no deberíamos caer en la tentación de abolir la planificación económica como tal. Los intentos de tales soluciones totales por la abolición del problema mismo, sólo reproducen la crisis cuya solución se busca. El presidente Reagan decía en su campaña electoral de 1980: no tenemos problemas *con* el Estado; el problema *es* el Estado. No deberíamos contestar: no tenemos problemas con la economía de mercado; el mercado es el problema. En tal caso contestaríamos con una simple inversión, y esta respuesta reproduce el problema cuya solución se pretende. Las sociedades socialistas históricas hicieron eso, y por ello entraron en crisis.

Cuando hoy preguntamos por alternativas, lo hacemos dentro de una economía de mercado que cada vez más ha transformado al mercado en la única instancia totalizante de las decisiones sociales. Las alternativas aparecen dentro de los mercados para oponerse a la lógica del mercado, que es la lógica del mercado total.

---

*De Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI-Editorial Caminos, San José, 1995, pp. 157-178.

Si reaparece esta totalización, ello está vinculado de seguro con la actual globalización mundial del mercado. Para las empresas multinacionales que propagan la globalización, toda acción contestataria, y en especial la acción que se apoya en el Estado, constituye un obstáculo para la expansión del mercado. Es una distorsión del mercado que le quita eficiencia. Este es el motor de la tendencia hacia el mercado total, y hacia un Estado cuyo aparato de poder se concentra en la imposición del mercado total. El propio Estado tiende a transformarse en un Estado total, en cuanto tiene que imponer un mercado total.

Se trata de la economía del mercado total, que desde hace unos veinte años es ofrecida como alternativa al Estado social burgués intervencionista de las décadas de los 50 y los 60, y a los Estados o movimientos socialistas. En la actualidad se ha impuesto en muchos países del Tercer Mundo y en los Estados Unidos, y crecientemente es empujado en Europa occidental. La misma expresión *mercado total* fue acuñada por Henri Lepage, uno de los representantes más destacados del neoliberalismo en Francia.<sup>1</sup>

En nombre de este mercado total se sostiene que no existe ninguna alternativa. El mercado total es presentado como la alternativa para el Estado social intervencionista; sin embargo, afirma a la vez ser la única alternativa para la cual no existe ninguna otra. Él pretende ser el «fin de la historia», la solución total de la historia; la sociedad que no conoce sino cambios cuantitativos, pero que ya no tiene historia.<sup>2</sup> Sabemos lo que esto significa. Así hablan aquellos que han ganado una victoria absoluta, y que presentan su propio poder absoluto como el interés de todos los seres humanos.<sup>3</sup>

En un sentido técnico, sabemos muy bien dónde habría que buscar las alternativas. Un Nuevo Orden Mundial de los mercados, un Nuevo Orden Mundial de las finanzas, aunque también un Nuevo Orden Mundial del ambiente, son necesidades obvias. No obstante, en cuanto se niega la legitimidad de cualquier alternativa en nombre de una totalización agresiva del mercado, tiene poco sentido hablar técnicamente de alternativas. Una alternativa es factible sólo si uno la busca. En cuanto nuestra sociedad niega la legitimidad de cualesquiera alternativas, y usa todo su poder para hacerlas imposibles, las alternativas son en realidad imposibles, por más que sean factibles en un sentido técnico. Pero no son imposibles como tales, sino que se les hace imposibles. Lo que resulta es

una sociedad que destruye de forma violenta todo esfuerzo por realizar soluciones alternativas.

## LA SOCIEDAD PARA LA CUAL NO HAY ALTERNATIVA

¿Cuál es la sociedad que se legitima sosteniendo que no hay alternativa para ella?

En su libro *El hombre sin alternativa* (1959), Kolakowski habla de la sociedad stalinista como una sociedad que se legitima sosteniendo que no existe alternativa para ella. Kolakowski hablaba de la «condena a una sola alternativa».<sup>4</sup>

Una sociedad que afirma que para ella no hay alternativa, solamente puede tener como su criterio de decisión la eficacia formal. Kolakowski reprocha eso al stalinismo, y cita uno de sus lemas de propaganda: «Combatan la tuberculosis, porque ella obstaculiza el crecimiento de las fuerzas productivas». Según lo que aseveraban los stalinistas, para la economía socialista no había, y no podía haber, alternativa, porque era la economía que aseguraba las tasas más altas de crecimiento económico. Por tanto, la economía stalinista transformó la tasa de crecimiento económico en su criterio central de eficiencia formal, el cual fue considerado como el tribunal máximo que decidía sobre todos los valores humanos y éticos. En consecuencia, también había que luchar en contra de la tuberculosis, por cuanto ella frenaba la maximización de la tasa de crecimiento.

De esta forma se pueden derivar los valores éticos. Únicamente lo que es eficiente tiene valor, o lo tiene en potencia. Lo que no es eficiente, no es admisible en cuanto valor ético. Entonces, toda la ética se reduce a la enseñanza de la eficiencia formal, que llega a ser el criterio ético supremo. Si se sigue un criterio de este tipo, es evidente que esta ética es la instancia suprema de legitimación de las relaciones sociales de producción. De esto se deduce que no puede haber alternativa para aquellas relaciones de producción que son consideradas como las más eficientes, y que están implicadas en el supremo criterio ético. Entre la ética y las relaciones de producción nunca puede aparecer la más mínima tensión. Se han identificado.

En nombre de las relaciones capitalistas de producción se procede de la misma forma. Por un lado, se sostiene que para ellas no hay

alternativa. Por otro, que son las más eficientes, que producen las tasas de crecimiento mayores. Por lo tanto, los valores que ellas determinan son los correctos, los más acertados y humanos. Su eficiencia formal se transforma en la ética dominante de hecho (*public choice*). Por ser la tasa de crecimiento de un mercado orientado por la maximización de ganancias mayor que todas las otras, la economía de mercado capitalista tiene razón, y, por consiguiente, no hay alternativa para ella.

El conflicto de los sistemas sociales que surge consecuentemente, decide entonces —y ha decidido— cuál sistema social puede vencer al otro. De eso se concluye: el sistema que ganó es aquél que afirma, con razón, que no hay alternativa para él, y que su eficiencia determina la ética que hay que seguir.

Cuando Kolakowski escribía sobre *El hombre sin alternativas*, el mundo occidental le seguía con entusiasmo. Pero, en realidad, este no estaba de ninguna manera en contra de la «condena a una sola alternativa». Tampoco Kolakowski, por lo menos desde que vive en Inglaterra, ha recordado sus tesis. Lo que todos buscaban era el sistema social que, con razón, ejerza este chantaje de una sola alternativa. Querían decir que el sistema social de la economía de mercado es el único sistema para el cual no hay alternativa, y que la economía stalinista no lo era. Por ende, sólo este sistema burgués puede hacer de manera legítima el chantaje con una única alternativa. Es el sistema que gana. ¿Quién tiene razón? ¿Quién gana! La tasa de crecimiento basada en el mercado, que sigue a la maximización de las ganancias, es la mayor. Luego, la economía de mercado es la única economía para la cual no existe alternativa.

El problema que se presentó con la economía stalinista, se presenta ahora con la economía capitalista de mercado. De «Historia Mundial, Juicio Final» se pasó al «Mercado Mundial, Juicio Final». El mercado mundial como juicio final, juzgó sobre el socialismo. Juzga también sobre quién en su lugar será el primero, cuál es la escala de poder; juzga si hay que pagar las deudas o no; cuáles de nuestros valores no tienen valor y cuáles sí lo tienen; cuáles de los valores hay que aceptar y cuáles no. La tuberculosis o el cólera son problemas si distorsionan el mercado mundial. Si no lo distorsionan, no son ningún problema. El canciller alemán Helmut Schmitt, era un verdadero predicador de este mercado mundial como juicio final. Establecía la diferencia entre las virtudes y los vicios por medio de este mercado como juicio final. Lo que estaba de acuerdo con el mercado, lo llamaba «virtudes del merca-

do». Lo que distorsionaba al mercado, lo llamaba «vicios del mercado». Para él, no había otras virtudes o vicios. Este mismo mercado ha sido también el juez sobre la guerra contra Iraq, y sobre la justicia de esta guerra. El mercado mundial *es* la justicia. Quien se impone en el mercado mundial, está sentado a la derecha del juez del mundo; quien pierde, está a su izquierda, condenado a muerte. El nuevo orden mundial con su imperio de la ley, del cual hablaba el presidente Bush, no es más que eso: Mercado Mundial, Juicio Final.

De esta forma, el criterio formal de la eficiencia del mercado se transforma en el criterio supremo de los valores; y por consiguiente, también de todos los derechos humanos. El criterio mismo no es un valor, sino que dirige el mundo de los valores. En eso desemboca la llamada neutralidad de los valores de la ciencia burguesa. Se trata de una de las muchas palabras que llegan a ser transparentes, solamente si uno aclara el carácter orwelliano del lenguaje de nuestra sociedad.

Al juzgar a partir del criterio de la eficiencia, no puede haber alternativas. Cualquier alternativa sería ineficiente; en consecuencia, es condenada por este criterio central sobre los valores. Sería ineficiente, porque obstaculizaría el desarrollo de las fuerzas productivas.

## EFICIENCIA FORMAL Y NEGACIÓN DE LAS UTOPIÁS

Por ende, de cualquier alternativa se dirá que es utópica. Sin embargo, dentro de la visión de las utopías a partir de la eficiencia formal eso significa que quieren hacer el cielo en la tierra, y que sólo producen el infierno. La utopía es vista como diabólica; de ahí que se demande un exorcismo para controlar a los demonios, tal como Popper lo hace de modo explícito. La respuesta es la misma que frente a Iraq: el general Schwarzkopf y la Tormenta del Desierto.

Lo que durante la guerra contra Iraq se hizo con los movimientos de paz, se hace con todas las exigencias de alternativas. Un secretario general de la democracia cristiana alemana, dijo hace años que la culpa de Auschwitz la tenían los pacifistas. Este mismo reproche se retomó durante la guerra contra Iraq, cuando se sostuvo que los movimientos de paz estaban buscando una segunda solución final (*Endlösung*) para el pueblo judío. Pero no se trata apenas del movimiento de paz, que quería una alternativa para la guerra de Iraq. Del mismo modo se trata

a cualquier movimiento que pide alternativas. Desde el punto de vista del criterio de la eficiencia formal, no hay alternativa para nada que sea empujado en nombre de este criterio.

De esta forma se contraponen el criterio de la eficiencia formal, por un lado, y los derechos humanos, por el otro. Estos mismos derechos son destruidos, pues ya no se les respeta en cuanto tales, sino que reciben su validez en el grado en que aportan o no a la eficiencia. Si el criterio de la eficiencia formal domina sobre todos los valores, la relación con estos se torna puramente nihilista. Valores que valen en el caso de que coincidan con las exigencias de la eficiencia, y que dejan de tener valor cuando no coinciden, no tienen ningún valor.

¿Hasta qué grado se puede criticar todavía un criterio de eficiencia de este tipo? Si los valores son subvertidos y anulados en nombre de la eficiencia, entonces deja de haber valores y, por consiguiente, no se puede pedir alternativas en nombre de valor alguno. Todos los valores se hallan tautologizados. Si la justicia consiste en el respeto a los resultados del mercado, no se puede criticar esos resultados en nombre de la justicia. Son tautológicamente justos. Sin embargo, la eficiencia significa, desde este punto de vista, que la justicia es lo que resulta del mercado: por lo tanto, lo que resulta de aquellas relaciones sociales de producción para las cuales se pretende que no hay alternativa. No sólo la justicia sino todos los valores son reducidos de manera tautológica a lo que es el resultado del mercado. ¡Mercado Mundial, Juicio Final!

En este sentido dice Hayek: «La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta».<sup>5</sup> Las reglas a las que se refiere Hayek son las leyes del mercado. Por tanto sostiene que el mercado es justo, en cuanto sus leyes son respetadas. Si lo son, los resultados son correctos y justos. Luego, él excluye una crítica del mercado en nombre de sus resultados. Esta crítica es excluida incluso en el caso en que esos resultados destruyeran la propia sobrevivencia de la humanidad. Así pues, la ideología del mercado se transforma en la ideología del heroísmo del suicidio colectivo.

El principio legal según el cual la ley es legítima como tal y no admite ninguna moral que pueda relativizarla en nombre de sus resultados, es un principio totalitario. Igual que lo expresa Hayek, lo dice la doctrina stalinista: lo moral es lo que promueve el desarrollo de la sociedad socialista de acuerdo con sus propias leyes. Por eso el stalinismo no conoce ninguna diferencia entre «históricamente progresivo», lo que signifi-

ca correspondiente a las leyes de la historia, y lo «moralmente bueno». En Hayek, en el lugar de estas leyes de la historia, aparecen las leyes del mercado. No obstante, la relación con la ley es la misma. Ella no admite una moral que la pueda interpelar en nombre de sus resultados.

«El partido, el partido, siempre tiene la razón», cantaban los partidarios comunistas. Ahora se canta: «El mercado, el mercado, siempre tiene la razón». Y siempre el que pierde es el ser humano, quien no conserva ninguno de sus derechos. En la actualidad se está realizando un genocidio sin comparación en la historia, en nombre del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Pero prosigue el canto: «El mercado, el mercado, siempre tiene la razón». No se puede hacer nada porque frente a la ley —la ley según la cual hay que pagar las deudas—, no se admite ninguna moral. Esto remite a la cuestión de la conciencia del Occidente: ¿Es moralmente lícito *no* cometer un genocidio? ¿No está por encima la ley? El Occidente tiene una buena conciencia cuando comete sus genocidios, igual que tiene un buen estómago para digerir los alimentos que le mandan los pueblos hambrientos en pago de sus deudas.

Hitler hablaba en los mismos términos. Decía que «el Estado total no debe conocer diferencia alguna entre la ley y la ética».<sup>6</sup> Hayek también expresa ahora que el mercado total no debe conocer una diferencia de este tipo.

El hecho de que no se acepte interpelar a la ley, ni siquiera por razones de sobrevivencia de la humanidad o por razones morales, lleva a la anulación de los derechos humanos. Consecuentemente realizado, este principio conduce al suicidio colectivo de la humanidad.

¡Mercado Mundial, Juicio Final! Como siempre en la tradición occidental, de este juicio final se sigue la necesidad de una última batalla contra los que osan criticar al mercado en nombre de sus resultados. Si el movimiento socialista cantaba en «La Internacional» la última batalla por el derecho humano, ahora se anuncia la última batalla contra este derecho: «La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados».<sup>7</sup>

En esta visión hay únicamente un derecho. Es el derecho de tener una economía de mercado, y por tanto, una sociedad burguesa. Los resultados que esta sociedad produce no son objeto de ningún otro derecho. Al ser justo el mercado, son justos sus resultados. Un derecho

que critique y cuestione estos resultados se considera, *a priori*, una injusticia. En el lenguaje nihilista eso significa que es «utópico».

En consecuencia, para poder llevar a cabo esta última batalla se transforma toda resistencia en contra de la ley absolutizada del mercado en un monstruo diabólico que nos lleva al infierno. Así lo dice Popper, hombro a hombro con Hayek: «La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros».<sup>8</sup>

La última batalla que Hayek promete no es sólo una batalla contra los derechos humanos y el socialismo, sino también contra el propio demonio disfrazado de Lucifer. Se trata de una batalla exorcista que, según Popper, llevará al «control de los demonios».

En efecto, la relación simétrica entre la ideología stalinista y la neoliberal es en realidad sorprendente. Si se pone en el lugar de las «relaciones socialistas de producción», de las que hablaba Stalin, nuestras «relaciones capitalistas de producción», no hay que cambiar sino palabras para desembocar en el neoliberalismo actual. Sobre todo, no hay que pensar nada nuevo. Un político polaco, ministro de economía, ha dicho: «La economía debe tener solamente un señor: el mercado».<sup>9</sup> Antes se decía en Polonia: «La economía debe tener solamente un señor, el plan». En los dos casos se trata de una tesis para cabezas de concreto, y se pasa de la una a la otra sin siquiera esforzarse. A la postre, con nuestras dictaduras de Seguridad Nacional se quitarán la cabeza para ponerse el casco. Antes, cuando el plan era el único señor, la economía era tal que no había ninguna alternativa. Ahora, que el único señor es el mercado, de nuevo existe una economía para la cual no existe alternativa. Lo que ha cambiado son las relaciones sociales de producción, en función de las cuales se manifiesta que no hay ninguna alternativa. Sin embargo, persiste el mismo chantaje con una sola alternativa. No se siente ninguna necesidad de cambio.

La teoría leninista de la democracia, en su interpretación stalinista, fue replanteada de manera parecida. Sus principios fundamentales eran:

1. El carácter «objetivo», no formal, de la democracia. Un país es democrático si tiene relaciones de producción democráticas. En el caso del stalinismo, las relaciones sociales democráticas eran las «relaciones socialistas de producción». Lo que pensara la gen-

te sobre esas relaciones de producción no importaba, y las elecciones eran secundarias.

2. Al ser la democracia independiente de las expresiones de la voluntad de la población, y sólo determinada por el carácter objetivo de las relaciones de producción, era necesario controlar y limitar aquellas expresiones. Este control era asunto de la vanguardia del socialismo, la cual vigilaba para que la democracia no se perdiera. Y la democracia se perdería en el caso de abandonar el camino de la única alternativa, para la que no existía alternativa. Luego, la vanguardia no debía depender de ninguna expresión de la voluntad de la población a la que aseguraba la democracia.

Se trata de la primera elaboración coherente que existió de la teoría de la democracia controlada. En la actualidad la comparte todo el mundo. El primero que la introdujo en el pensamiento occidental-burgués sobre la democracia fue Huntington, quien la orientó en especial hacia el Tercer Mundo.<sup>10</sup>

Para ello, sólo se necesitaba definir el sujeto de la democracia objetiva. Para Huntington ese sujeto ya no lo eran las «relaciones socialistas de producción», sino las relaciones capitalistas: el mercado. Todo lo demás seguía igual, con simples cambios de palabras. En el lugar del «centralismo democrático», puso la «democracia controlada». Evidentemente, en la sociedad burguesa los controladores de la «democracia controlada» tampoco pueden resultar de elecciones democráticas, sino que deben estar por encima de ellas. Han de juzgar, descalificar y falsificar, siempre que sus resultados no sean «democráticos». En América Latina, hoy, estos controladores son los aparatos militares junto con el gobierno de los Estados Unidos.

Una réplica de la concepción stalinista de la democracia aplicada a América Latina que linda con lo cómico, se encuentra en el documento Santa Fe II.<sup>11</sup> Según este documento, para el carácter democrático de las sociedades latinoamericanas es por completo secundario si sus gobiernos son elegidos o no. Algunas dictaduras pueden muy bien ser más democráticas que ciertos gobiernos elegidos. Si la sociedad es democrática o no, es un resultado objetivo. Una sociedad es democrática siempre y cuando se pronuncie en contra del intervencionismo del Estado y en favor del mercado. Los controladores son los militares y las instituciones multinacionales de finanzas, que están incuestionadamente por encima de cualquier opinión popular democrática. El problema cen-

tral de los autores del documento es el de la «hegemonía», el cual discuten citando a Antonio Gramsci. Esta hegemonía les parece de importancia clave desde el punto de vista del control sobre los medios de comunicación.

No se nota ninguna diferencia en el concepto de democracia. En los dos casos —el de la democracia stalinista y el de la democracia controlada— se excluyen alternativas en cuanto al dominio de las relaciones de producción. La democracia ya no tiene que ver ni con las mayorías, ni con la posibilidad de elegir alternativas. La democracia es, a lo sumo, una forma de determinar la persona encargada de ejecutar la única alternativa para la cual no existe ninguna otra. Lo que distingue estas doctrinas sobre la democracia es simplemente la cuestión de cuáles son las relaciones de producción —plan total o mercado total— que constituyen la alternativa para la que no existe ninguna otra.

## EL HEROÍSMO DEL SUICIDIO COLECTIVO

La sociedad que no admite alternativas es aquella que, fuera del ámbito estrictamente privado, no admite valores que podrían poner en cuestión el resultado de su sistema de coordinación de la división social del trabajo. Cuanto más excluye otras alternativas, más destruye los valores que tendría que respetar para asegurar su propia sobrevivencia.

Eso, no obstante, es por lo menos parcialmente consciente. Lo atestigua el hecho de que hoy, en el mundo occidental burgués, retorna la celebración del heroísmo del suicidio colectivo. No se puede vivir en una sociedad sin alternativas, a no ser que se acepte como un heroísmo la catástrofe que se anuncia. Por ello, se extiende de nuevo una cultura del suicidio colectivo.

Aquí también hay un problema en el pensamiento de Marx. Este creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría de modo inevitable a la conversión, y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero es evidente que este no es el caso. La humanidad puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Existe en la actualidad una tendencia clara de este tipo. De allí que Nietzsche vuelva a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, a dónde vamos. A la utopía de la cual se afirma que porque quiere el cielo en la tierra produce el

infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del infierno en la tierra, opone su seguridad. Para no ser sorprendidos con los ojos cerrados por la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Nuestra sociedad lo toma en serio, no admite ninguna alternativa.

El resultado no es siempre un simple heroísmo, sino muchas veces también un pesimismo postmoderno que goza el suicidio colectivo. Dennis Meadow, el coordinador del informe del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento*, responde así a la pregunta de si no querría hacer hoy un trabajo de importancia parecida:

Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que ha saltado de la ventana.<sup>12</sup>

## ¿ES EL MERCADO TOTAL UNA ALTERNATIVA?

¿Existe una alternativa para el viaje al abismo? La alternativa es: frenar o interrumpir la carrera. Pero, ¿es la continuación del viaje al abismo una alternativa para la disminución de la velocidad o la interrupción del viaje? De seguro no lo es. El mercado total ofrece la continuación del viaje al abismo como la única alternativa para todas las propuestas de frenar o interrumpirlo.

La alternativa al mercado total no puede ser la abolición del mercado. El problema es el mercado total, en cuyo nombre se procede a la totalización de la eficiencia fragmentaria, lo que es mistificado ideológicamente por alguna «mano invisible». Ocurre entonces un proceso de destrucción acumulativa. Al no admitir ninguna alternativa, se mistifica este proceso de destrucción como el único camino posible.

Si una sociedad sostiene de sí misma que no existe alternativa para ella, entonces, de hecho, no nos aclara si en realidad hay alternativas o no. Esta sociedad sólo nos dice algo sobre sí misma. Nos dice que ella es una sociedad que no admite ninguna alternativa. Una sociedad que dice de sí misma que no existe alternativa para ella, plantea a todo el mundo la cuestión del poder. Esto siempre ocurrió, y sigue ocurriendo, en nombre de alguna ley metafísica de la historia que puede ser tanto la

ley del derrumbe necesario del capitalismo, como también al revés: la de la victoria necesaria de las leyes del mercado. Cuando se plantea la cuestión del poder, aquél que la plantea siempre sostiene que la historia está de su lado, y que su victoria es el fin de la historia.

¿Existen alternativas? El ser humano no sería humano si no hubiera alternativas. Siempre hay alternativas. La alternativa al cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es no cobrarla, existiendo muchas alternativas intermedias. La realización de estas alternativas, ciertamente, implica problemas técnicos complicados. No obstante, todos son solucionables. La alternativa a la guerra contra Iraq era no hacerla. También en este caso había soluciones intermedias y problemas técnicos relacionados. La alternativa al mercado mundial como mercado total, es un Nuevo Orden Mundial de los mercados, las finanzas y el ambiente. También eso implica problemas técnicos complicados. Sin embargo, las alternativas son posibles.

¿Existen entonces alternativas? Desde el punto de vista de la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella, en efecto no las hay si esa sociedad tiene el poder para impedir las. La pregunta por las alternativas se ha transformado en una cuestión de poder. ¿Hay una alternativa al cobro de la deuda externa del Tercer Mundo? La sociedad que afirma que no existe alternativa para ella, dará, si tiene el poder suficiente, la prueba de que no existe. Esta prueba no es teórica, sino que es una prueba de su poder.

Por un lado, se da esta prueba en el plano de la argumentación por denuncia. Por el hecho de que cualquier realización de alguna alternativa conlleva problemas técnicos complicados, en nombre de ellos se puede denunciar a las alternativas como ingenuas. Eso presupone que la mayor parte de los «técnicos» declare, en nombre de la técnica, el sinsentido de la alternativa. Ahora bien, ya que la gran mayoría de los técnicos trabaja en instituciones que declaran que para esta sociedad no hay alternativas, para ellos representa un riesgo profesional admitir su posibilidad técnica. Así pues, los bancos, los ministerios, las instituciones internacionales y cualquier empresa, determinan la opinión de sus técnicos. Si existe además un suficiente control sobre los medios de comunicación, se logra con facilidad, en nombre de su no factibilidad técnica, una condena casi unánime de las alternativas. Se les presenta como ingenuas e ilusorias. Este juicio mayoritario desemboca en un juicio tautológico unánime, que declara a quienes consideran viables algunas alternativas, como personas sin comprensión científica y técni-

ca. El resultado tautológico es: las personas con conocimiento técnico concuerdan en que no hay alternativas, porque si alguien tiene conocimiento científico o técnico, está de acuerdo en que no hay alternativas. Quien considera factible una alternativa demuestra, por considerarla factible, que no tiene conocimientos científicos y técnicos suficientes.

Sin embargo, no sólo por la argumentación denunciatoria se destruye cualquier alternativa. Eso se hace asimismo en la propia realidad. Mercado Mundial, Juicio Final. Donde el mercado mundial es el juicio final, ese mercado decide, por ejemplo, la imposibilidad de no pagar la deuda externa. El mercado mundial puede producir una situación tal que las consecuencias que se originen para cualquier país que intente no pagarla, sean aún más nefastas que las que ocurren en el caso de pagarla. De esta manera, el propio mercado mundial, y la realidad, comprueban que no existe alternativa. Él castiga de forma tan espantosa a cualquier país que se oponga a ese pago, que al final ningún país —hoy ni siquiera Cuba— se atreve a declararse en contra. Se brinda la prueba de que la propia realidad dictamina los valores de un modo tal, que ninguna alternativa resulta viable. Se demuestra que cualquier alternativa resulta más catastrófica que el pago de la deuda y la aceptación del ajuste estructural.

Sabemos que, de hecho, no es el mercado mundial el que actúa así, sino los poderes económicos que influyen sobre las condiciones del mercado de tal forma que las consecuencias producidas por este tengan esa orientación. Esta es ciertamente una cuestión de poder. Si se tiene el poder, se puede asegurar una condena sobre cualquier alternativa, condena que más tarde es cumplida por la realidad del propio mercado mundial.<sup>13</sup>

Cuando el secretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), Camdessus, visitó Costa Rica en 1990, un periodista lo entrevistó acerca de los costos que significaba para el país el pago de la deuda y el ajuste estructural. Él contestó:

La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión. Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas, nuestra posición es la del diálogo.

Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una

realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos.<sup>14</sup>

Mercado Mundial, Juicio Final. Lo que Camdessus nos dice es que se destruirá la economía de cualquier país que busque alternativas al pago de la deuda externa. Esta destrucción la considera la prueba de que no existe ninguna alternativa. Sin embargo, no admite ninguna responsabilidad humana, aunque el FMI sea el instrumento para llevar a cabo esta destrucción: él se limita a ejecutar lo que la realidad exige. Ni siquiera castiga. La realidad es la que castiga y determina mediante el castigo los valores que es necesario cumplir.

¿Tenía Nicaragua alguna alternativa después de que los sandinistas derrotaron a Anastasio Somoza y subieron al poder? Dado que de forma dogmática se considera que no existen alternativas a la sociedad burguesa del mercado total, era de prever que los sandinistas no podían presentar ninguna. El bloqueo económico y la guerra de los Estados Unidos por medio de la contra, lo probaron: la economía nicaragüense fue arruinada. No había alternativa, la prueba fue concluyente.

Una sociedad que afirma de sí misma que no existe alternativa para ella, si tiene el poder suficiente para probarlo es infalible de una manera tautológica. Al plantear la cuestión del poder y destruir las alternativas posibles, ofrece la prueba de que no hay alternativas. De este modo puede comprobar que es el fin de la historia, y que la historia está de su lado.<sup>15</sup> Si no se consigue ir más allá de esta sociedad, en realidad termina la historia. Si el capitalismo es en realidad el fin de la historia, como nos asegura Fukuyama, es también una cuestión de poder.<sup>16</sup> Depende de si tiene el poder de probarlo.

¿Hay alternativas? Desde el punto de vista de una sociedad que sostiene de sí misma que no hay alternativa para ella, y que tiene el poder de destruir todas las alternativas, esta es una simple cuestión metafísica. ¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se les puede realizar porque aquél que afirma que no existen alternativas tiene el poder de destruirlas?

Desde el siglo XIX, el socialismo revolucionario concluyó que era necesario plantear la cuestión del poder para poder realizar alguna alternativa. No obstante, desembocó también en una sociedad que sostenía de sí misma que no había alternativa para ella y que, por lo tanto, tenía que destruir las alternativas que surgieran. El resultado fue que en el conflicto del sistema capitalista y el socialista, ambos constituyeron so-

ciudades que aseveraban que no había alternativa para ellas. Se trató de un conflicto en el que las dos partes se asemejaron como la imagen en el espejo. Ambos se desarrollaron en dirección a una totalización a partir de su institución central, marcada por las relaciones de producción. En consecuencia, en el conflicto de sistemas se confrontaron el mercado total y la planificación total.

Sin embargo, quedó demostrado que en un conflicto de este tipo el capitalismo del mercado total tenía el poder para destruir como alternativa al socialismo del plan total. Hoy, este prácticamente ha terminado. La razón no es casual. Quedó demostrado que sólo el capitalismo total puede producir los medios totales. Como resultado, sus poderes centrales han logrado el poder total sobre el mundo y con el mercado han constituido la primera institución total con dominio mundial. Esto se ve en el hecho de que ya no existe más el asilo político. Tampoco hay medios de comunicación capaces de criticar al sistema. Ni la radio de onda corta sirve ya para captar noticias de afuera, pues ya no existe ningún afuera. La libertad de opinión en los medios de comunicación ha perdido su sentido, por cuanto estos suponen que vivimos en una sociedad para la cual no hay alternativa. El control de las opiniones es ahora planetario, lo que experimentamos por primera vez con la información sobre la guerra contra Iraq. En el mundo entero no hubo información alternativa; todos los medios repitieron lo mismo. Todos se transformaron en *Radio Eriwan*. La libertad de opinión se ha retirado a las publicaciones del tipo *samisdat* de los grupos de solidaridad y otros grupos marginales. El sistema se ha transformado en un sistema total.<sup>17</sup>

¿Hay alternativas? Esa no es una pregunta por modelos de escritorio. Tampoco es una pregunta por salidas «realistas». Hay modelos de escritorio y salidas realistas. No obstante, cuando nos enfrentamos a un sistema que tiene el poder mundial y que destruye todas las alternativas porque afirma, y por lo tanto tiene que comprobar constantemente, que no existe alternativa para él, entonces no hay alternativa realista. Aunque una alternativa sea realista, no lo es. No existe, aun cuando se pueda decir que sería una alternativa en el caso de que el sistema la aceptara. Como este no acepta ninguna alternativa, no se puede comprobar el realismo de ninguna de ellas.

Luego, ¿es el capitalismo del mercado total la única alternativa? En tal caso, se trataría del fin de la historia, y no quedaría más libertad que la de determinar quién es el más apto para ejecutar esta única alternativa existente. Con ello se terminaría también la democracia

liberal clásica. Ya no se enfrentarían alternativas para competir por los electores, sino que la pregunta sería exclusivamente cuál de los competidores podrá realizar mejor lo que ya está determinado como única alternativa. Cualquier persona que ose aún ofrecer alternativas, es considerada estúpida o traidora. En este caso, asimismo, ya no existiría ninguna moral y la libertad humana se reduciría, por ejemplo, a la libertad de elegir el color de la corbata, siendo todavía prohibido elegir el color rojo. La opinión pública celebraría siempre lo mismo: la única alternativa para la cual no hay ninguna otra. Solamente eso existiría; jamás algo diferente.

## EL ESPACIO DE LAS ALTERNATIVAS POTENCIALES

Al tener el poder mundial, este sistema únicamente puede fracasar por razones que se hallan dentro de él. Eso también significa que sólo puede fracasar porque lo hagamos fracasar, por ser nosotros una parte de él. Pero no puede fracasar porque se le plantee la cuestión del poder, dado que ya ha conquistado en su favor todo el poder posible. Es poder total, y por ende, corrupto en su totalidad. Es una torre de Babel que esta vez alcanza el cielo como nunca antes. No puede fracasar sino por la confusión de las lenguas, y eso significa por sí mismo.

Sin embargo, ¿por qué debería fracasar? Fracasa como consecuencia de su propio automatismo, de su mano invisible que tiende a la destrucción acumulativa del ser humano y de la naturaleza. Cuanto más se rechaza alternativas posibles, tanto más rápido acontece el proceso de destrucción. El sistema se transforma en un dinosaurio que todo lo devora, hasta que al final ya no tiene nada que devorar. Por supuesto, de alguna manera eso llega a ser consciente. Aparece así el heroísmo del suicidio colectivo, que transforma este proceso de destrucción en una celebración de la muerte y en la locura de seguirlo como el sentido más alto de la vida. Pero el salvajismo de un mundo que expulsa a los sobrantes para transformar al planeta en un arca de Noé para el resto, es igualmente acumulativo y desemboca en el mismo suicidio colectivo, que se realiza ahora en nombre de la lucha contra el derrumbe y la nueva destrucción acumulativa que sigue.

Este proceso de destrucción tiene su raíz en el hecho de que cualquier tecnología que se aplique dentro de los criterios de selección del mercado es fragmentaria y, en consecuencia, subvierte los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. Cuanto más se totaliza al mercado como única alternativa para la cual no existe ninguna otra, tanto más se da paso libre a este proceso de destrucción. Esto por cuanto una técnica liberada de toda limitación, lleva a la destrucción de los fundamentos de la vida humana.

No obstante, hay que detener el proceso de destrucción que está en curso. Hay que suspender el criterio de la eficiencia fragmentaria, cuando esta lleva a la destrucción de los fundamentos de la vida humana. Constantemente se hace necesario intervenir de una forma que desde el punto de vista de la eficiencia fragmentaria no es eficiente. Aunque desde el punto de vista de nuestras oportunidades de vida, eso es precisamente lo «eficiente».

¿Es el mercado total una alternativa para una economía en la que el mercado es limitado de esta forma? ¿Es el mercado total, del cual se sostiene que es la única alternativa frente a todos los órdenes pensables, una alternativa? Es una alternativa solamente para los suicidas, quienes miran el mundo desde el punto de vista del heroísmo del suicidio colectivo.

Por ello podemos hablar de un espacio de alternativas potenciales, que tiene que excluir aquellas aparentes soluciones que no podemos considerar como alternativas. Esto es, las soluciones cuyas consecuencias llevan al suicidio colectivo de la humanidad. Por esta razón, se requiere excluir justamente las pretendidas alternativas de las que se trata en la lucha de los sistemas. En efecto, las alternativas que se presentan como sociedades para las que no hay alternativa —el socialismo stalinista y el capitalismo del mercado total—, no son alternativas potenciales. Su afirmación de que para ellas no existe alternativa, revela que no son alternativas posibles. Cualquier sociedad que sostenga que no hay alternativa para ella, demuestra que no es ninguna alternativa. De ella podemos decir *a priori* que sólo se puede legitimar por el suicidio colectivo. El socialismo histórico se derrumbó porque no estuvo dispuesto a sacar las consecuencias del suicidio colectivo. De igual manera, el capitalismo del mercado total se derrumbará si no tiene esa disposición. Él no es ninguna alternativa, pese a que de forma agresiva se presenta como la alternativa única.

De aquí se deriva el espacio de las alternativas potenciales. Abarca todas las alternativas imaginables y argumentables que se mueven entre esos dos extremos que no pueden ser alternativas. Se trata de alternativas potenciales en el sentido de alternativas discutibles, cuya factibilidad efectiva será el resultado de una argumentación empírica. Aunque sean alternativas potenciales puede que resulten no factibles, y ser sustituidas por otras. Sobre ellas no hay un criterio apriorístico. Tal criterio puede existir apenas para los extremos de la totalización, sea por el plan, sea por el mercado.

Por consiguiente, el criterio que decide sobre estas alternativas no puede ser un principio abstracto. No obstante, por encima de estas alternativas potenciales hay un criterio sintético que tiene que mediar la selección. Nos referimos al criterio concreto de las posibilidades de vida de todos los seres humanos, el cual implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir. No es posible sustituir este criterio por principios abstractos como la tasa de crecimiento o la tasa de ganancia. Pero es un criterio universalista. Es el criterio del universalismo del ser humano concreto, enfrentado a los universalismos abstractos, sea del mercado, sea del plan central.

Sin embargo, estas alternativas potenciales no serán promovidas por el poder. Además, hoy no puede haber duda de que en su nombre tampoco se debe tomar el poder, lo que siempre desemboca en la sustitución de un sistema por su contrario. El extremismo actual del mercado total surgió precisamente por este mecanismo, por el cual antes había surgido el extremismo de la planificación total. No tiene ningún sentido seguir oscilando entre esos extremos. Ello no conducirá más que a la repetición de la historia.

Por otro lado, por la lógica de la sociedad actual del mercado total, estas alternativas potenciales son constantemente destruidas y no tienen el poder de imponerse. Por el hecho de que son destruidas y destruibles, llegan a tener el carácter de algo irreal, utópico, metafísico. La realidad y sus exigencias se transforman en lo irreal, y la locura parece ser lo razonable. Esto por cuanto la sociedad que no admite alternativas se defiende en nombre de la locura: «Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también». Kindleberger llega a este resultado.<sup>18</sup> Se destruye la posibilidad misma de discutir de modo racional. Lo que plantea Kindleberger no es más que una de las variantes del heroísmo del suicidio colectivo.

## LA RESISTENCIA COMO CONDICIÓN DE LA RACIONALIDAD

Si esa es la situación, ¿qué se puede hacer?

Primero, rechazar volverse loco en una sociedad que declara la locura como lo racional. Es necesario rechazar esta racionalidad de la muerte. Esa es la condición de todas las alternativas posibles. Quien se deja llevar por esa atracción de la locura, no puede sino celebrar la muerte en nombre de la única alternativa para la que no existe ninguna otra.

Lo próximo es la resistencia. Ella presupone que la legalidad no es legitimidad. Es lo contrario a Max Weber, quien proclama su legitimidad por la legalidad. Ninguna medida, aunque sea legalizada en nombre de las empresas o del Estado, es legítima simplemente porque está permitida en el marco de las normas legales. Para serlo, tiene que ser compatible con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Esta compatibilidad jamás se puede expresar por criterios de legalidad. Al contrario, la misma legalidad, cuando afirma constituir la legitimidad, tiende a destruir esas condiciones de sobrevivencia. Luego, sin la resistencia en nombre de esas condiciones de sobrevivencia, ningún sistema social puede ser racional. Todo pensamiento burgués conlleva la ilusión de que existen leyes —las leyes del mercado— cuyo simple cumplimiento asegura la racionalidad. Por esta razón desemboca una y otra vez en la «racionalidad de lo racionalizado», que el mismo Weber había visualizado.

Dado que una sociedad moderna tiene que basarse necesariamente en la legalidad, ella sólo puede ser racional si se ejerce resistencia en nombre de las condiciones de sobrevivencia humana. Para ser racional, una decisión formal-racional tiene que ser mediada y canalizada por las condiciones de sobrevivencia humana. Solamente la resistencia y la mediación entre el criterio formal-racional y el criterio de la sobrevivencia humana, pueden asegurar eso. En cambio, si al entrar en conflicto con las condiciones de la sobrevivencia humana, la decisión formal-racional no encuentra resistencia, destruye.

La teoría económica neoclásica, por el contrario, sostiene que el precio libre determinado por la competencia es el precio racional. Esta teoría ya implica la ideología del mercado total, a pesar de que es el neoliberalismo el que la hace explícita y operativa en lo político. Según este punto de vista, los precios son tanto más racionales cuanto más automáticamente opere el mecanismo de precios. La racionalidad pa-

rece ser un producto de la inercia institucional de las instituciones del mercado. Cuanto menos se interviene en este, tanto mayor es la racionalidad.

De este modo, se asume la racionalidad fragmentaria en forma extrema. Se barre con todas las exigencias de la racionalidad reproductiva, de la cual ni siquiera se reconoce su carácter científico. Hasta Max Weber se comporta como si en el caso de la racionalidad reproductiva, se tratara de juicios de valor sobre los que la ciencia no puede hablar. Los resultados de una acción fragmentaria de este tipo parecen ser completamente irrelevantes. Si se destruyen las condiciones de sobrevivencia humana, incluso eso es considerado un resultado racional de la racionalidad. Por ello esta teoría económica desemboca en la apología de la locura.

Cuando se toma en cuenta la racionalidad reproductiva, se hace visible que el precio de la competencia pura es un precio irracional. Por este motivo, en el caso de su totalización resulta incompatible con la racionalidad económica. Si, en efecto, actuáramos de forma automática según estos precios, tendríamos que rasurar el planeta y después morir. Esta consecuencia revela la insensatez del concepto de racionalidad de la teoría económica neoclásica.

Esta tendencia a la irracionalidad de las decisiones del mercado radica en los mismos precios de competencia; no es un resultado del carácter imperfecto de la competencia. El precio de competencia no contiene los criterios que pueden garantizar la racionalidad reproductiva. De ahí que su lógica —por su mano invisible— lleve a la destrucción de las condiciones de vida de la humanidad.

Este concepto insensato de la racionalidad —la locura como el comportamiento racional—, fue introducido por Popper en el conjunto de las ciencias sociales del mundo libre. Él declara la racionalidad fragmentaria —que con razón llama *piece-meal-technology*— como la única forma realista de aplicación de la tecnología. A ella le contrapone la que llama tecnología «utópica». De esta manera, el camino hacia la destrucción de las condiciones de la vida humana parece ser el único camino «realista».<sup>19</sup>

El resultado necesario es la idea de que la sociedad burguesa es la única sociedad para la cual no hay ninguna alternativa. No obstante, una sociedad para la que no existe ninguna alternativa es, por eso mismo, una sociedad cerrada y el fin de la historia. Con muchas voces canta siempre la misma melodía. Es el fin del pluralismo. El hecho

de que Popper denomine precisamente a esta sociedad cerrada como «abierta», es parte de la confusión de lenguas que aparece con la construcción de esta torre. El antiutopismo desemboca así en el totalitarismo.

La teoría económica neoliberal no conoce ningún análisis de la racionalidad reproductiva. Esta, sin embargo, es de una importancia decisiva. Frente a todos los fenómenos parciales de destrucción, la teoría neoliberal contesta con una apología constante que, por deducción de principios, llega al resultado de que el automatismo del mercado es el medio más adecuado para solucionar todos los problemas.<sup>20</sup> David Friedman da el nombre apropiado a este tipo de pensamiento: máquina de libertad.<sup>21</sup> Aquí se cree que el mercado, como simple automatismo, produce libertad, del mismo modo que una fábrica produce salchichas. Se trata del totalitarismo del mercado. La máquina de libertad se transforma en una máquina de horror. Ello por cuanto la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con las instituciones, en la cual el sujeto somete a estas a sus condiciones de vida. Pero las máquinas de libertad —también el stalinismo era una de estas máquinas— prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto a las instituciones y sus leyes, y se identifican con ellas. No admiten ninguna subjetividad del ser humano.<sup>22</sup> Lo transforman en una parte del engranaje de la máquina de libertad. Lo que no funciona como parte de esta máquina, se puede desechar. Este es en la actualidad el destino del Tercer Mundo.

Por esta razón, la racionalidad de la sociedad no puede ser sino el resultado de un conflicto constante entre la legalidad y una legitimidad que nace de la consideración de estas condiciones de vida. Sin resistencia, sin la consiguiente corrección del precio de mercado y de las decisiones del mercado desde el punto de vista de las condiciones de vida humana, no puede haber racionalidad económica.

Esta resistencia tiene que provocar las alternativas. Tiene que hacerlas inevitables para que lleguen a tener un lugar en el sistema establecido que está basado en la legalidad. Tiene que intervenir constantemente en la lógica inerte de este sistema, para someterla a una lógica diferente. No obstante, esta fuerza que ejerce la resistencia sólo puede tener éxito en el caso de que intente ganar la opinión de tantos seres humanos como sea posible. Por eso no debe ser una resistencia ciega. Tiene que ganar a los seres humanos para que reconozcan la lógica del suicidio colectivo, se resistan a ella y deriven las consecuencias nece-

sarias. Únicamente de esta forma las alternativas podrán imponerse. Si, en cambio, la humanidad se emborracha con el heroísmo del suicidio colectivo, ella tiene el poder para realizarlo y nadie lo podrá impedir. El querer vivir es una tarea, y no el resultado de una reacción instintiva. Esta última es sólo un punto de partida.

## NOTAS

1. En Henri Lepage, la palabra se refiere a las tendencias anarco-capitalistas que aparecen en el neoliberalismo actual, y en las cuales se incluye el propio Lepage. Véase su *Demain le capitalisme*, Librairie Général Française, París, 1978; Henri Lepage, *Mañana, el capitalismo*, Alianza, Madrid, 1979.

2. Francis Fukuyama, «The End of History?», en *The National Interest*, verano de 1989. A eso contesta la «Historia sin fin», como novela y como película.

3. Los primeros que celebraron este tipo de «fin de la historia» fueron los partidarios de Stalin, cuando en 1934 realizaron su «congreso de la victoria». Nuestro mundo burgués celebró su respectivo congreso de la victoria en 1989. El lenguaje de Reagan ya anunciaba este congreso de la victoria, cuando hablaba de los Estados Unidos como la «ciudad que brilla sobre las colinas», es decir, como el nuevo reino milenarista. Esta ciudad fue descrita así en la Edad Media: «En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles... Porque en las tiendas se disfruta el triunfo de la victoria, pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: *Están llenos de gozo todos los que habitan en ti. Y en otra parte: su alegría será eterna. Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de compasión*». «Liber de deligendo Deo» [«Libro sobre el amor a Dios»], en *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madrid, 1983, no. 40, t. I, p. 359.

4. Dice sobre esta sociedad: «Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por ende, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro —por medio de frases generales hechas, referentes al realismo político y a la única alternativa a la cual, supuestamente, está condenado el mundo». Leslek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* [El hombre sin alternativa], Piper, München, 1960, p. 85.

5. Véase Friedrich A. Hayek, «El ideal democrático y la contención del poder», en *Estudios Públicos*, no. 1, Santiago de Chile, diciembre de 1980, p. 56.
6. Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, p. 485.
7. Friederick Hayek, *op. cit.*, p. 74. La misma guerra de Iraq fue presentada como una última guerra: «Si nosotros debemos entrar en la guerra, esta no será apenas una guerra por el petróleo. Tampoco será sólo una guerra por la democracia. Será una guerra por la paz —no sólo por la paz en nuestro tiempo, sino por la paz para nuestros niños y nietos en los tiempos venideros... Por eso nuestro compromiso en el Golfo es una empresa altamente moral». Richard Nixon, «Bush Has it Right: America's Commitment in the Gulf is Moral», en *International Herald Tribune*, 7 de enero de 1991. Véase Claude Julien, «Une guerre si propre...», en *Le Monde Diplomatique*, febrero de 1991, p. 1.
8. Karl Popper, *Das Elend des Historizismus [La miseria del historicismo]*, Tübingen, 1974, prefacio de la edición alemana, p. VIII.
9. *Der Spiegel*, no. 12, 1989, p. 175.
10. W. Crozier, S. Huntington y J. Watanuki, *The crisis of democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, 1975.
11. Lo hacen con plena conciencia: «The Soviets clearly make a distinction between being in government and being in power. This distinction means adressing what is the essence of the regime, that is whether the government form is congruent with the permanent government structure... The U.S. needs to be realistic» (Primera Parte, Sección I). [«Los soviéticos hacen claramente la distinción entre tener el gobierno y tener el poder. En su significado esta distinción se refiere a lo que es la esencia del régimen, es decir, si la forma de gobierno coincide con la estructura permanente del gobierno... Los EE.UU. tienen que ser realistas»]. Santa Fe II: *A Strategy for Latin America in the Nineties*. By the Committee of Santa Fe: L. Francis Bouchey, Roger Fontaine, David C. Jordan, General Gordon Summer, Jr. Véase Helio Gallardo, *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, DEI, San José, 1991, p. 51.
12. *Der Spiegel*, no. 29, 1989, p. 118.
13. El proyecto de una nueva agencia de noticias internacional con el propósito de garantizar un mejor servicio de noticias desde el punto de vista del Tercer Mundo, la cual debería trabajar complementando a las agencias de noticias dominantes de los países del norte, presentado a inicios de los años 80 por la UNESCO, representaba la perspectiva de un sistema de información alternativo para el mundo. Para mostrar que esta alternativa no era «realista», los Estados

Unidos salieron de la UNESCO, mientras que Inglaterra cortó sus aportes financieros, llevándola ambos al borde del colapso financiero. Sin los aportes financieros de esos países, la UNESCO no podría existir. El resultado mostró que la alternativa era «utópica». Los Estados Unidos e Inglaterra argumentaron que la nueva agencia pondría en peligro la libertad de información. Es sabido para quién podría haber sido peligrosa. Habría estado en peligro el dominio planetario sobre los medios de comunicación, el cual se evidenció durante la guerra contra Iraq.

14. *La Nación*, San José, 5 de marzo de 1990.

15. Hannah Arendt habla en este contexto de propaganda totalitaria: «La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías». Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 435. «Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración». *Ibidem*.

16. Francis Fukuyama, *op. cit.*

17. No extraña, entonces, que la palabra total se haya transformado de nuevo en una palabra de moda. Todo se celebra en términos totales. PanAm ofrece en sus vuelos «comodidad total». Aparecen libros —traducidos del inglés— con títulos como *La mujer total*, *El hombre total*, *La familia total*. Se ofrecen «computadores totales», etc., y hasta el Papa quiere sacerdotes con «fe total».

18. Véase Charles P. Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, Basic Books, Nueva York, 1989, p. 134.

19. Véase Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973.

20. Se puede estudiar los saltos necesarios de esta argumentación en Henri Lepage, *op. cit.*

21. Véase David Friedman, *The Machinery of Freedom*.

22. En América Latina tenemos desde hace años una propaganda en los medios de comunicación que expresa: «La empresa privada produce libertad». En muchos negocios se encuentra un letrero que dice: «Aquí se produce libertad».

# EL CAUTIVERIO DE LA UTOPIA: LAS UTOPIAS CONSERVADORAS DEL CAPITALISMO ACTUAL, EL NEOLIBERALISMO Y EL ESPACIO PARA ALTERNATIVAS

Cuando en 1976 volví por primera vez después del golpe militar a Chile —donde había vivido desde diez años antes del golpe—, se realizó en el Hotel Sheraton un seminario que llevó por título «La nueva economía política». Fue organizado por los *Chicago boys*, quienes estaban entonces en el poder. Un invitado especial fue Gordon Tullock, economista estadounidense de la escuela del *public choice*. Los de la vieja economía política estaban o perseguidos —e inclusive muertos— o en el exilio.

En este seminario los neoliberales dejaron bien claro que su programa era mucho más que un programa económico: se trataba de una transformación global de la sociedad en todas sus dimensiones. Tullock destacó como posición suya el «imperialismo de los economistas»,<sup>1</sup> es decir, la reestructuración total de la sociedad según los principios de las teorías neoliberales. La economía, el Estado, la democracia, la educación, la salud y la misma cultura en su integridad, caían ahora bajo la rapiña neoliberal. En este mismo tiempo se divulgó de nuevo el libro de Anthony Downs, *La teoría económica de la democracia*.<sup>2</sup> Una de sus conclusiones era que el elector inteligente es aquél que apenas si gasta un peso en información, por cuanto la utilidad marginal de su voto es casi nula. Por lo tanto, el elector tonto es el inteligente.

El argumento neoliberal lo podemos resumir en tres pasos principales:

1. El análisis neoliberal no niega un hecho que hoy es comúnmente aceptado por todas las corrientes teóricas e ideológicas existentes en el

---

De *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI-Editorial Caminos, San José, 1995, pp. 179-209.

mundo: que está en curso la destrucción de las fuentes de producción de toda la riqueza (este fenómeno empírico todos lo notan).

El hecho empírico de que la producción y el crecimiento del producto producido van acompañados por un proceso de destrucción de las fuentes de producción de la riqueza, es reconocido pues por los analistas neoliberales. Sin embargo apenas si lo analizan, y menos aún mencionan la amenaza que consiste en que este proceso parece tener un carácter acumulativo.

Este hecho se hace visible de modo particular en dos grandes crisis de la economía mundial:

a. *La crisis del ser humano*, amenazado por la exclusión de gran parte de la población mundial de la división social del trabajo. Esta exclusión, que parece estar creciendo, lleva a las poblaciones excluidas a recurrir a estrategias precarias y desesperadas de sobrevivencia, que amenazan a la misma sociedad. Esta exclusión se hace presente en todas partes, pero con más intensidad en el Tercer Mundo. No obstante, la exclusión de la población en el Tercer Mundo repercute gravemente en el Primer Mundo. Una de estos efectos es la migración de la población a los países del centro, lo que ha llevado al levantamiento de un nuevo muro alrededor de esos países para convertirlos en fortalezas: la Fortaleza Europa y la Fortaleza Estados Unidos. El muro de Berlín, que cayó en 1989, no dejaba salir. Este nuevo muro no deja entrar. Aparece en Europa entre Gibraltar y Tánger, y entre los países de la Comunidad Europea y el mundo ex-socialista. En los Estados Unidos aparece entre ese país y México, y entre la Florida y Haití y República Dominicana.

b. *La destrucción acumulativa de la naturaleza y del ambiente*. La tala de los bosques; el envenenamiento del aire, del agua y de la tierra; las basuras venenosas; el hoyo de ozono; etc., atestiguan esta crisis. De manera creciente aparece vinculada con el problema de la exclusión de la población, ya que las estrategias desesperadas de sobrevivencia son un factor importante —y posiblemente el factor que será más difícil de controlar— de la destrucción de la naturaleza. El problema humano y el problema con la naturaleza son inseparables.

2. La teoría —y la ideología— neoliberal contrapone a estas crisis, cuya existencia reconoce, la tesis de la existencia de una «mano invisible» del mercado que dirige la sociedad capitalista por fuerzas de autorregulación, hacia la armonía del interés de todos. Por ende, exige fe en el mercado y humildad frente a sus procedimientos.

El análisis neoliberal ve al mercado como *societas perfecta*. Lo que Marx analiza como efecto de la ausencia de la totalidad concreta, o sea, las leyes que surgen no intencionalmente por la espalda de los productores, son vistas por los neoliberales como efectos de las distorsiones que el mercado está sufriendo. La totalidad concreta de la división social del trabajo y de la naturaleza, es sustituida por la totalidad abstracta del mercado total y su equilibrio general. Por la fuerza mágica de una «mano invisible», el mercado crea una armonía general.

3. Según el análisis neoliberal, la causa de la destrucción es la intervención en el mercado, esto es, los intentos de oponerse al proceso destructor (organizaciones populares, Estado intervencionista, etc.). La actitud crítica frente al mercado es considerada como soberbia/orgullo. Se trata de un golpe de fuerza del pensamiento neoliberal, el cual considera a los esfuerzos concretos para impedir la destrucción, la razón de su existencia.

En la visión neoliberal, las fallas del mercado se corrigen con más mercado. El mercado es perfecto, el ser humano es imperfecto. El mercado encierra una promesa de salvación en el grado en que es sacralizado como tal. Por consiguiente, no se debe reaccionar ni a las distorsiones de la división social del trabajo ni de la naturaleza, sino tener fe en el mercado. La fe salva.

Las teorías neoliberales se basan en el pensamiento liberal anterior, en especial en la teoría del equilibrio general elaborada por Walras/Pareto. Repiten una y otra vez la fórmula de Adam Smith de la «mano invisible» del mercado, y la interpretan en la línea de las «fuerzas autorreguladoras del mercado» constituidas en un automatismo. Sin embargo, esta coincidencia oscurece con mucha facilidad el hecho de que entre el pensamiento liberal y el neoliberal existe un corte profundo.

En verdad, también los pensadores liberales creen en estas fuerzas autorreguladoras de la «mano invisible». Solamente que las relativizan. Por eso están convencidos de que se necesita complementarlas por medio de intervenciones en el mercado. Los pensadores liberales raras veces totalizan el mercado, sino que lo ven como el centro de la sociedad, alrededor del cual se requieren actividades correctivas que mantengan al mercado dentro de ciertos límites. En su visión, el mercado no es una *societas perfecta*. Eso explica por qué los pensadores del capitalismo intervencionista y de reformas de la «sociedad de bienestar» de los años 50 y 60, son liberales. Inclusive Keynes, que es quien más insiste en la necesidad de poner una mano visible al lado de la invisible,

se mantiene dentro de los límites generales del pensamiento económico liberal.

Los neoliberales, en cambio, totalizan el mercado y lo ven como *societas perfecta* sin restricciones. Reducen toda política a una aplicación de técnicas del mercado y renuncian a la búsqueda de compromisos. Dejan de negociar para imponer. Su lema central se puede resumir así: a fallas del mercado, más mercado. Las fallas nunca son del mercado mismo, sino que resultan de distorsiones que el mercado sufre. En consecuencia, las crisis de la exclusión y de la naturaleza no son el producto de ninguna deficiencia del mercado, sino del hecho de que este no ha sido aún suficientemente globalizado y totalizado. A esto se añade: a fallas de la tecnología, más tecnología. A fallas de la guerra, más armamentos. La «Guerra de las Galaxias», por ejemplo, se basó en este utopismo infinito, orientado por la invulnerabilidad de un Aquiles sin talón de Aquiles, asegurado por un armamentismo ilimitado.

Ocurre una inversión. Los problemas concretos de la exclusión de la población y de la destrucción de la naturaleza son vistos como resultados de las distorsiones que sufre el mercado. Desde el punto de vista neoliberal, ellos atestiguan únicamente el hecho de que el mercado no ha sido respetado lo suficiente. Luego, la razón del desempleo es la política de pleno empleo; la razón de la miseria es la existencia de los sindicatos y del salario mínimo; la razón de la destrucción de la naturaleza es la insuficiencia de su privatización. Esta inversión del mundo, en la que una institución que se pretende perfecta sustituye por completo la realidad concreta para devorarla, explica la mística neoliberal de la negación de cualquier alternativa, sea esta buscada dentro de los límites del capitalismo en general, o no.<sup>3</sup>

Esta totalización del mercado subyace a la misma política de los centros financieros mundiales, que ven solucionado el problema del mundo en el grado en que se perfeccione lo que ellos llaman la «globalización de los mercados».

Lo que resulta es, aceptando el concepto de totalitarismo de Hannah Arendt, una ideología totalitaria que lleva a puras políticas de *tabula rasa*, que en el lenguaje neoliberal se llaman «políticas de choque». Esa ideología se guía por un principio que Ronald Reagan usó con frecuencia en sus campañas electorales: «No hay problema con el Estado, el Estado es el problema». Friedrich Hayek lo vincula incluso con la mística de la «última batalla»:

La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados.<sup>4</sup>

## LA ANTIUTOPIA SECULARIZADA Y LA APOCALIPTICA<sup>5</sup>

El mercado total, en su representación del automatismo del mercado, es utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. No obstante se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. El reconocerla se considera realismo o pragmatismo. El neoliberal, al pronunciar sus utopías, se siente realista. Acto seguido, enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que las imaginaciones de libertad o solidaridad que cuestionan el mercado parecen ser utopías. Luego, la ideología del mercado total se hace pasar como antiutópica. En verdad lo es sólo en referencia a las utopías u horizontes utópicos que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, en especial con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es antiutópica en relación con ellas. De allí que la antiutopía y el antimessianismo sean sus rasgos fundamentales, en cuanto se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos.

Sin embargo, de esta su antiutopía la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por lo tanto una utopía, cuya realización promete como resultado de la destrucción de las utopías. La destrucción de los movimientos e imágenes utópicos aparece ahora como el camino de la realización de esta utopía. De su antiutopismo frenético, esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, la realiza. El hecho de que presente al mercado total como *societas perfecta* y como competencia perfecta, hace visible este horizonte utópico de la antiutopía. Las denominaciones que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado revelan asimismo que el pretendido realismo del mercado no es más que un utopismo ilusorio. Reagan se refirió a esta sociedad agresiva del mercado total como la «ciudad que brilla en las colinas», lo que en el lenguaje esotérico de los Estados Unidos significa nada menos que una nueva Jerusalén o un reino milenario. Igualmente, Reagan presentó a la

sociedad estadounidense como «luz eterna», como «catedral de la libertad» y como «guía iluminadora por siempre para la humanidad». De esta forma, la *societas perfecta* del automatismo de mercado recibe su brillo utópico, que luce tanto más, cuanto más tenebrosa se pinta la conspiración mundial del Reino del Mal. Para que esta utopía brille con mayor luz, sólo se necesita destruir a los utopistas que constituyen el Reino del Mal. Se trata de una utopía antiutópica agresiva, cuya realización se anuncia como resultado de la destrucción de todos los utopistas del mundo.

El camino hacia esta utopía no consiste en asegurar la paz y un desarrollo humano solidario. Al contrario, quienes quieren eso son considerados precisamente utopistas. Para que la humanidad se encuentre a sí misma hay que asegurar la lucha y destruir la solidaridad. Querer la paz y el desarrollo solidario de la humanidad es un signo del Reino del Mal. La vida es lucha, y la libertad consiste en tener la libertad para luchar. La lucha es el principio de vida de la sociedad. Por consiguiente, quien está en contra de la lucha, está en contra del principio de vida de la humanidad. Luego, se necesita llevar adelante una lucha que garantice este principio de vida de la sociedad, que es justamente esa lucha. La utopía amenaza la existencia de esta y, por ende, se requiere hacer la guerra total contra la utopía. Al ganar esta guerra se crea un mundo nuevo que puede ser celebrado ahora de manera utópica. Que la lucha se imponga de forma definitiva como el principio de vida de la humanidad, aparece ahora como el nuevo mundo utópico.

La ideología del mercado total no es más que la forma neoliberal del desarrollo de esta ideología de lucha. Se trata de la ideología de una lucha que se lleva a cabo en el mercado, y que es el principio de vida de este y de la totalidad de la sociedad. Es necesario proteger esta lucha contra los movimientos populares y los intervencionistas del Estado, para que el mercado pueda dar sus frutos. El lema designado para extender y asegurar esta lucha del mercado es: más mercado. La lucha contra la utopía también aquí es una lucha que se realiza para poder luchar con libertad. Junto con la utopía, por consiguiente, aparece como adversario cualquier humanismo. Su destrucción se celebra una vez más como recuperación de lo humano, que no es sino el respeto por esta lucha.

Destruir la utopía para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo para que se recupere lo humano: ese es el camino para ofrecer una utopía en la antiutopía.

No obstante, esta utopía antiutópica no celebra únicamente lo que existe. Fundamenta un proceso de mercado total que tiene una dimensión infinita hacia el futuro, y al cual se le imputa una perspectiva. Esta sociedad de mercado no es apenas una «ciudad que brilla en la colinas». Se encuentra a la vez en un proceso para llegar a serlo. Mediante un proceso infinito de totalización del mercado llega a tener una perspectiva infinita. No es sólo la presencia de un principio utópico, sino también futuro utópico.

Por un lado, esta utopía se fabrica por una expropiación y manipulación de la utopía socialista tradicional, que se junta ahora con relaciones de producción capitalistas. Pese a que ello implica algunas reformulaciones, en esta manipulación de la utopía se asumen imágenes centrales de esperanza surgidas en la tradición socialista. Esto se puede demostrar con el ejemplo de un discurso que Reagan dirigió a la juventud alemana en Hambach (Frankfurter Rundschau, 7. V. 1985). Reagan empezó con el anuncio de un futuro brillante erigido contra la tiranía:

Ustedes pueden seguir sus sueños hasta las estrellas... y nosotros, que vivimos en esta gran catedral de la libertad, no debemos olvidar nunca: vamos a ver delante de nosotros un futuro brillante; vamos a ver surgir las cúpulas de la libertad y —también eso podemos prever el final de la tiranía, si creemos en nuestras fuerzas mayores—, nuestra valentía, nuestro valor, nuestra capacidad infinita de amor.

Vino luego la descripción del futuro brillante, que culminó en frases que, casi textualmente, podrían ser de Bebel o de Trotsky:

Vamos a transformar lo extraordinario en cotidiano —así obra la libertad. Y los misterios de nuestro futuro no pertenecen sólo a nosotros aquí en Europa y América, sino a todos los hombres en todos los lugares para todos los tiempos... El futuro está esperando su espíritu creativo. De sus filas puede crecer para el futuro de Alemania un nuevo Bach, un nuevo Beethoven, un nuevo Goethe y un nuevo Otto Hahn.

«Transformar lo extraordinario en cotidiano» es una vieja fórmula utópica. August Bebel había dicho al final del siglo XIX: «Las generaciones futuras... realizarán sin mayor esfuerzo tareas en

las cuales en el pasado cabezas extraordinarias han pensado mucho e intentado encontrar soluciones, sin haberlas podido encontrar».

También Trotsky soñó con transformar lo extraordinario en cotidiano: «El promedio humano se va a alzar hasta el nivel de un Aristóteles, Goethe, Marx. Por encima de esta cima se van a erigir nuevas cúpulas».

Reagan une esta utopía, que él llama «la verdadera revolución de la paz en libertad», con utopías de progreso técnico y con la utopía de una paz considerada el resultado de un armamentismo desatado y sin límites. Todo eso lo presenta como la ley de la historia:

La historia no está del lado de aquellos que manipulan el significado de palabras como revolución, libertad y paz. En cambio, la historia está del lado de aquellos que luchan en todo el mundo por una verdadera revolución de la paz en libertad.

Siempre la historia decide de qué lado se halla la libertad: del lado de quien gana. Ese justamente es el fin de la historia, tan querido tanto por los stalinistas como por los neoliberales.

En su libro *El triunfo de la política* (1986), David Stockman atestigua la cercanía entre el neoconservadurismo, el fundamentalismo cristiano de los Estados Unidos y el neoliberalismo. Él llama monstruo y bestia a todo lo que no sea totalización del mercado. Como muchos neoliberales, se hace pasar por un convertido de la izquierda que encontró su realismo en el neoliberalismo y su utopismo respectivo. De un profesor liberal suyo de su juventud, dice que «...en tres meses destruyó todo lo que yo había creído, desde el buen Dios hasta la bandera de las estrellas». <sup>6</sup>

Considera la política como intervencionismo nefasto: «los políticos están arruinando el capitalismo americano». <sup>7</sup> Como el intervencionismo crea dependencias, Stockman, una vez nombrado director de presupuesto en el gobierno de Reagan, quiso cortar el cordón umbilical de la dependencia:

Mi plan confiaba en un dolor breve y agudo, en favor de una recuperación de la salud a largo plazo. <sup>8</sup>

Esto significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto», [...] un «matador de dragones». <sup>9</sup>

Cuenta cómo cayó en manos de los utopistas. Fue «secuestrado hacia dos gigantescas babeles pecaminosas por una horda de amigos de la paz izquierdista». Una era un seminario con pensamientos liberales: «desarme atómico, integración de razas y otras utopías». A la otra se refiere cuando narra

con qué temor me encontraba en el *hall* del edificio de la ONU, aquél bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estadía en este mercado de maldad.<sup>10</sup>

Lo que no señala, teniéndolo obviamente presente: era la sede del Anti-Cristo. Su trasfondo fundamentalista se hace evidente.

Se salvó leyendo a Niebuhr: «Niebuhr era un crítico sin piedad del utopismo».<sup>11</sup> Stockman se transformó entonces en un matador de dragones. Sobre la «propensión hacia la economía estatal» habla como de un «monstruo», y dice: «...lo combatí con una espada de la herrería del economista del mercado F. A. Hayek».

No obstante, en su lucha contra la utopía retornó a la utopía, aunque ahora en la forma antiutópica del neoliberalismo, a la cual Stockman se refiere como «doctrina nueva de la oferta»:

En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los males heredados más viejos, del racismo y de la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero, sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico, pesimista.<sup>12</sup>

Las reformas fundamentales que parten de las causas políticas a las que Stockman se refiere, son acciones en contra de cualquier intervencionismo e influencia política en el mercado. El notable idealismo social de Stockman ayuda al desempleo quitándole su subsidio de desempleo, y celebra esta medida como un paso en el camino realista hacia la eliminación de la pobreza y del desempleo.

Todo eso tiene un trasfondo religioso que coincide con nitidez con el fundamentalismo cristiano. Stockman habla totalmente en serio del «evangelio de la oferta».<sup>13</sup>

## LA SACRALIZACIÓN DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN: EL CARÁCTER CONSERVADOR DE LA UTOPIÍA

El resultado es una total sacralización de las relaciones sociales de producción. Eso explica el gran parecido entre la ideología stalinista y la neoliberal. Ambas sacralizan sus relaciones de producción correspondientes de forma análoga.

Como cualquier alternativa a esta sacralización tiene que partir de la afirmación de la solidaridad humana frente a las crisis concretas de la división social del trabajo y de la naturaleza, la ideología de la *societas perfecta* conduce a la diabolización de la solidaridad. Esta opera también por inversión: todos solidariamente renuncian a la solidaridad. Todos unidos combaten a los que se quieren unir. Como en la *pro-slavery-rebellion*, los amos de los esclavos actúan de manera solidaria en favor de la esclavitud y en contra de la solidaridad humana. Aparece aquí una rebelión en contra de toda solidaridad humana, que llama a la acción común de todos.

Resulta, entonces, la promesa de la salvación/Buena Nueva del liberalismo económico:

1. La abundancia (la satisfacción de los deseos).
2. La promesa de un crecimiento sin fin.
3. La unidad de la humanidad por medio del mercado.
4. La aceptación de la destrucción del ser humano y de la naturaleza confiando en las fuerzas salvíficas del mercado que, mediante el crecimiento sin fin, garantizan el camino para superarla.

Esta promesa utópica del mercado total no se expresa únicamente en los discursos políticos. Ellos no son más que la punta del *iceberg* de esta gran utopía. Su campo de propagación y predominio por excelencia es la propaganda comercial. En ella todo el mundo se encuentra día y noche bajo el bombardeo de una utopía antihumana, de la que casi no hay escape. Esta promesa de un mundo de salvación está presente en todas partes.

Por esta razón, la propaganda comercial no tiene como su impacto central la información a los consumidores. Gran parte de ella no contiene información alguna. La información que brinda es el vehículo de la creación de mitos utópicos, y la mercancía es transformada en portado-

ra de estos mitos. Son mitos sueltos que en conjunto, sin embargo, constituyen un gran mito utópico total que tiene un alto grado de coherencia. Esta gran utopía total no necesita ser expresada como tal nunca, pese a hallarse presente como totalidad en todas sus partes. Estos mitos de la propaganda comercial pueden ser tratados, en el sentido de Levy-Strauss, como mitemas. Los mitemas conforman un mito total, pero explícitamente no lo revelan en ninguna parte. Sólo son comprensibles a partir de la construcción reflexiva del mito total. No obstante, sin esta construcción consciente son portadores de ese mito total, aunque apenas sean asumidos de modo subconsciente como tales.<sup>14</sup>

Podemos mostrar esto con algunos ejemplos. Cuando una bebida se anuncia como «Coca-Cola, la chispa de la vida» o «Fanta pone música en tu boca», la bebida es transformada en un mito. Es su vehículo, que sin este mito no tendría ningún sabor especial. El mito es parte integrante de su sabor, aunque no lo sustituya. El Instituto Costarricense de Electricidad nos seduce:

La electricidad es magia... Descubrimos nuevamente la magia de la electricidad, al ver cómo cobra valor a través de los ojos de un niño... generación tras generación.<sup>15</sup>

El «Champú Kasmir es tan suave para la ropita del bebé como las caricias de mamá». «Los tampones Tampax te dan libertad».<sup>16</sup>

Este mito del producto recibe también su bendición religiosa, por ejemplo, en una propaganda que trasmite la radio católica de Costa Rica: «Nuestro pan de cada día, Panadería Schmitt y compañía», o «En la Importadora Monge, yo tengo fe». En estos casos, el carácter blasfemo de la mitificación salta a la vista, por más que se esconda tras una aparente piedad. La Coca Cola hace propaganda como los predicadores de la Iglesia Electrónica: «¡Hoy Coca-Cola va a cambiar tus emociones para siempre! ¡No te lo pierdas... Lo lamentarías siempre! Canales de televisión...».<sup>17</sup> *Per saecula saeculorum; aeternitas aeternitatis*. «...Coqueta te ofrece más que cualquier otra revista juvenil porque Coqueta siempre está pensando en ti».<sup>18</sup> *Big brother is watching you*.

Esta mitificación de las mercancías se inscribe en la mitificación del desarrollo técnico en el sentido de un progreso. La agencia Datsun anuncia sus automóviles como: «Vehículo del progreso».<sup>19</sup> La Uni-

versidad Panamericana promete: «Ponemos a tu alcance un mañana lleno de progreso».<sup>20</sup>

El progreso se dirige hacia un mundo mejor. Hyundai se ofrece como el garante: «Más... Es la opción ideal para conseguir algo mejor... Lo mejor es posible».<sup>21</sup> Un conjunto residencial se hace presente: «Construya hoy su futuro...».<sup>22</sup> «Convierta en realidad un sueño de Navidad», dice un almacén.<sup>23</sup> Y un banco nos llama la atención: «Invierta en valores sólidos».<sup>24</sup> Y la tienda «El Globo» nos atiende en el «Nuevo Mundo».<sup>25</sup> Dibujos infantiles reciben en Japón el premio: «Oro del Sol Naciente».<sup>26</sup> La felicidad está al alcance de la mano: «La felicidad no se compra. Se cambia... Con financiamiento hasta 36 meses, garantía de satisfacción total y el servicio que le ofrece una empresa con el prestigio de XEROX. Eso es felicidad y no se compra, se cambia».<sup>27</sup>

Una agencia de viajes nos afirma: «La diversión nunca termina».<sup>28</sup> Todas las lágrimas serán secadas: «En el planeta Reebok... no hay perdedores».<sup>29</sup> Todo es total. Panam nos amenaza con la «Comodidad total». Y «Atención Total. Eso es lo que recibe su automóvil en nuestro Taller».<sup>30</sup> El progreso nos hace vivir como dioses: «1969: el Apolo II llega a la Luna. 1993: un tren Apolo llega a Cartago. ¡El Intertren lo hace posible! Únase a los miles de viajeros que desde el 19 de octubre disfrutaban el placer de viajar como los dioses! Intertren».<sup>31</sup>

La Hitachi nos ofrece los trenes rápidos del mañana: «Hitachi a toda máquina... No es el hecho de ir más rápido, sino de servir con mayor eficiencia a las personas; por eso, Hitachi se dirige a toda máquina hacia el futuro con el fin de hacer presente los beneficios para todos».<sup>32</sup> Este anuncio es especialmente interesante. Vincula el progreso y los sueños que realizará con la unidad de la humanidad y con el bienestar de todos. La Hitachi ofrece trenes rápidos. Lo hace en Centroamérica, donde por siglos no habrá demanda potencial de tales trenes. No los ofrece en serio; la oferta es nada más que el pretexto de una mitificación. Se trata del mito de la empresa Hitachi. Y lo fomenta en nombre de esos trenes que no piensa poder vender en el país — Costa Rica — donde el anuncio se publica. El mito, sin embargo, lo crea basándose en el mito del progreso: cada vez más rápido y con mayor eficiencia. Sacraliza este progreso insistiendo en que su fin propio es hacer presente los beneficios para todos. Y eso, a «toda máquina». La Hitachi trabaja para el bien de toda la humanidad y por eso es, como empresa, portadora de este bien. La empresa se transforma en un mito.

La unidad de la humanidad se encuentra a la vuelta de la esquina. Un banco hipotecario alemán se hace presente: «Nosotros construimos

sobre usted como nuestro fundamento, Usted construye sobre nosotros como su fundamento [*Wir bauen auf Sie, Sie bauen auf uns*].

El mercado parece ser la realización perfecta de la solidaridad humana. Comprando se ejerce la *caritas*:

¡Emergencia! Salvar la vida de más del 90% de los niños en estado crítico por insuficiencia de equipo. Compre productos Colgate o Palmolive y ayude con cinco colones al Servicio de Emergencia del Hospital Nacional de Niños... los productos Colgate o Palmolive donarán cinco colones por cada empaque de Crema Dental o de Cepillos Colgate o de Jabón Palmolive, que sea depositado en los buzones situados en hospitales, farmacias, supermercados y escuelas.<sup>33</sup>

Siempre más, lo es sobre todo para el anuncio de la tarjeta Visa: «Cada vez somos más... bajo una misma identidad. El cambio es inminente para el progreso».<sup>34</sup> Y una agencia de viajes: «Somos muchos. ¡Verdad!».<sup>35</sup> Lancôme invita a las mujeres: «Vamos a captar tu mejor expresión Lancôme. Mes de la expresión Lancôme... Durante un mes captaremos tus mejores expresiones y te convertiremos en una mujer Lancôme».<sup>36</sup>

Y quien realiza todo eso es el hombre de poder. Un *notebook* electrónico promete: «¡Concentración de poder!».<sup>37</sup> Asimismo, las tarjetas de crédito concentran el «poder de tu firma».

No hay problema ambiental que cuente frente a esta utopía del mercado. La empresa química alemana BASF celebró en 1992 su centenario de existencia con el lema: «Cien años al servicio del medio ambiente». Y George Bush, después de la Cumbre de Río de Janeiro, dijo: «La protección ecológica y una economía en crecimiento son inseparables. Es contraproducente promover una a expensas de la otra».

Y añadió: «Las naciones que luchan por cumplir con la mayor parte de las necesidades elementales de sus pueblos pueden gastar poco para proteger el ambiente».<sup>38</sup>

El mito del crecimiento infinito lo borra todo: «Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología».<sup>39</sup> El progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina.

Esta utopía del mercado total nos rodea todo el tiempo por todas partes. El sistema gasta enormes sumas en su divulgación (en los Esta-

dos Unidos, la propaganda comercial gasta el 5% del Producto Nacional Bruto). Sin embargo, no existe ninguna instancia que la invente ni ninguna central que se preocupe de su divulgación. Surge con el mercado mismo y es compartida por sus participantes, principalmente aquellos que ejercen su poder en los mercados. Se trata de un mito y de una utopía creados por la «mano invisible» del mercado. Nadie se le escapa, nadie puede alcanzar sus orígenes. No obstante, en todas partes se impone.

Pero, a la vez, es un tabú del mercado. Nadie explicita este mito, si bien todos lo conocen. Explicitar este mito en su totalidad ya es su crítica. Es tan primitivo y tan obviamente falso, que su mera explicitación revela la mentira colectiva que está implicada en él. Por eso se esconde, pues sólo así puede mantener su eficiencia.

Aunque esta utopía total nunca es descrita y elaborada reflexivamente en la totalidad de su forma vigente, hay un lugar teórico donde la teoría económica burguesa lo resume. Se trata de la teoría de la «mano invisible», de la tendencia al equilibrio del mercado y del equilibrio general del mercado, tal como fue fundada por Walras/Pareto. Ella, sin embargo, tiene una forma en apariencia neutra y por completo aséptica. Está escrita en un lenguaje que parece «realista» y pragmático. Fórmulas matemáticas artificiales esconden el trasfondo de esta teoría. Cuando Morgenstern, en 1936, hizo una elaboración demoledora del contenido metafísico-utópico de estos modelos matemáticos, su crítica se la llevó el viento. Ella sigue hoy tan vigente como en aquel tiempo, y sigue igualmente ignorada.

La utopía del mercado total es visiblemente la inversión de todas las utopías de liberación de todos los tiempos. Promete todo lo que la esperanza de los pueblos oprimidos ha elaborado como su horizonte de resistencia. Lo expropia y lo hace suyo. La esperanza de la liberación es transformada por la utopía del mercado en la esperanza a partir de la renuncia a cualquier liberación. Se trata de un futuro infinito prometido como resultado del sometimiento infinito a los poderes del sistema. Por eso la utopía del mercado total es también una de las formas del Anti-Cristo de la esperanza cristiana. Es un sermón blasfemo desde sus raíces. El «evangelio» del mercado, del que hablaba Stockman, resulta ser un antievangelio: «En esta época Radio Shack contagia a todo el mundo... Nuestro

virus nos ha traído un nuevo y simpático padecimiento, la epidemia navideña». <sup>40</sup>

Es la utopía de una sociedad que esconde el infierno que está produciendo en la tierra por el brillo ilusorio de sus cielos utópicos. Han cautivado la utopía para usarla como arma contra los pueblos. La utopía del mercado es el producto de las burocracias y de las grandes administraciones de nuestra sociedad. Cuanto más grande la burocracia empresarial, más utópica es. Son justamente las burocracias de las empresas multinacionales y de las grandes corporaciones las que muestran más fervor utópico, aunque también lo muestran las grandes burocracias militares.

Existe un parecido evidente entre esta utopía del mercado y la utopía que dominó el socialismo soviético durante muchas décadas. La utopía del progreso al comunismo en la Unión Soviética era asimismo una utopía de grandes aparatos burocráticos. Ambas son utopías del progreso, de aspiración universal, que prometen la unidad del género humano alrededor de una institucionalidad homogénea. Igualmente, ambas son en absoluto necesarias para la legitimidad de su sistema social correspondiente. La sociedad moderna y secularizada no se puede sacralizar si no es por medio de la utopía. Al ser socavada esta utopía, se socava la sociedad y entra en un cambio irresistible. Los sistemas sociales modernos son utopías institucionalizadas y objetivadas. Por este motivo, el socavamiento del sistema es a la vez un socavamiento de su utopía implicada. Se desvanece la creencia de que la utopía respectiva es «realista».

Hoy la utopía del mercado se encuentra en este proceso de socavamiento. La reacción es una efervescencia mayor de su utopismo frenético, un aumento de su dogmatismo y del principismo de su proceder. Ha entrado en un proceso de socavamiento progresivo que revela su vaciedad. El colapso del socialismo histórico no es la victoria del capitalismo, sino un signo del colapso de todas la utopías del progreso automático hacia la plenitud. Por eso, lo que empezó a ser visible con el colapso soviético sigue operando. Amenaza la desesperación, y con ella la utopía de la mística de la muerte. Pero vuelve a surgir la utopía en cuanto esperanza de liberación. Por ningún lado se vislumbra el «fin de la utopía». Lo que se vislumbra son nuevos espacios utópicos que podrían liberar el camino para un enfrentamiento con las utopías conservadoras del poder y para la búsqueda tan necesaria de alternativas, sin las cuales la humanidad no tendrá futuro. Las utopías conser-

vadoras del poder cierran los caminos al futuro en nombre de un futuro ilusorio y cautivado. Se trata de redescubrir la utopía como espacio de libertad y de liberación frente a los poderes establecidos.

No obstante, la analogía entre el neoliberalismo y su utopía y la utopía soviética del socialismo real tiene también su límite. Ambos son objetivaciones de utopías del progreso automático hacia la plenitud humana, sólo que el neoliberalismo no es más que eso. El socialismo, en cambio, aun en su forma soviética, es algo más. Contiene un elemento de humanismo efectivo que el liberalismo asumió en sus tiempos de reformismo burgués, pero que el neoliberalismo ha purgado por completo. Ya no existe un humanismo burgués, porque el mercado total lo devoró. Posiblemente, el colapso del socialismo tuvo algo que ver con su incapacidad para asumir posiciones antihumanistas tan totales, como las que el neoliberalismo sí ha podido asumir. Tendría que haberse vuelto capitalista para poder ser tan antihumanista.

De allí que la derrota del socialismo no sea tan absoluta como en la actualidad parece. Las soluciones que la humanidad necesita hoy, el mercado total no las puede brindar. Muchos elementos positivos desarrollados por el socialismo histórico tendrán que retornar. La destrucción total del socialismo que se está intentando, es un obstáculo adicional para la solución de estos problemas en el futuro.

## **LA MÍSTICA DE LA MUERTE Y EL HEROÍSMO DEL SUICIDIO COLECTIVO**

La otra cara de este mensaje salvífico es una ideología mucho más nefasta aún. Tiene sus raíces tanto en el neoconservadurismo actual como en el fundamentalismo cristiano de los Estados Unidos. Nos referimos a la ideología del heroísmo del suicidio colectivo, que es la única manera de sacralizar las relaciones sociales de producción en el caso de que hubiese que aceptar que la totalización del mercado se encuentra en la raíz del proceso acumulativo de destrucción de la vida en este planeta.

En este caso, la afirmación ciega del mercado total implica de hecho el suicidio colectivo de la humanidad, y el heroísmo correspondiente es el camino para aceptarlo. La sacrificialidad del sistema desborda todos los límites.

Creo que la utopía neoliberal es como el canto de un niño que pasa por un bosque oscuro. Para contrarrestar su miedo canta lo más fuerte posible, y canta precisamente canciones alegres. Sin embargo, el trasfondo de ese canto alegre es el miedo de lo que puede pasar. El neoliberalismo canta ese canto, mientras el neoconservadurismo y el fundamentalismo transforman el miedo en un culto a la muerte. Luego, son la verdadera raíz del neoliberalismo, por más que tengan muchas diferencias entre sí. El miedo es lo que tienen en común, y ese miedo constituye el trasfondo del movimiento conservador de masas que ha vuelto a surgir.

Esta mística de la muerte pasa por la imaginación de la aniquilación de una parte de la humanidad para salvar al resto. La victoria posible con la que se sueña consiste en ser el último que perezca. Se mantienen débiles sueños de salida (por ejemplo, el proyecto Biósfera II). El progreso técnico, entonces, es mistificado en el sentido de que la tecnología podría encontrar una salida, que hoy todavía no es visible para aquél que sobreviva más. Aquí entran también las imaginaciones que sostienen que el barco del Primer Mundo ya está lleno, y que por lo tanto otros deben quedar fuera.

Es de notar cómo la sociedad capitalista actual desarrolla de forma paralela al optimismo artificial de la salvación por el mercado, esta mística de la muerte. Lo que la vincula con el fascismo de los años 20 y 30, que floreció dentro de una cultura de la muerte parecida a la actual. Ello explica la vuelta al primer plano de los autores de la cultura fascista, como Nietzsche, Carl Schmitt, Heidegger. Se descubre además que existe una cultura muy análoga en escritores como Jorge Luis Borges, Mario Vargas Llosa y Octavio Paz.<sup>41</sup>

No hay quizá un libro más violento en esta línea que la *Historia de Mayta*, de Vargas Llosa. Mayta es un personaje de la izquierda peruana, que el autor describe como una persona incompetente, con tendencia al terrorismo y a la homosexualidad. Todo el libro prepara la última página, en la que Mayta y los suyos son caracterizados como basura humana. No queda ni un resto de humanismo. En la basura viven, y basura son. Por consiguiente, cualquier protesta popular es vista como una rebelión de la basura.

*La guerra del fin del mundo*, del mismo autor, tiene la misma tendencia, sólo que más solapada. Una de sus situaciones centrales es descrita de la siguiente forma:

Rufino se arrastra hacia Gall, muy despacio. ¿Va a llegar hasta él? Se empuja con los codos, con las rodillas, frota la cara contra el barro, como una lombriz, y Gall lo alienta, moviendo el cuchillo. «Cosas de hombres», piensa Jurema. Piensa: «La culpa caerá sobre mí». Rufino llega junto a Gall, quien trata de clavarle la faca, mientras el pistero lo golpea en la cara. Pero la bofetada pierde fuerza al tocarlo, porque Rufino carece ya de energía o por un abatimiento íntimo. La mano queda en la cara de Gall, en una especie de caricia. Gall lo golpea también, una, dos veces, y su mano se aquieta sobre la cabeza del rastreador. Agonizan abrazados, mirándose. Jurema tiene la impresión de que las dos caras, a milímetros una de la otra, se están sonriendo.<sup>42</sup>

Desde Jünger, pasando por el Paz del *Laberinto de la soledad*, hasta Vargas Llosa, toda la literatura fascista culmina en estas situaciones de lucha a muerte, que es celebrada como el gran abrazo: el amor es la muerte, la muerte es amor: ¡viva la muerte!

Este heroísmo del suicidio colectivo tiene su versión fundamentalista cristiana:

...este período (de la tribulación) se caracteriza por la gran destrucción que el hombre hará de sí mismo. La humanidad estará al borde de la aniquilación cuando Cristo aparezca de repente, para poner fin a la guerra de las guerras: «Armagedón».<sup>43</sup>

De unas pretendidas profecías de Zacarías (Zacarías 14:12), dice:

¡Un cuadro aterrador! ¿No es verdad? ¿Se le habrá ocurrido al lector que eso es exactamente lo que le ocurre a cualquier persona en una explosión nuclear? Parece que tan terrible evento se realizará el día del retorno de Cristo.<sup>44</sup>

Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como una guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La

contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual.<sup>45</sup>

Lindsey promete la «liberación» como resultado de la muerte. Sin embargo, este tipo de promesa contiene toda la ideología de la mística de la muerte.

Como en su antiutopismo no quieren la anticipación del cielo en la tierra —que pretendidamente produce el infierno en la tierra—, anticipan una sociedad sin ninguna utopía ni esperanza. Las ideologías de la mística de la muerte no comparten tampoco el utopismo neoliberal con sus promesas. En su antiutopismo niegan inclusive esta extrema manipulación del mensaje salvífico. No obstante, tampoco escapan de la dimensión utópica de la vida humana. Hasta Ludolfo Paramio desemboca en el grito: ¡Viva la muerte de la utopía! La utopía es ahora la de una sociedad en la que ya nadie tenga utopías y esperanzas. Dante escribió sobre la entrada al infierno: ¡Ay, quienes entran aquí, pierdan toda esperanza! La mística de la muerte anticipa el infierno en la tierra, para no anticipar el cielo. Pero también el infierno en la tierra es una utopía. Del mismo modo que la anticipación del cielo en la tierra no lo realiza, la anticipación del infierno crea asimismo un horizonte utópico que no se alcanza nunca en toda su perfección.<sup>46</sup>

A partir de esto se entiende la estrecha vinculación actual del neoliberalismo con el neoconservadurismo y el fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos. Esta ideología aparece hoy en una forma decantada, secularizada y burocratizada. Así ocurre en un libro de Toffler:

El nuevo imperativo económico está claro: los proveedores de ultramar en los países en desarrollo o alcanzan con sus tecnologías los estándares de la velocidad mundial, o se los va a cortar brutalmente de sus mercados —los muertos caídos del efecto de aceleración.

Esta es la economía «rápida» de mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal, es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella significa estar desacoplado del futuro.

Pero ese es el destino que enfrentan muchos de los países LDC o «países menos desarrollados».

Como el sistema mundial de la producción de riqueza está arrancando, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los

países en la posición de compradores. Eso implica que las economías lentas, o aceleran sus respuestas neurales, o pierden sus contratos e inversiones, o quedan completamente fuera de la carrera.<sup>47</sup>

Y concluye: «Un “gran muro” separa a los rápidos y los lentos, y este muro está creciendo más cada día que pasa».<sup>48</sup>

¿Acaso lo que aquí Toffler proyecta y anuncia no es la utopía del infierno en la tierra?

En América Latina y el Caribe esta cultura de la muerte no tiene una presencia tan clave como en los países del Primer Mundo. Prevalece más bien el optimismo decretado de la *societas perfecta*. Esto se explica porque el Tercer Mundo será la primera víctima de un estallido en esta dirección. Si la visión de Toffler se realiza, América Latina y el Caribe será una de las víctimas. Por eso no aplaude tanto como los países del Primer Mundo. Prefiere mentirse a sí misma en nombre de las ilusiones utópicas neoliberales, aunque el resultado sea el mismo.

## BUSCANDO SOLUCIONES

1. La humanidad enfrenta amenazas a su existencia. Estas amenazas aparecen por todos lados: bomba atómica, crecimiento de la población, exclusión de una parte siempre mayor de la población del desarrollo económico, deterioro del ambiente, autocontradicción del progreso. El principal medio de movilidad, el automóvil, se transforma en el principal obstáculo para la movilidad. El desarrollo de la medicina produce nuevas enfermedades, frente a las cuales esa medicina es ineficaz: por ejemplo el SIDA, que según parece resultó de un accidente en un laboratorio de tecnología genética. El mismo mercado, al totalizarse, subvierte los valores éticos que son los supuestos de su propio funcionamiento.

El desarrollo tecnológico ilimitado se vuelve contra sí mismo en sus resultados. La sociedad moderna pierde su capacidad de regulación. Los costos del desarrollo técnico-económico empiezan a superar los logros a plazos cada vez más cortos. Lo que se gana por un lado, se pierde por el otro. El mundo como totalidad amarra a la acción fragmentaria, que deja de progresar. Al final de cuentas, los costos de mantener este desarrollo técnico-económico superan la propia posibilidad

del producto producido. Al ocurrir eso, el proceso se hace insostenible. El desarrollo no resulta ilimitado, sino que tiene un tope.

Aparece la necesidad de un pluralismo nuevo, que sea pluralismo de culturas, de estilos de vivir, de formas de producción. Al llegar el crecimiento a un tope, la homogeneización por el mercado ya no es tolerable. Eso se presenta muchas veces bajo el título de la necesaria superación del «consumismo». Sin embargo, se trata de algo más que eso.

2. El asesinato es un suicidio: no se puede salvar a una parte de la humanidad sacrificando a la otra. Eso reforzaría las tendencias a la destrucción de la humanidad. La tierra es cada vez más redonda. Siempre el asesinato ha sido visto como una relación doble. La víctima es el asesinado, no obstante el asesinato transforma también al victimario: lo transforma en asesino. Lo deshumaniza. El que no haya asesinato salva a las víctimas. Pero en una segunda instancia, salva igualmente al victimario de la autodestrucción implicada en su transformación en asesino.

Con la nueva dimensión del mundo y sus amenazas totales, el asesino se suicida. La guerra atómica desatada destruye al asesino, aunque no caigan bombas atómicas sobre su territorio. Por ser la tierra más redonda, la devastación del otro implica la devastación del asesino también. La basura venenosa que se deposita hoy en el Tercer Mundo y en los mares, se volverá contra el que la depositó. La transformación de Europa en una fortaleza y su construcción de un nuevo muro para impedir las migraciones, transforma las estructuras sociales internas europeas. Cambia el carácter de su democracia, su conciencia, sus leyes, y su percepción de los derechos humanos y la igualdad de los seres humanos. Lo mismo ocurre con los Estados Unidos. La destrucción del Tercer Mundo lleva a la transformación del Primer Mundo, el cual se tiene que convertir en un mundo dispuesto a asesinar al resto del mundo. Al hacerlo, los países del Primer Mundo se asumen a sí mismos como asesinos, devastados por dentro por su ser asesino. El actual antiextranjerismo en Europa atestigua esta devastación.

Esta relación es más y más evidente empíricamente. Los victoriosos resultan ser los derrotados. Los bárbaros resultan ser los que más se jactan de su alta cultura y de su relación positiva con los derechos humanos.

3. Las medidas para detener las tendencias destructivas pasan por la acción mancomunada (solidaridad) frente a la totalidad amenazada. Se necesita una conciencia que dé cuenta del hecho de que la división

social del trabajo y la naturaleza forman una totalidad que destruirá a todos, si nuestros conflictos no son integrados de manera consciente en la necesidad de su conservación como totalidad. Los conflictos sociales no se pueden limitar para respetar la propia sobrevivencia de ambas partes en conflicto, si no pasan por la mediación de la totalidad social-natural. En caso contrario no habrá ganadores, sino únicamente destrucción mutua.

4. La cuestión del socialismo es la cuestión del cambio de las relaciones de producción. El problema del socialismo es interrumpir la cadena que vincula crecimiento económico, desempleo y destrucción de la naturaleza. Necesariamente hay que solucionar eso, siendo este el problema que pone en jaque las relaciones de producción capitalistas. Por esta razón el problema del socialismo es el cambio de las relaciones de producción, y lo sigue siendo.

El sistema generalizado y totalizado del mercado vincula de forma compulsiva el empleo de la fuerza de trabajo con la acumulación de capital y el crecimiento técnico-económico («El ahorro de hoy es la inversión de mañana y el puesto de trabajo de pasado mañana»). Necesita el crecimiento como motor —«locomotora»— del empleo. Al llegar el crecimiento a un tope, aparece la exclusión de grandes porciones de la población y la destrucción acelerada de la naturaleza. La locomotora deja de funcionar. Esta situación no es superable por una nueva aceleración del crecimiento.

Está el motivo por el cual la necesidad de un cambio de las relaciones de producción sigue estando en la orden del día, lo que constituye la cuestión del socialismo. Se requieren relaciones de producción —combinadas— capaces de desvincular el empleo y el crecimiento técnico-económico, lo que es también una condición para la sostenibilidad del ambiente.<sup>49</sup>

## ¿EL FIN DE LA UTOPIA?

Cuando hoy se habla del fin de la utopía, se entiende por utopía algo que Lasky resume adecuadamente cuando afirma que «la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor».<sup>50</sup>

La definición carece por completo de objetividad, y provoca una condena *a priori* del fenómeno. Por eso habla de «repugnancia» de la vida presente y de las «seducciones» del futuro. La definición de Lasky nos quiere manipular. Si le quitamos esta condena *a priori*, podemos decir que Lasky y sus seguidores consideran «la esencia» de la utopía, «la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor». Ese sería el contenido objetivo, sin condena *a priori*, de lo que consideran la utopía.

¿Es acertada esta definición para entender los grandes movimientos utópicos del siglo xx? Se trataría de la utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo. En este sentido son utópicas. No obstante, ninguna permite la más mínima crítica de lo presente. Por el contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes.

Se instalan a la fuerza, dan vuelta al mundo existente y crean condiciones cuya celebración sin ninguna crítica es considerada como la garantía del pasaje a un mundo mejor, un mundo perfecto. El autor neoconservador Kaltenbrunner habla de esta relación con la realidad en un sentido que podríamos resumir en «crear un mundo cuya conservación vale la pena».<sup>51</sup> Esta descripción cubre los tres grandes movimientos utópicos de este siglo. Ellos aparecen en situaciones en las cuales ejercen una determinada crítica. Luchan por el poder para lograr imponerse. Y una vez en el poder, crean «un mundo cuya conservación vale la pena». De la crítica anterior pasan a la completa afirmación del mundo transformado por ellos, sin admitir ninguna crítica. A partir de allí elaboran su utopía como utopía conservadora desde el poder. Prometen su «mundo mejor» como consecuencia de la afirmación ciega del mundo que han instalado.

El concepto de utopía de Lasky no cubre este momento utópico central a partir del cual la utopía es presentada como el medio de sacralización del presente. La utopía es transformada en la ideología secularizada de una sociedad entera. De «la esencia de la utopía» como «la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor», se pasa a la utopía como afirmación y celebración ciega de las condiciones presentes, siendo esta afirmación la garantía de un mundo

mejor. De la utopía crítica se pasa a la utopía conservadora. Y toda utopía conservadora considera a la utopía crítica como el origen de algún «reino del mal».

El pasaje de la utopía crítica a la utopía conservadora resulta siempre del intento de «crear un mundo cuya conservación vale la pena». Es el momento de la política de *tabula rasa*, llámese la revolución o, en el lenguaje neoliberal, «política de choque». La utopía conservadora del neoliberalismo nace de esta política de *tabula rasa*. En los años 70 y 80 esta política se concentró en el Tercer Mundo, y creó las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional.<sup>52</sup> En la actualidad arrasa con los países ex-socialistas de Europa oriental. Una vez realizado su mundo transformado, el neoliberalismo ha creado «un mundo cuya conservación vale la pena». Declara entonces el «fin de la historia» y la ilegitimidad absoluta de cualquier crítica de las condiciones presentes de vida. Por eso, en nombre de la utopía conservadora esta sociedad declara ser una sociedad para la cual no hay alternativas. La crítica busca alternativas; la negación de la crítica, en cambio, se deriva de la tesis de que la sociedad afirmada es la única alternativa, para la cual no existe ninguna otra. La crítica es transformada en algo absurdo, en un asunto de tontos o de traicioneros.

De allí que las sociedades que se legitiman mediante utopías conservadoras, sean expresamente antiutópicas. La utopía conservadora siempre se hace presente en nombre del realismo. En consecuencia, niega de manera enfática su carácter utópico. Por esa razón, la utopía conservadora vea a la utopía de modo tan despectivo. Dado que ella se considera realista, ve la utopía sólo en aquellos que la critican. Se siente puro realismo, sin ninguna utopía, aunque se considere a sí misma el milenio realizado en esta tierra, como ocurrió sobre todo en el caso del nazismo, y ahora con el neoliberalismo. Asimismo, en el comunismo soviético vemos restos de este milenarismo en la manipulación que hace de la creencia rusa de que Moscú era la tercera Roma. Todo esto no cambia en nada la convicción conservadora de ser realismo, pragmatismo, carente de cualquier utopía.

De esta forma, la utopía conservadora se lanza contra la utopía como tal. Esta reflexión es la que hace tan interesante la definición que Lasky da de la utopía. Es la definición que toda utopía conservadora usaba, y usa, en contra de sus críticos. De esta definición no habla apenas Lasky, sino toda utopía conservadora. En el caso de Lasky, se trata de la utopía neoliberal en sus varias facetas. Cuanto más la sociedad se utopiza

y se presenta como única alternativa para la cual no hay ninguna otra, y por tanto se hace pasar como fin de la historia, tanto más ataca como utopistas a quienes mantienen la cabeza fría y siguen siendo críticos. Incluso los diaboliza de la manera que Popper introdujo en el mundo libre: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en ella.

Los utopistas de Stalin eran los trotskistas. Los utopistas de los nazis eran los judíos, una expresión sintética para referirse, por medio de los judíos, a los *bolshevikis* (judíos) y a *Wallstreet* (judía) con sus utopías respectivas. Los utopistas del actual mundo libre, tan dogmatizado por la utopía neoliberal, son todos aquellos que insisten en la posibilidad de alternativas para el camino al abismo por el que la política del mercado total nos está llevando.

Todos estos diversos «reinos del mal» del stalinismo, del nazismo y del neoliberalismo, son definidos de forma monótona recurriendo a la definición que utiliza la utopía conservadora, y que Lasky da de la utopía: «la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor».

No obstante, todas las utopías conservadoras, al denunciar su respectivo reino del mal, prometen un mundo mejor. Sólo que a diferencia del mundo mejor de las utopías de liberación, ellas prometen un mundo mejor «realista», cuyo acceso se gana por la renuncia a cualquier crítica a la única alternativa para la cual no existe ninguna otra. La utopía conservadora es el unipartidismo en el mundo de las alternativas.

Luego, Lasky no aporta en lo más mínimo al candente problema de una crítica de la razón utópica. Su tesis es parte del pensamiento que necesita esta crítica. El tipo de utopista sobre el que se necesita hablar es precisamente el mismo Lasky, y después de él Margaret Thatcher, Ronald Reagan, Augusto Pinochet. Ellos son utopistas de la utopía conservadora del neoliberalismo.<sup>53</sup>

Una crítica de la razón utópica no puede ser antiutópica. La utopía es *conditio* humana, una dimensión inevitable del pensamiento de las propias ciencias empíricas. La antiutopía no es más que la construcción de un reino del mal por parte de la utopía conservadora. Es su medio para crear una imagen maniquea del mundo, según la cual el Dios de la utopía conservadora enfrenta al Lucifer de la utopía crítica en una «última batalla» para imponer el bien.<sup>54</sup>

Toda utopía conservadora nace de lo que ya citamos de Kaltenbrunner: «crear un mundo cuya conservación vale la pena». Esto describe el fundamento de las utopías conservadoras: la promesa de un mundo

mejor «cuya conservación vale la pena». Toda utopía conservadora llega al poder por la política de la *tabula rasa*. E instalado su mundo mejor, promete mundos todavía mejores para el futuro, los cuales llegarán en el grado en que se renuncie a cualquier crítica a este mundo mejor ya realizado. Por consiguiente, este mundo mejor, surgido de la *tabula rasa*, es un embrión que contiene todo el futuro espléndido de la humanidad, a condición de que se le cuide bien y sin experimentos ni críticas.

De ahí que la definición de la utopía que da Lasky y la del conservadurismo que brinda Kaltenbrunner, forman una unidad. Ellos formulan la otra cara de la utopía conservadora que recorre todo el siglo xx. La utopía conservadora es simplemente el futuro definitivo contenido en el mundo creado, «cuya conservación vale la pena». El pretendido realismo de este conservadurismo se siente «fin de la historia», y por ende el depósito de todo futuro humano con todas sus aspiraciones imaginables.

Por eso las formulaciones de Lasky y de Kaltenbrunner tienen historia y no son de ninguna manera novedades. Sin embargo, la afirmación de Kaltenbrunner revela un problema de toda crítica. Al pretender «crear un mundo cuya conservación vale la pena», ya está prefigurada su futura transformación en utopía conservadora en el caso de que alcance el poder para determinar la sociedad. El pensamiento liberal tiene un concepto de este tipo desde sus raíces. Tanto Marx como Nietzsche intentan evitar este proceso. No obstante, su pensamiento, al ser transformado y adaptado a sus necesidades por movimientos políticos, es transformado igualmente en función de «crear un mundo cuya conservación vale la pena».

¿Cómo evitar que la crítica de la sociedad caiga en esta trampa? Solamente si se promete crear un mundo cuya conservación sea imposible. El mundo mejor que se puede buscar es uno que solucione los problemas a los que se enfrenta la crítica, para promover una sociedad capaz de enfrentarlos. Pero la crítica no puede prever cuáles serán los problemas a los que esta nueva sociedad se enfrentará y, por consiguiente, cuáles serán los cambios necesarios en el futuro para solucionar los problemas que surgirán de la solución de los problemas actuales. La crítica siempre se ubica frente a un futuro abierto, aunque con toda razón busque un mundo mejor. Sólo que esta búsqueda no es un camino ascendente de aproximación asintótica infinita, que se aproxima de modo asintótico a una meta final, sino que es un constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada

momento. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta relación de la crítica con la sociedad que él pretendía cambiar: «la producción de las relaciones de producción mismas» («Produktion der Verkehrsform selbst»).

## **LA UTOPIA Y LO IMPOSIBLE: DIMENSIONES TEOLÓGICAS DE LA REFLEXIÓN SOBRE LA UTOPIA**

La utopía neoliberal, como hemos visto, es una utopía conservadora. Es una utopía de sacralización de la sociedad existente. La utopización de la sociedad existente es precisamente el método para sacralizarla en nombre de pensamientos considerados secularizados. Esto mismo vale para la sociedad del socialismo histórico. Ella usa la imagen del comunismo con fines conservadores de sacralización de la sociedad existente.

Inclusive la mística de la muerte, con su utopía del infierno en la tierra, es una utopía conservadora de estabilización de una sociedad que percibe que está produciendo la destrucción de la propia tierra. Ahora bien, pese a que estos pensamientos utópicos conservadores son de manera explícita antiutópicos y se pretenden realistas, se refieren a horizontes perfectamente imposibles, más allá de toda *conditio* humana. Y por ninguna parte se vislumbra un pensamiento político sin utopía. La declaración del «fin de la utopía» no es más que el encubrimiento de utopías que no se quieren confesar como tales.

Esto nos lleva a una primera conclusión: las utopías son condición humana. Ningún pensamiento humano se podrá poner jamás fuera del horizonte utópico. Aun cuando intencionalmente se pretende un pensamiento de un «realismo sin utopía», de manera no intencional ese pensamiento reproduce sus propios horizontes utópicos. Luego, la discusión sobre si hay que tener utopía o no, no tiene objeto. Lo que hay que discutir, en cambio, es la necesidad de una relación realista con la utopía y sus horizontes. La negación de la utopía nunca es realista.

Eso nos lleva a una segunda conclusión: al ser la utopía condición humana, ella es la conceptualización de una sociedad más allá de esa condición. La condición humana como límite de la posibilidad humana conlleva como su otra cara la imaginación de una sociedad

más allá de aquella condición. Por esta razón, la utopía es condición humana. Y la negación de la utopía es una rebelión en contra de esa condición, igual que lo es la pretensión de realizarla.

La conceptualización de una utopía más allá de la condición humana no contradice ninguna ley de las ciencias empíricas. Estas ciencias contienen la dimensión utópica. Por eso, la pretensión de realizar la utopía como un más allá de la condición humana no choca con ninguna ley científica. Las ciencias no sirven para criticar a las utopías. Por el contrario, las utopías modernas, sin excepción, aparecen en nombre de las ciencias empíricas.

La muerte sintetiza lo que es la condición humana. Por lo tanto, la utopía, aunque no lo acepte conscientemente, plantea una sociedad más allá de la muerte. Esto vale inclusive para la mística de la muerte, cuando, siguiendo a Nietzsche, plantea el eterno retorno de la muerte. Se trata de la utopía de una muerte que nunca muere.

La muerte, no obstante, no es el resultado de ninguna ley de las ciencias empíricas. No hay ley natural que origine la muerte. Mediante los progresos técnicos infinitos, las ciencias empíricas construyen constantemente caminos para ir más allá de la muerte. Cuando el millonario manda que lo congelen cuando muera, para ser descongelado el día en que el progreso técnico haya avanzado lo suficiente como para revivirlo, sanar su enfermedad y devolverlo a la vida más joven de lo que murió —hasta el envejecimiento es una enfermedad en la visión de la medicina moderna—, está persiguiendo una utopía más allá de la muerte que ninguna ciencia jamás podría refutar. Sin embargo, se trata de un absurdo completo. El millonario congelado es la viva prueba de que la utopía no está en contradicción con ninguna ley natural. Esta es la razón de que las ciencias naturales no puedan servir como base para la crítica de las utopías. Pero demuestra asimismo que no tiene ningún sentido plantear una «utopía concreta» en términos de una utopía realizable.

Al tener la condición humana como raíz a la muerte, resulta un límite a la posibilidad humana que únicamente se puede derivar por negación de lo imposible, junto con su afirmación como fuente de todas las esperanzas.

Las utopías secularizadas no respetan este límite de factibilidad. Luego, una vez tomado el poder en su nombre, se transforman en utopías conservadoras. No obstante, estas utopías conservadoras fueron utopías críticas en el tiempo de su surgimiento. La utopía liberal surge en el

siglo XVIII como crítica de la sociedad feudal todavía existente. La utopía marxista, por su parte, surge en el siglo XIX dentro de la sociedad capitalista como crítica de ella. Pero una vez con el poder para definir la sociedad y sus relaciones de producción como centro de ella, se transforman en utopías conservadoras que sacralizan por utopización la sociedad existente.

Creo que la razón hay que buscarla en el hecho de que estos pensamientos utópicos desembocan en la consideración de su utopía como una imagen del futuro, que después de la revolución podría ser realizada por medio de la acción humana como consecuencia de un progreso técnico-económico infinito. Una vez realizada la nueva sociedad, el aferramiento a su estabilización parece ser la única garantía de la consecución de las metas utópicas originales. La utopía se transforma en sacralización conservadora justamente porque es considerada factible, aunque sólo sea posible «en principio».

Esto nos lleva a una tercera conclusión: la anticipación utópica no puede ser una aproximación en el tiempo del tipo de la aproximación asintótica en las matemáticas. Ella tiene que hacer presente en la vida actual una esperanza utópica cuya realización es excluida por la propia condición humana. Dentro de esta condición humana tiene que vislumbrar la esperanza de lo imposible, encarnándola en un mundo que sigue estando condicionado por la muerte.

Sin embargo, al no ser posible derivar la condición humana de las leyes de las ciencias empíricas, nunca se sabe *a priori* si una meta actual se encuentra más allá de los límites de lo posible y, por ende, de la condición humana. Aunque se conozca la muerte como raíz de esa condición, no se conoce necesariamente dónde se encuentra en cada paso de la acción humana el límite impuesto por esta condición humana. Es en el actuar que se descubre la condición humana, se hace camino al andar.

Esta es la razón de por qué en nombre de la técnica no se puede conocer los límites de la acción humana. Se requiere sabiduría, audacia y cuidado en la interpretación de los signos de los tiempos que hacen traslucir a la condición humana, para poder usar las ciencias y la tecnología sin que ellas se transformen en monstruos que finalmente devoran a la vida humana y a la naturaleza entera.

A eso podemos añadir una cuarta conclusión: la Nueva Tierra, como es formulada en los últimos capítulos del libro del Apocalipsis, es igualmente una conceptualización de la sociedad humana más allá de la

condición humana. No obstante, en cierto sentido es más «realista» que las utopías secularizadas del siglo XIX. Ella se presenta de forma explícita como tal y no pretende ser una meta a realizar mediante la acción humana. Pero también considera este concepto algo «realista», si bien espera su realización por una acción de Dios que llevará al ser humano más allá de la muerte.

Frente a las crisis de las utopías seculares, esta percepción puede ser una de las fuentes de un nuevo realismo. La propia tradición cristiana nunca encontró esta salida. Sin embargo, creo que hoy la tiene que encontrar si quiere hacer un aporte a nuestra crisis actual.

Al ser la conceptualización de la Nueva Tierra un pensamiento más allá de la muerte, y por consiguiente de la condición humana, para la acción humana es un imposible. Cuando pretende su realismo, sólo lo puede hacer dependiente de Dios, lo que precisamente no es una referencia empírica. Por lo tanto, desde el punto de vista de la acción humana es una utopía no factible por razones de la condición humana misma. Tampoco puede haber, entonces, un acercamiento asintótico en el tiempo a ella.

De allí que el problema de la anticipación de la utopía mediante su encarnación dentro de los límites de la condición humana, es también un aspecto clave de todo cristianismo en la actualidad. La esperanza en contra de toda esperanza tiene que ser encarnada en cada momento de la vida humana y de la sociedad.

A partir de esto se requiere asimismo una crítica de la propia Teología de la Liberación en varias de sus expresiones. Muchas veces ella también interpretó la anticipación del «Reino» como un acercamiento asintótico en el tiempo. Se vuelve entonces a la afirmación de una modernidad que hoy se halla en crisis, y que necesita ser transformada hacia una sociedad que asegure la vida de cada uno de los seres humanos y de la naturaleza, sin sacrificarla a ninguna perspectiva de progreso en el tiempo.<sup>55</sup>

## NOTAS

1. Gordon Tullock, «Economic Imperialism», en James M. Buchanan, Robert D. Tollison, eds., *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972.

2. Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, 1957. (*Teoría económica de la democracia*, Aguilar, Madrid, 1973).
3. Esto nos dice Hayek: «...no será suficiente frenar a aquellos que desean destruir a la democracia para lograr el socialismo, o incluso a aquellos totalmente comprometidos con un programa socialista. El más fuerte apoyo a la tendencia hacia el socialismo viene hoy de aquellos que sostienen que ellos no quieren capitalismo ni socialismo sino que un “camino intermedio”, o un “tercer mundo”». Friedrich A. Hayek, «El ideal democrático y la contención del poder», en *Estudios Públicos*, no. 1, Santiago de Chile, diciembre de 1980, p. 73.
4. *Ibid.*, p. 74. Resulta una ideología que es obviamente complementaria de la ideología de la ortodoxia socialista en la Unión Soviética. Lo único que hace es sustituir las «relaciones socialistas de producción» por el mercado total. Todo lo demás sigue en pie. Sobre esta complementariedad ver el capítulo anterior.
5. Ver Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987, pp. 196-199.
6. Según publicación de capítulos del libro en *Spiegel*, no. 16, 1986, p. 201.
7. *Ibid.*, p. 210.
8. *Ibid.*, p. 219.
9. *Ibid.*, pág. 219 y 222.
10. *Spiegel*, no. 17, p. 177.
11. *Ibid.*, p. 177.
12. *Ibid.*, p. 185.
13. *Ibid.*, p. 192. Se trata de una biografía que explicita bien el surgimiento de la utopía antiutópica. Sobre la ideología del neoliberalismo, ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, pp. 53-94.
14. Claude Levy-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, 1964.
15. *La Nación*, San José, 31 de octubre de 1993.
16. Revista *Buenhogar*.
17. *La Nación*, 21 de noviembre de 1993.
18. Revista *Vanidades*.
19. *La Nación*, 14 de noviembre de 1993.
20. *La Nación*, 15 de noviembre de 1993.
21. *La Nación*, 14 de noviembre de 1993.
22. *Idem*.

23. *La Nación*, 15 de noviembre de 1993.
24. *La Nación*, 14 de noviembre de 1993.
25. *La Nación*, 5 de noviembre de 1993.
26. *Ibid.*
27. *La Nación*, 2 de noviembre de 1993.
28. *La Nación*, 3 de octubre de 1993.
29. *La Nación*, 14 de noviembre de 1993.
30. *La Nación*, 3 de octubre de 1993.
31. *La Nación*, 31 de octubre de 1993.
32. *La Nación*, 2 de noviembre de 1993.
33. *La Nación*, 20 de noviembre de 1993.
34. *La Nación*, 31 de octubre de 1993.
35. *La Nación*, 14 de noviembre de 1993.
36. *La Nación*, 19 de noviembre de 1993.
37. *La Nación*, 31 de octubre de 1993.
38. *La Nación*, 12 de junio de 1992.
39. Según Mohamed Larbi Bouguerra, «Au service des peuples ou d'un impérialisme écologique», en *Le Monde Diplomatique*, mayo de 1992, p. 9.
40. *La Nación*, 17 de noviembre de 1993.
41. Me refiero en particular a Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959. En sus obras posteriores, Paz es mucho más diferenciado.
42. Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1981, pp. 293 y ss.
43. Ver Hal Lindsey, *La agonía del gran planeta Tierra*, Editorial Vida, Miami, 1988, p. 50. (Original: *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, Michigan, 1970). En la década de los 70, fueron vendidos en los Estados Unidos quince millones de ejemplares de este libro, que fue uno de los *bestseller* de la década.
44. *Ibid.*, p. 231.
45. *Ibid.*, p. 222.
46. Este infierno en la tierra como el nuevo ideal de la burguesía salvaje, tiene antecedentes. En la Edad Media se pintaron muchos cuadros del infierno, que

no eran otra cosa que la visión de la tierra bajo el aspecto de su transformación en infierno. En esta imaginación del infierno, los condenados eran torturados y maltratados. Los maltrataban los diablos. Pero a los diablos no los maltrataba nadie, sino que andaban con una sonrisa pegada en la cara como una piedra. Estos diablos que hacían el infierno, creían que estaban en el cielo. Les iba bien, nadie los trataba mal, y ellos en cambio trataban mal a los otros. Van al infierno con los ojos abiertos.

47. Citado de Alvin Toffler, *Powershift. Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*, Bantan Books, Nueva York, 1991, cap. 30: The Fast and the Slow, pp. 389-405. «The new economic imperative is clear: Overseas suppliers from developing countries will either advance their own technologies to meet the world speed standards, or they will be brutally cut off from their markets —casualties of the acceleration effect. This is the “fast” economy of tomorrow. It is this accelerative, dynamic new wealth-machine that is the source of economic advances. As such it is the source of great power as well. To be de-coupled from it is to be excluded from the future. Yet that is the fate facing many of today’s “LDCs” or “less developed contries”. As the world’s main system for producing wealth revs up, countries that wish to sell will have to operate at the pace of those in a position to buy. This means that slow economies will have to speed up their neural responses, lose contracts and investments, or drop out of the race entirely».

48. «A “great wall” separates the fast from the slow, and that wall is rising higher with each passing day».

49. Las únicas sociedades modernas que lograron esta desvinculación fueron las sociedades socialistas. Sin embargo, perdieron muchos de su logros por dedicarse de nuevo al mito del crecimiento infinito. Este las llevó a un desprecio por el ambiente, igual al que rige en la sociedad burguesa mundial, mientras que en el plano del crecimiento no podían competir con la capacidad dinámica de los países capitalistas desarrollados. Hoy, en cambio, se trata de conseguir la sostenibilidad de la vida humana. Y no se ve cómo se la pueda lograr sin recurrir a muchos instrumentos desarrollados precisamente por los países socialistas.

50. Melvin J. Lasky, *Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments*, Hamburgo, 1989, p. 59.

51. «...la meta consiste en crear condiciones en las que la conservación recién es posible y sensata. Condiciones que no excluyen asimismo el cambio creativo, sino que más bien lo presuponen...». Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrgb.), *Die*

*Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen*, [El desafío de los conservadores. *Renuncia a ilusiones*], Herder, Munich, 1974, p. 13.

52. El filósofo de la corte de estas dictaduras —en forma destacada en Uruguay, Chile y Brasil— muchas veces ha sido Sir Karl Popper, filósofo de la sociedad abierta.

53. No hay que olvidar que la cárcel central de la dictadura de Seguridad Nacional en Uruguay, que fue el peor lugar de tortura para los presos políticos, se llama «La Libertad». El mundo libre profesa hoy una libertad, que es incluso el nombre de una cárcel.

54. Hayek es uno de estos ideólogos de las últimas batallas: «La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados», *op. cit.*, p. 74.

55. Véase Jung Mo Sung, *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. DEI, San José, 1994.

# ECONOMÍA Y TEOLOGÍA: LAS LEYES DEL MERCADO Y LA FE

## CRISTIANISMO, JUDAÍSMO Y LIBERACIÓN

**E**n la tradición de la ortodoxia cristiana, la relación entre el cristianismo y el judaísmo ha sido vista desde el ángulo de la relación entre la economía y la teología, o entre el significado del mundo concreto y corporal de la satisfacción de necesidades y el mundo de Dios, como la teología lo describe. Por lo menos desde la Edad Media, la teología ortodoxa ha visto el conflicto del cristianismo con el judaísmo en esta perspectiva. Por eso, el judaísmo y la liberación han sido vistos como íntimamente conectados. La ortodoxia cristiana, por tanto, persiguió a la liberación junto con el judaísmo, identificándolos.

Desde muy temprano, la ortodoxia cristiana denunció el mundo de la satisfacción de las necesidades como «materialista» y «judío». Por ende, se confronta un mundo cristiano espiritualista e idealista con otro materialista y judío. Todo movimiento social que reivindica derechos económicos frente a la dominación existente es visto, pues, como un materialismo judío que se halla en una posición de levantamiento contra el propio Dios. Es considerado como anti-Cristo y como la bestia del apocalipsis.

En esa tradición de la ortodoxia cristiana se desarrolla esta actitud frente al judaísmo, que lo instrumentaliza contra los movimientos de liberación de cualquier índole. Ella es la verdadera raíz del antisemitismo cristiano, que se seculariza en el siglo XIX sin cambiar mayormente su significado. La denuncia de la «usura judía» es un subproducto de esa línea fundamental del antisemitismo cristiano.

Es cierto que aquí se trata de un punto de vista de la ortodoxia cristiana que quizá no acierta en su visión del judaísmo. Pero históricamente ha sido decisivo que esta visión del judaísmo haya surgido, por su impacto

---

*De Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI-Editorial Caminos, San José, 1995, pp. 329-353.

sobre los pueblos cristianos. Es de importancia secundaria saber si, en efecto, la tradición judía corresponde a la imagen que la ortodoxia cristiana crea de ella. Esta imagen surge a partir de los mitos judíos del éxodo y de la esperanza mesiánica, que son esperanzas referentes a la vida concreta y terrestre del pueblo judío. Los movimientos de liberación entre los pueblos cristianos siempre se inspiraron en esas esperanzas, y las interpretaron en su sentido concreto y terrestre. Por consiguiente, la ortodoxia cristiana vinculada a la dominación imperial los denunció como materialistas y judíos a la vez, elaborando de este modo su respectiva imagen del judaísmo.

Esa visión es ya crucial en las guerras campesinas de la Europa Central del siglo XVI, y es compartida por todas las denominaciones cristianas establecidas en ese tiempo. Para citar solamente la posición de Calvino:

Y puesto que *es una locura judaica buscar y encerrar el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo*, nosotros, pensando más bien —como la Escritura manifiestamente enseña— que el fruto que hemos de recibir de la gracia de Dios es espiritual, tenemos mucho cuidado de mantener dentro de sus límites esta libertad que nos es prometida y ofrecida en Cristo. Porque ¿con qué fin el Apóstol mismo nos manda que estemos firmes y no permanezcamos sujetos al yugo de la esclavitud (Gál. 1, 4); y en otro lugar enseña a los siervos que no se acongojen por su estado, porque la libertad espiritual se compagina muy bien con la servidumbre social (1 Cor. 7, 21)?<sup>1</sup>

A los campesinos levantados ya los llama «*espíritus utópicos*, que no buscan sino una licencia desenfrenada...».<sup>2</sup>

Vincula esta «locura judaica» que encierra «el reino de Cristo debajo de los elementos de este mundo», con los «espíritus utópicos» de los campesinos levantados que «no buscan sino una licencia desenfrenada». El levantamiento campesino en favor de la redistribución de las tierras y la liberación de la servidumbre son consideradas una locura judía, en consecuencia, una participación en lo que se consideraba el pecado judío. Luego, ubicar el reino de Dios en esta tierra es considerado un levantamiento contra Dios y un pecado judío a la vez. Ambos se identifican. La relación entre el cristianismo y el judaísmo se ubica en el plano de la relación economía y teología.

Esta misma vinculación se sigue estableciendo hoy. Veamos un texto del cardenal Höffner sobre el marxismo, que de hecho se refiere a cualquier movimiento de liberación:

La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlo a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [*Nachäffung*: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio.<sup>3</sup>

Se da la misma combinación. La liberación concreta en el mundo de la satisfacción de las necesidades es identificada con la esperanza mesiánica judía. Mantener esta, sin embargo, es denunciado como una obra del anti-Cristo y como participar en lo que se considera el pecado judío. Al ser este pecado judío, en la visión de la ortodoxia, la crucifixión de Jesús, se le denuncia como participación en la crucifixión de Jesús. La liberación es denunciada entonces como crucifixión de Jesús, como asesinato de Dios. De nuevo, la clave es la relación entre la economía y la teología, el mundo de la satisfacción de las necesidades y el reino de Dios.

A partir de esta situación, no nos sorprende que la ortodoxia cristiana se refiera hoy a la Teología de la Liberación en los mismos términos en los que desde la Edad Media se enfrenta a los movimientos de liberación. También a la Teología de la Liberación le enfrenta como judía, como participación en ese pecado que suele llamar el pecado judío.<sup>4</sup>

Esta inversión, por la que se denuncia ahora a los movimientos de liberación como antisemitas, proviene de Norman Cohn. Por un lado, él ubica al nazismo de forma acertada en la línea del antimaterialismo de la ortodoxia cristiana, aunque sea en forma secularizada: «El sentirse portador de una misión divina, paladín en el descomunal combate de la 'espiritualidad alemana' contra las fuerzas tenebrosas del 'materialismo judío', era una experiencia de lo más agradable, dado especialmente que no comportaba responsabilidades políticas de ningún género».<sup>5</sup> No obstante, no analiza de ninguna manera esta pista. En vez de eso, identifica sin más la apocalíptica de los nazis con la de los movimientos de liberación, para denunciar al antisemitismo como un producto del apocalipsis de por sí. Al aparecer, cualquier movimiento de liberación

puede ahora de forma automática ser acusado de antisemitismo. Sin embargo, desde el siglo xvi, a más tardar, hay una apocalíptica de los sectores dominantes que denuncia a esos movimientos como anti-Cristo, en tanto que ellos desarrollan una apocalíptica contraria según la cual el anti-Cristo es más bien la dominación. Pero sólo el apocalipsis de la dominación puede usar con eficiencia el argumento del antisemitismo, dado que puede denunciar su anti-Cristo —que es el movimiento de liberación— como «materialismo judío». En la línea de este apocalipsis contrario al «materialismo judío» está tanto la ortodoxia cristiana de la Edad Media, como la de los reformadores, sea Lutero o Calvino. Este mismo apocalipsis lo retoma el nazismo en su tiempo, y el fundamentalismo estadounidense hoy. En esta visión el antisemitismo se dirige contra los movimientos de liberación, denunciados como «pecado judío», «materialismo judío» y «crucificadores de Cristo». Al confundir Cohn este hecho, no analiza la tradición de la ortodoxia cristiana y vincula sin ningún derecho al nazismo con el apocalipsis de los campesinos levantados del siglo xvi. Al ser ellos precursores de los actuales movimientos socialistas, se construye algo así como un «materialismo antisemita», que denuncia ahora como «antisemitas» a los mismos movimientos que antes habían sido denunciados como «materialismo judío». El resultado es que los movimientos de liberación parecen ser el origen de los crímenes del nazismo.

Por esta razón es necesario discutir la relación economía y teología, si se quiere entender la relación entre el cristianismo y el judaísmo con sus vicisitudes históricas.

## TEOLOGÍA Y DEUDA

A primera vista, la vinculación estrecha entre la economía y la teología parece ser algo extraño, y muchas veces sorprende. Pareciera ser algo así como deporte y teología, o fútbol y teología. Tampoco en estos casos puede haber duda de que exista alguna vinculación. Pero, ¿por qué elaborarla?

Ahora bien, para ver la vinculación que en efecto se establece entre ambas, podemos dar ejemplos sorprendentes. Cuando al final de la década de los 60 empieza a notarse en el mundo occidental el peso creciente de la deuda externa del Tercer Mundo, y de América Latina

como parte de este, acontece un fenómeno teológico extraño. En todas las iglesias cristianas del continente, incluyendo tanto la católica como las protestantes, con muy pocas excepciones, se decreta un cambio de la traducción de uno de los textos fundamentales del cristianismo: el Padre Nuestro.<sup>6</sup> En una de sus oraciones se decía: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Ahora se cambia por: «perdónanos nuestras ofensas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden». La nueva traducción tiene consecuencias obvias para la relación entre la economía y la teología, que en este caso son mediatizadas por una norma ética que pide el perdón de las deudas. Sin embargo, esta oración del Padre Nuestro no se limita a ser una ética. Describe en términos de una deuda la relación con Dios, el Padre. El ser humano es visto como deudor frente a Dios; por tanto, él tiene una deuda con Dios. En este sentido, pide: perdónanos nuestras deudas.

Pero, por otro lado, hay deudas entre los seres humanos: un ser humano tiene deudas con otro. Nosotros tenemos deudas con alguien, y otros pueden tenerlas con nosotros. Estas deudas son justas en términos de las relaciones de mercado en las cuales han aparecido.

Pero en el Padre Nuestro el ser humano no ofrece a Dios pagar las deudas que tiene con Él, ni las deudas que ha contraído con los otros seres humanos. Al contrario, le pide a Dios que le perdone las deudas, sin pagarlas, y a cambio le ofrece perdonar también las deudas que otros seres humanos tienen con él, sin que se las paguen. No se paga ninguna deuda, sino que se establece una correspondencia. No se puede pedir el perdón de las deudas con Dios, a no ser que se ofrezca el perdón de las deudas que otros tienen con uno. Por otro lado, no se puede ofrecer a Dios pagarle las deudas, porque no hay ningún medio con el cual pagarle. Por consiguiente, no se puede cobrar justamente las deudas de otros, aunque hallan sido contraídas en la justicia del mercado.

De hecho, el texto del Padre Nuestro no se refiere a cualquier deuda, sino a las deudas impagables. Eso se deriva del hecho de que en el tiempo en el cual fue pronunciado, no había otros tipos de deudas. La deuda era típicamente impagable, o tenía la tendencia a serlo. Este es un caso en el que la teología expresa en términos económicos el misterio central de la santificación y de la redención. Usa los términos económicos, pero a la vez expresa una crítica evidente de un hecho económico: el de la justicia del mercado.

Tomemos la reformulación de la traducción. En este caso el movimiento es al revés. Ahora se reza: perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos ofenden. Ya no se ofrece el perdón de las deudas, sino apenas de las ofensas. Las deudas son algo que, en términos legales, resulta legítimo. Las deudas son un fenómeno legal. Las ofensas, en cambio, no. Son la transgresión de una norma. Si ofrecemos perdonar las ofensas de otros, confirmamos las normas que han sido transgredidas. No deben ser transgredidas; no obstante otros las transgredieron. Establecemos la justicia de las leyes. En tanto que al ofrecer el perdón de las deudas, establecemos la injusticia de una ley válida que obliga al pago de una deuda, aunque sea impagable. Así pues, con la nueva traducción una determinada economía se ha impuesto a la teología. Una economía que pronuncia las leyes del mercado como justicia se ha impuesto a la teología, y la ha puesto a sus órdenes.

No se trata aquí de denunciar una conspiración o de buscar culpables. Se trata de darnos cuenta de que de la economía provienen exigencias que solicitan concesiones a la teología hasta en sus más íntimos contenidos de fe, como son la santificación del ser humano y la redención por Dios. Por otro lado, la teología, al determinar sus contenidos, enjuicia a la economía, sea crítica o apologeticamente. Por eso la traducción del Padre Nuestro no se puede hacer sin tomar posición frente a la economía. Necesariamente se toma posición en uno u otro sentido.

Quiero dar ahora otro ejemplo que no es de hoy, sino de los inicios de la sociedad burguesa. Esta no surge, como se dice tantas veces, en el siglo xvi, sino a partir del siglo xi. Me refiero a la teología de Anselmo de Canterbury. Aquí aparece un Dios que corresponde a la nueva traducción del Padre Nuestro, introducida en nuestros días. Es un Dios al cual ya no se le puede rezar: perdónanos nuestras deudas.

Anselmo también plantea la relación del ser humano con Dios en términos de una deuda impagable. El ser humano es incapaz de pagar, pues no tiene ningún medio de pago. Sin embargo, Anselmo concibe la justicia de Dios en contradicción con el perdón de la deuda. Perdonar la deuda sería una falta de justicia de Dios. El Dios de Anselmo no puede perdonar la deuda, y no la perdona. Él exige el pago, y la justicia es cobrar la deuda, aunque sea impagable. En consecuencia, si el ser humano no la paga, toda la eternidad sufrirá en el infierno el hecho de que la tiene que pagar. Ya no cabe la oración del Padre Nuestro: perdónanos nuestras deudas. Pedir el perdón de la deuda sería una ofensa a Dios. Él, en su justicia, no la puede perdonar. Se le puede pedir

que perdone las ofensas, pero jamás la deuda. Dios es justo. Luego, Anselmo define al ser humano justo no como lo hiciera el Padre Nuestro en su antigua traducción. Podríamos decir que allí el ser humano justo es aquél que perdona las deudas impagables. Anselmo dice ahora: el ser humano justo es aquél que paga todas sus cuentas, todas sus deudas.<sup>7</sup>

Por tanto, la redención para Anselmo no es un perdón mutuo de las deudas, sino un cobro mutuo de ellas. Sin embargo, al no poder pagar el ser humano su deuda, Dios —eso es ahora el amor de Dios— le da acceso al único medio de pago que se puede imaginar. En vez de perdonar la deuda, Dios sacrifica a su Hijo para que su sangre sirva como medio de pago del ser humano, de modo que este pueda cumplir con su obligación de pagar la deuda. Por ende, el ser humano paga con la sangre de Cristo, y así la justicia está salvada.

Con Anselmo aparece un tipo de justicia que ya no tiene nada que ver con la justicia de la Biblia. Es una justicia del pago de lo que se debe, una justicia del cumplimiento de normas, una justicia que mata a su propio hijo para lograr el cobro de las deudas y el cumplimiento de las normas. Aparece un Dios horrendo, al cual el pobre ya no puede recurrir. Es un Dios que habla el lenguaje del Fondo Monetario Internacional (FMI). Si el pobre no puede pagar una deuda, este Dios le dirá:

Yo hasta sacrifiqué a mi propio Hijo para el cobro de una deuda impagable, ¿y tú no quieres siquiera sufrir? ¡Anda donde mi Hijo para que te dé fuerza para aguantar!

Este Dios no está del lado del pobre, sino del lado de aquél que lo explota.

Otro tanto hace Bernardo de Claraval, quien introduce ya la traducción falsificada del Padre Nuestro que hoy se ha impuesto a toda la cristiandad. Dice: «Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: 'Perdónanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores'». <sup>8</sup> No puede cambiar, como se ha hecho hoy, la traducción misma, por cuanto él escribe en latín y usa la traducción intocable de la *Vulgata*. No obstante, ganas no le faltan. Por consiguiente, insinúa al menos que el contenido es otro de lo que la letra dice: «Perdona a los que te han ofendido, y se te perdonarán tus propios pecados». Lo que molesta

es el perdón de las deudas. Quieren un Dios que no perdona deudas, porque quieren un mundo en el cual las deudas no se perdonan.

De nuevo hallamos una íntima vinculación entre economía y teología. Una relación económica —la del pago de la deuda— define ahora el interior de la Trinidad y su relación con los seres humanos, que se vincula con el pago de la deuda impagable. Pero una vez arraigada en el corazón de la religiosidad, esta relación económica baja a la tierra y transforma la Edad Media en una época de tránsito hacia la sociedad burguesa. Este corazón de la religiosidad es ahora el cumplimiento de contratos como principio de toda justicia.

Este Dios del cumplimiento de contratos es un Dios desolador. Toda la Edad Media atestigua el horror que produce. Es un Dios usurero que provoca rechazo, pero al cual nadie logra escapar. Todos se le someten, intentando cumplir con normas más allá de toda posibilidad. Por tanto, el ser humano se siente intrínsecamente malo, un pecador sin ninguna dignidad, pues no puede cumplir con las normas que ese Dios le impone como deudas que jamás pueden ser perdonadas. Al final de este proceso, en el siglo xv, Tomás Kempis dirá: «Una vez llegado al punto de encontrar dulce y agradable el sufrimiento por Cristo, cree que estás bien y que has encontrado el paraíso en la tierra».<sup>9</sup>

Es cierto que ya antes de Anselmo, la muerte y la sangre de Cristo eran interpretadas como el pago de un precio. Sin embargo se trataba del pago de un rescate, y se lo pagaba al demonio. El que cobraba una deuda impagable, antes de Anselmo, era el demonio. Como esa deuda era ilegítima, se la llamaba un rescate. El rescate también hay que pagarlo, sólo que quien lo cobra es un criminal. Anselmo pone a Dios en el lugar del demonio.

Se puede entender que el problema mencionado del Padre Nuestro empieza ya con Anselmo. La reformulación no es un resultado coyuntural, un simple favor al FMI. Es el producto de un desarrollo teológico de casi mil años. El propio Anselmo vislumbra ese problema, y lo trata de esquivar por medio de un artificio interpretativo. Dice: Dios no puede perdonar la deuda. No obstante, pagada la deuda puede perdonar al ser humano el hecho de haberse resentido del pago, el haber murmurado, el haber protestado. Dios puede perdonar nuestras ofensas, aunque no nuestras deudas. Pero a condición de que el ser humano se arrepienta de esas protestas. Desde Anselmo en adelante tenemos estas interpretaciones. Al igual que en Anselmo, aparecen en Bernardo de Claraval, así como en Tomás Kempis. Sin embargo, apenas en nuestro

siglo se cambia por fin el texto, cosa a la que en siglos anteriores no se atrevieron. El texto original del Padre Nuestro es demasiado unívoco como para permitir alguna duda sobre su significado literal.

## **LEYES DEL MERCADO Y LEY DE LA HISTORIA**

Luego, no puede haber duda de que existe una relación muy íntima entre la economía y la teología. Ahora bien, esa relación no se restringe al pago de la deuda. Se va ampliando cada vez más, hasta que llega al cumplimiento de los contratos, siendo estas las normas que el ser humano tiene que cumplir para alabar a Dios. Lo que Anselmo pone en el interior de la propia Trinidad, en el transcurso de la Edad Media baja a la tierra y pasa a formar el corazón de la sociedad burguesa. El núcleo teológico de Anselmo se transforma en el núcleo de las relaciones burguesas de producción. Estas giran alrededor del cumplimiento de los contratos, siendo lo contratado la base de todas las obligaciones humanas. La propia ética aparece ahora como una ética del cumplimiento de los contratos. El Dios de Anselmo se revela como el propietario privado, transformado en Dios. La sociedad burguesa formula su justicia, del mismo modo en que Anselmo la había formulado en la relación entre el ser humano y Dios: la justicia es pagar lo que se debe. Y lo que se debe es lo que se ha estipulado en los contratos concertados entre los diversos participantes en el mercado. Esta idea de la justicia se transforma en una relación humana efectiva, en el contenido único de su ética. La ética se restringe ahora — lógicamente— a la ética del mercado.

Ese cambio ocurre entre el siglo xvi y el xviii. Se establece la ley del mercado como una ley absoluta que es la presencia de la justicia, y que jamás puede ser violada en nombre de la justicia. Es una ley de Dios, una ley que el Creador ha puesto en la naturaleza y que exige el cumplimiento sin excepciones, ciego y sin rodeos. En la mano del individuo burgués esta ley es tan inquebrantable, como lo es la ley de la justicia en la mano del Dios de Anselmo. No es tampoco una ley del Sinaí, pronunciada por Dios desde lo alto de la montaña. Es una ley que habla en el interior de las relaciones sociales y del alma misma, así como en Anselmo es una ley en el interior de las personas de la Trinidad y de su relación con los seres humanos.

Pero por ser una ley derivada de las propias relaciones interhumanas, ella constituye ahora individuos que no la acatan simplemente por cumplir la voluntad de Dios. La ley burguesa busca su sentido en sus propios fines, al igual que la ley del Dios de Anselmo tiene su sentido en los fines de Dios mismo, no en una legalidad a la cual Dios esté sometido. No es Dios quien cumple alguna idea de justicia, sino que la justicia de Dios es el mismo en sus relaciones interiores a la Trinidad y con los seres humanos. Los fines de Dios están en esta relación y su perfeccionamiento frente al pecado del ser humano. Lo mismo ocurre ahora con la justicia burguesa del mercado. Busca su sentido en los fines del ser humano, y así lo proclama.

El resultado es precisamente la metafísica del mercado. Este no tiene fines; sólo los tienen los individuos que participan en él. El mercado interconecta estos fines y los hace compatibles y realizables. El fin de uno es el medio del otro. Sin tener fines, el mercado los armoniza y logra armonizar de esta forma a los seres humanos, independientemente de los fines que tengan. Transforma toda la sociedad en un conjunto de servicios mutuos. Uno sirve al otro, y cada uno recibe según lo que ha participado en el mercado. El gran medio de este logro es el interés propio. Cada uno se comporta según su interés propio, y el mercado se encarga de asegurar que el interés propio se pueda satisfacer, solamente, si satisface el interés propio de algún otro. Al hacerlo, aparece la sociedad de servicio mutuo en la cual un ser humano trabaja para el otro, y viceversa. Adam Smith brinda la primera interpretación completa de esta utopía burguesa:

No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas.<sup>10</sup>

Smith añade que pedir benevolencia es de animales. El perro, si quiere conseguir un hueso de su amo, lo hace. Lo que es específico del ser humano es calcular el interés propio o el amor propio del otro, porque esa es, mediante el mercado, la forma racional y humana del amor al prójimo. No seamos perros, seamos seres humanos, no tengamos compasión, dejémonos llevar por el cálculo del interés propio. De esta manera, el mercado se transforma en la instancia que transforma el interés propio en interés del otro, el interés propio en interés general. El

mercado no tiene fines, pero es una máquina autómatas que hace que cualquier fin que el ser humano persiga sea un servicio a algún otro ser humano, y por eso servicio al prójimo. El mercado transforma el cálculo del interés propio en amor al prójimo. Deja de existir esa diferencia, que preocupó a la humanidad durante toda su historia anterior. Ya no hay diferencia entre el amor propio y el amor al prójimo, entre el interés propio y el interés ajeno, entre el egoísmo y el altruismo. El mercado los transforma en una sola cosa, en una identidad. Servir al otro, es ahora lo mismo que servirse a sí mismo. Amar al otro, es lo mismo que amar al otro. El egoísmo es lo mismo que el altruismo. El mercado une los contrarios, los opuestos, que por su medio llegan a ser una identidad. Así aparece la gran utopía burguesa, producida por una mano invisible y providencial que actúa en el mercado.<sup>11</sup>

Con esta utopía burguesa aparece el nuevo mito de la sociedad. Se trata de una utopía que la burguesía pretende realizar efectivamente y en pos de la cual se lanza a transformar el mundo.

El logro mayor que este utopismo le permite, es la expulsión definitiva de cualquier ética de las relaciones sociales. Estas no se dirigen ya por la ética, sino, pretendidamente, por la ciencia, siendo la ciencia nada más que un nombre para este utopismo fantástico. Si el mercado crea la identidad de los contrarios del interés propio y del interés del otro, no puede haber entonces ninguna ética relevante. ¿Para qué una ética, si el mercado ha hecho desaparecer el problema al cual la ética contesta? Por eso, la burguesía no necesita ya ninguna ética fuera de la exigencia del respeto más absoluto a sus relaciones sociales de producción, esto es, a la propiedad privada y al cumplimiento de los contratos. Más allá de eso no existe ninguna ética. Quien la exija, destruye más bien esa utopía maravillosa en nombre de la cual la burguesía se lanza contra el mundo entero.<sup>12</sup>

El resultado es una completa inversión de la ética tradicional de las relaciones sociales. Se excluye la compasión de estas relaciones. Se descubre por parte de esa metafísica, que tratar mal al prójimo es tratarlo bien. Si tiene hambre, no hay que darle pan. Si no tiene trabajo, no hay que preocuparse de él. Si mendiga, no hay que darle nada. Así aprenderá cómo es la vida y descubrirá su iniciativa privada, única solución eficaz a sus problemas. Hay que tratar mal al prójimo, porque eso es tratarlo bien. David Stockman, ex-director de presupuesto de la administración Reagan, decía que quería ayudar con realismo a los desempleados. En consecuencia, proponía quitarles el subsidio de desempleo. Esa sería

una ayuda realista. No ayudar es la mejor ayuda. Pegar al otro es tratarlo bien. Tener compasión, en cambio, es una ofensa a la humanidad. El Opus Dei llama a eso el apostolado del *no dar*.

Aparece pues un mesianismo del amor propio, del interés propio, del egoísmo, que se hace pasar como el verdadero amor al prójimo, como la verdadera preocupación por el interés del otro, como verdadero altruismo. Así como el rey de Francia se hace pasar como primer servidor del Estado, la burguesía se hace pasar como la primera servidora de la humanidad. Es tanto más humana, cuanto menos humana sea. Ama, pegándole a los otros. Cuanto menos consideraciones tiene por la suerte del otro, más sirve a los verdaderos intereses del otro.

Esa es la mística de la burguesía, que a partir del siglo XVIII cree haber encontrado en la tierra el camino al cielo. Cree haber solucionado el problema clave de la humanidad. Cree tener ahora un método calculable para solucionar todos los problemas del ser humano, y lo cree haber hallado en la expulsión de la ética de las relaciones sociales, sustituyéndola por la institución del mercado. El mercado es amor. El secreto de la historia está revelado; la burguesía, al afirmar las leyes del mercado, afirma la ley de la historia.

Esta sociedad parece tan maravillosa, tan paradisiaca, que el burgués se siente con el derecho de imponerla donde quiera. Toda conquista del mundo se transforma en servicio a la humanidad. Su utopía es tan grande, que cualquier medio que emplee es bueno en relación con el paraíso que está trayendo. Mandeville lo expresa ya antes de Adam Smith: vicios privados, virtudes públicas. En el mercado, y para que haya mercado, todo es lícito. Pero no sólo lícito. Todo es servicio a la humanidad; la maravilla del mercado compensa cualquier acción que el burgués pueda emprender. El trabajo forzado por esclavitud de millones de seres humanos, la colonización y la destrucción cultural de grandes partes de la tierra, el exterminio de poblaciones enteras, todo es vicio privado, que es virtud pública. Para esta visión burguesa del mundo, el crimen sería no cometer estos crímenes. El burgués actúa bajo la convicción de tener que cumplir con una ley de la historia, y ningún medio debe ser excluido con tal de que esta ley se imponga. Porque la ley del mercado, como ley de la historia, es la ley de la bondad. Por ende, la ley del mercado se transforma para la burguesía en la ley de la historia, que tiene un destino mesiánico. En este mismo sentido habla John Locke. Parafraseándolo: ¿Qué es San Francisco

al lado del inventor de la quinina? Una ilusión, nada más. El inventor de la quinina hizo mucho más por la humanidad que todos estos benefactores juntos.<sup>13</sup>

Todos los infiernos que la burguesía produce, los esconde y los compensa por esta imaginación del mercado como un gran paraíso, un cielo en relación con el cual ningún infierno cuenta. Todos los infiernos que la sociedad burguesa produce, se transforman a la luz de esta ilusión utópica en pasos necesarios y convenientes al paraíso. Cuanto más dureza muestra, más rápido es ese tránsito. Por esa razón, ella no se debe ablandar nunca. Cualquier paso atrás, sería un sacrificio para la humanidad. No cometer esos crímenes, sería precisamente lo inhumano.

El argumento no es más que una gran tautología. No obstante, la burguesía está convencida de que es un resultado incuestionable de la ciencia empírica. Se siente apoyada por la autoridad de estas ciencias. Por tanto no acepta ningún argumento, y en nombre de la ciencia dogmatiza su visión paradisíaca. Encerrada en sí misma, pierde toda capacidad de diálogo.

Esta es la mística del mercado que fue elaborada durante el siglo XVIII. Desde entonces nunca ha desaparecido; la burguesía se ha justificado siempre por esta construcción de su cielo. Ciertamente, ha habido otros pensamientos burgueses, como el de John Stuart Mill durante el siglo XIX, o el de John Maynard Keynes en el XX. Pero no han podido superar esa metafísica del mercado que subyace siempre. Más bien, a partir de la década de los 70 ese utopismo ha aparecido de nuevo con un esplendor sin comparación, y se ha transformado en el abierto pensamiento de la burguesía occidental. Hoy, como lo fue en el siglo XVIII, es el pensamiento absolutamente dominante en el mundo burgués y muestra una gran capacidad de arrastre, incluso sobre lo que resta del mundo socialista.

No se puede entender lo que ocurre con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo sin tomar en cuenta la fuerza encubridora de este utopismo burgués. La frialdad completa de corazón con la que, por el cobro de la deuda, se está produciendo un infierno en tres continentes, no es comprensible sino a la luz de un utopismo destructor que encubre esa destrucción del ser humano y de la naturaleza como un paso transitorio hacia el paraíso que esa ideología promete. Cuando el FMI argumenta que el cobro de la deuda es un servicio a los pobres del mundo, se integra en ese misticismo del mercado que la burguesía inventa siempre de nuevo y que hace lucir tanto más, cuanto más grandes son

los infiernos que produce en este mundo. Al definir las leyes del mercado como una ley metafísica de la historia, ella se arroga el derecho de aplastar a la humanidad en nombre de su ilusión utópica. Se trata de la peor forma de destruir a la humanidad y a la propia tierra.

## LA VÍCTIMA DE LA LEY DE LA HISTORIA

Sin duda, cuando se propaga la realización implacable de una ley metafísica de la historia como amor al prójimo, se sostiene algo que interfiere con la tradición teológica. La metafísica del mercado implica un juicio sobre la teología, y la teología burguesa siempre ha mostrado una gran tendencia a someterse a esta metafísica —más aún cuando ella aparece con la apariencia aplastante de la cientificidad. Este pensamiento burgués incluso prohíbe al teólogo responder, aduciendo aquella cientificidad aparente como último y único argumento válido. Luego, frente a tanto aparato científico artificial, frente a tanto paraíso escondido por fórmulas matemáticas irrisorias, frente a tanta escolástica económica sin huesos, el teólogo fácilmente se siente inseguro.

Ya no puede retirarse a sus dogmas, ni a una lectura fácil de las sagradas escrituras. La metafísica del mercado ha viciado todo eso. Si el amor es el sentido implacable de un aparato del mercado, de una ley de la historia que pasa por encima de cualquier suerte humana, todas las palabras de la tradición cambian su significado y, en consecuencia, no se puede recurrir a esas palabras sin establecer el significado que tienen. El significado deja de ser obvio. Todo puede ser leído en los términos de esa metafísica invertida. Por tanto, se necesita una referencia concreta a partir de la cual sea posible restablecer todos los sentidos.

Esa referencia no puede ser sino la de la víctima de este tipo de leyes metafísicas de la historia. La ley de la historia hace aparecer a la víctima como el paso necesario para el destino de la historia. En esta visión, la historia, al avanzar hacia el paraíso prometido, tiene que producir esas víctimas, cuya suerte no cuenta de cara el gran final hacia el cual se avanza. A esa metafísica de la ley de la historia únicamente se puede contestar afirmando la vida de la víctima en contra de todo lo que se dice del carácter científico de la ley victimaria. Una ciencia es falsa si justifica esas víctimas, tenga el aspecto científico que tenga, prometa los cielos que quiera prometer. Una teoría es científicamente válida si

sus realizaciones no producen víctimas necesarias en su paso por la historia. La víctima debe ser el criterio de verdad de cualquier teoría. Por eso, las víctimas son el criterio de verdad sobre las leyes del mercado. Ellas son el criterio de verdad sobre el cobro de la deuda externa. Los cielos que prometen el FMI y los gobiernos de los países acreedores —esas catedrales de la libertad de las que hablaba Ronald Reagan—, son por completo irrelevantes y sólo encubren los infiernos que se están produciendo. La ley metafísica de la historia vive de sacrificios humanos. Es necesario ponerse del lado de la víctima en contra de estos sacrificios. Ninguna ciencia es válida si no acepta este punto de partida.<sup>14</sup>

La víctima es el pobre, pero visto frente a una ley de la historia que comete en él un sacrificio humano en un altar erigido en nombre de esta ley. Lo que se revela en la ley de la historia es un Dios sacrificador, en nombre del cual se devora a los seres humanos y, al final, a la tierra misma. Hoy esta ley de la historia se hace presente en el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, sacrificando a su paso por la historia a los pueblos y a la naturaleza.

Hay que ponerse del lado de las víctimas, hay que gritar frente a esta destrucción desoladora de tres continentes. Sin embargo, hay que repensar a la vez teológicamente esta situación. Ponerse del lado de las víctimas es sin duda una cuestión de fe. Pero, ¿es unívoca la fe?

La ley metafísica de la historia que ahora retorna como una máquina aplanadora del mundo, se ha basado muchas veces en una pretendida fe cristiana. Lo ha hecho en tal grado que, en la actualidad, a muchos cristianos su propio cristianismo los hace afirmar esa ley. Para muchos, es cristiano pagar la deuda, aunque todo sea sacrificado. Una larga tradición sacrificial se ha apoderado del cristianismo, sobre todo a partir de la teología de Anselmo de Canterbury, cuya esencia es: el ser humano es sacrificado, y con Cristo acepta ser sacrificado. Su perfección reside en aceptar que haya víctimas. Como tal, el cristianismo se ha integrado al ejercicio del poder. Aparece la visión del poder como fuerza sacrificadora, frente a la cual el cristiano —como Jesús en la cruz— se deja sacrificar, y —como Jesús, el último juez— sacrifica él mismo a los seres humanos. Existe una teología perfectamente adecuada al sacrificio de la humanidad en pos de esa ley de la historia. El poder y el cristianismo se han desarrollado juntos, y por consiguiente han llegado a un resultado común. Se trata de la

imagen de un Dios que no puede perdonar la deuda que la humanidad tiene con él, por cuanto su justicia exige el cumplimiento de la ley, aunque eso signifique sacrificar a su propio Hijo. Y en pos del cumplimiento de la ley, sacrifica a su Hijo.

Ante tal Dios, el cristiano no se puede poner del lado de la víctima para reclamar el que haya víctimas. Puede apenas consolarla y darle fuerza para que aguante y acepte ser víctima. No puede hablar en favor de ella. No puede rechazar el hecho de que haya víctimas, ni reclamar por los sacrificios humanos que se realizan. En la lógica de Anselmo, Dios pide estas víctimas. No dárselas, sería una rebelión contra Dios.

Percatarse de esta lógica es muy doloroso. Una tradición muy larga se halla en juego. No es toda la tradición del cristianismo, pero sí una tradición que desde hace mil años se considera 'la más ortodoxa. Y es curioso que esa tradición y su continuidad nunca haya sido cuestionada hasta hoy, incluso por la Reforma. Esta cuestionó con profundidad el cristianismo medieval, pero no su ortodoxia teológica. (Se trata en especial de Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval y Tomás Kempis con su *Imitatio Christi*). Estoy convencido de que esa ortodoxia de la Edad Media preparó la sociedad burguesa, con el resultado de que sus consecuencias hoy la confirman.

Ponerse del lado de la víctima de las leyes de la historia, implica cuestionar esa tradición sacrificial de la fe cristiana. Hay un mito central alrededor del cual el cristianismo se ha desarrollado en términos sacrificiales, y en consecuencia, en términos de la afirmación irrestricta del poder. Se trata del mito del sacrificio de Isaac por su padre Abraham. En la preparación y argumentación del cristianismo sacrificial ha jugado un papel clave, y lo sigue jugando. La historia es conocida. Según la lectura cristiana tradicional, Dios exigió a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac, y Abraham fue obediente y llevó a su hijo a la montaña para matarlo. Cuando estaba a punto de hacerlo, Dios le detuvo la mano y salvó la vida de Isaac. No le exigió llevar a cabo el sacrificio; a Dios le bastó la buena voluntad de matarlo. Abraham había tenido fe: esta consistía en su disposición a matar a su hijo, para sacrificarlo a Dios.

El cuento es extraño, y encaja de forma perfecta en la teología de Anselmo. En ella Dios es ese padre Abraham que, siendo más perfecto que Abraham, mata realmente a su Hijo en el altar del sacrificio. En la tradición cristiana el cuento de Abraham ha sido leído siempre en esos términos. No obstante, no puede haber la más mínima duda de que esta

lectura no corresponde de ninguna manera al texto, tal como este aparece en la Biblia. Bien leído el texto, la fe de Abraham es lo contrario de lo que esta lectura sostiene.

Allí hay también la exigencia de Dios, dirigida a Abraham, de sacrificar la vida de su hijo.<sup>15</sup> Abraham sube con él a la montaña, para sacrificarlo. Sin embargo, al acercarse a su víctima, Isaac resiste; Abraham se da cuenta de que esta exigencia no puede venir de Dios, y dice: no. En vez de sacrificarlo, lo salvó para Dios. Y este orgullo de ponerse por encima de la ley y ajustarla a la vida del ser humano, Dios lo reconoce como fe y lo recompensa con la renovación de la promesa.<sup>16</sup>

La lectura cristiana tradicional es: Dios quiere ver si Abraham en realidad está dispuesto a sacrificarle la vida de su hijo. Si lo sacrifica, probará tener fe. El sentido bíblico es a la inversa. Si lo sacrifica, probará *no* tener fe. Al *no* sacrificarlo, Dios le renueva la promesa.

Hay varias referencias bíblicas que pueden aclarar este hecho:

1. Jeremías niega toda posibilidad de que Dios haya pedido alguna vez tal sacrificio: «Porque me han dejado, han hecho extraño este lugar y han incensado en él a otros dioses, que ni ellos ni sus padres conocían. Los reyes de Judá han llenado este lugar de sangre de inocentes, y han construido los altos de Baal para quemar a sus hijos en el fuego, en holocausto a Baal —lo que no les mandé ni les dije ni me pasó por las mientes. (Jr. 19, 4-5). Véase también Jr. 7, 31; 32, 35.

2. Ezequiel admite que Dios alguna vez haya dado «preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir», pero exclusivamente para producir horror en el ser humano: «E incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos y normas con las que no podrían vivir, y los contaminé con sus propias ofrendas, haciendo que pasaran por el fuego a todo primogénito, a fin de infundirles horror, para que supiesen que yo soy Yahveh» (Ez. 20, 25.26). Eso excluye una prueba de fe.

3. Un texto análogo sobre David hace claro que la prueba de Dios que pide un crimen, es en verdad una prueba de parte de Satanás. El segundo libro de Samuel, dice: «Se encendió otra vez la ira de Yahveh contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: ‘Anda, haz del censo de Israel y de Judá’» (2 Sm. 24, 1). Al mismo hecho se refiere el primer libro de las Crónicas: «Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo» (1 Cr. 21, 1). Y David, que según Samuel había cumplido con la palabra de Dios, descubre que fue la palabra de Satanás: «Desagradó esto a Dios, por lo cual castigó a Israel. Entonces dijo David a Dios: He cometido un gran pecado

haciendo eso. Pero ahora perdona, te ruego, la falta de tu siervo...» (1 Cr. 21, 7.8). Dios le pidió el censo para probarlo. Al realizarlo, cometió un pecado porque no descubrió que la prueba la pasaba sólo si no cumplía con lo que Dios le estaba pidiendo. Al cumplirlo, no había hablado Dios, sino Satanás. No hay duda de que la prueba de Abraham es de este tipo. A diferencia de David, Abraham pasó la prueba y no cayó en pecado. Habría caído en el caso de cumplir con lo que Dios, quien hace la prueba, le exigía. En la prueba tiene que mostrar que es libre, o sea, no someterse al cumplimiento de ninguna ley sin un discernimiento responsable. La libertad es libertad frente a la ley.<sup>17</sup>

En esta su forma más fiel, el mito de Abraham es un grito de libertad, una afirmación del ser humano frente a la ley que mata; es la exigencia de someter la ley a las necesidades de la vida humana. De esta forma se devuelve a Abraham lo que hace su grandeza. Pero se devuelve su grandeza también a Dios, quien no es el Dios de los sumisos, sino el Dios del ser humano que se hace señor de su propia historia. También el Dios de aquellos que se levantan contra las leyes metafísicas de la historia, en nombre de las cuales se sacrifica a los seres humanos.

Abraham es el victimario potencial que se convierte y deja de serlo. Isaac es la víctima potencial, cuya resistencia logra la conversión de su padre a la libertad. Abraham se hace libre al dejar libre a su hijo. La libertad la consiguen los dos en su encuentro, que es un encuentro de hermanos. Por ende, Dios reconoce en Abraham al padre de la fe y establece con él la alianza, que es alianza de libres que se reconocen mutuamente. Por su parte, aquél dios que mandaba a sacrificar a Isaac resulta un dios falso.

La víctima pasa por un crepúsculo de los dioses a partir del cual se descubre a la víctima y su derecho de no ser sacrificado, como la raíz de la fe. Dios vuelve a partir de esta fe. Esa es ya la propia experiencia de Jesús, su abandono por Dios. Así también vivieron los indios la conquista: «Entonces todo era bueno y entonces los dioses fueron abatidos... ¡Castrar al sol! Eso vinieron a hacer aquí los españoles. Quedaron sus hijos, aquí en medio del pueblo, esos reciben su amargura...».<sup>18</sup>

A esto correspondía una política consciente de los conquistadores. Es famosa la máxima de Cortés: «acabar con el alma del indio».<sup>19</sup>

Los sobrevivientes del holocausto judío viven esta misma situación. Marek Edelman, uno de los comandantes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia, dice lo siguiente:

Dios abandonó a los judíos, y ellos lo abandonaron a él.<sup>20</sup>

En el *ghetto* fue igual, la religión desapareció. Todas esas historias en las cuales se cuenta que los judíos oraron cuando estalló la rebelión, son inventos bonitos, literarios. Pues se mataba a los hombres para nada y por nada. Tú ibas paseando, fueras de cabellos negros o grises, y te mataban. ¿Cómo creerá así un hombre en Dios? No había hecho nada malo. Hasta habría limpiado las botas a tal alemán... ¿Ustedes creen que los polacos seguirían creyendo en Dios, si Cristo mandara a matar veinte millones de polacos?.<sup>21</sup>

Además, yo sabía en 1943 que la cosa estaba políticamente perdida... Es mejor hacer algo, que no hacer nada.<sup>22</sup>

Después de esta pérdida de la fe, esta retorna, pero como solidaridad con la víctima. A la pregunta sobre lo que significa ser hoy judío, responde:

Significa estar al lado de los débiles, no al lado de los poderosos, porque los poderosos siempre han perseguido a los judíos... Yo creo que uno tiene que estar siempre al lado de los perseguidos, independientemente de quiénes sean. Hay que dar al perseguido vivienda, hay que esconderlo en el sótano, no hay que tener miedo de eso, y en general hay que estar en contra de aquellos que persiguen. Eso es lo único para lo cual hoy uno es judío.<sup>23</sup>

Quien hoy se considera como un judío europeo, siempre estará en contra de los poderosos. Un judío se siente siempre unido al débil.<sup>24</sup>

Contesta a la pregunta de si hay entonces alguna diferencia entre el judío, que está del lado de los débiles, y los débiles no judíos: «¿Si hay alguna diferencia? No».<sup>25</sup>

Jean Améry, un sobreviviente de Auschwitz, describe esta vivencia de la pérdida de la dignidad:

Si pienso bien que el robo de la dignidad no es otra cosa que el robo potencial de la vida, entonces el derecho a la dignidad debe ser el derecho a la vida... A quien se le ha quitado la dignidad, vive bajo la amenaza de la muerte, como un destino sin escape...<sup>26</sup>

Pasa a insistir en su continua búsqueda de la comprensión del ser víctima: «En mi constante esfuerzo de entender la condición básica de la víctima...».<sup>27</sup>

Esta misma situación la vemos en Elie Wiesel, otro sobreviviente de Auschwitz:

Nunca olvidaré esa noche, la primera en un campo, que ha convertido mi vida en una larga noche, siete veces maldecida y siete veces sellada. Nunca olvidaré ese humo. Nunca olvidaré las pequeñas caras de los niños, cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo el silencioso cielo azul. Nunca olvidaré esas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré el nocturnal silencio que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos en que asesinaron a mi Dios y a mi alma e hicieron polvo mis sueños. Nunca olvidaré estas cosas aunque esté condenado a vivir tanto como Dios mismo. Nunca.<sup>28</sup>

De esta pérdida de la fe resulta el testimonio en favor de las víctimas:

Sabía que el papel de sobreviviente era testificar... ¿Cómo se describe lo inexplicable? ¿Cómo se utiliza? ¿Cómo puede uno restringirse al recrear la caída de la humanidad y el eclipse de los dioses?.<sup>29</sup>

Sin embargo, no hay muchos testimonios porque los victimarios se encargaron de destruirlos lo más posible. Pero también las madres africanas que se arrojaron al río Mississippi para que sus hijos no fueran esclavos, deben haber pasado igualmente por este abandono de Dios, que es vivencia de la víctima. Hoy la viven muchos en las zonas de miseria del Tercer Mundo. Si se produce la fe a partir de esta situación el Dios es otro, porque cayó el dios del victimario.

De esta forma, la figura de Abraham es realmente única. La tradición griega no conoce nada parecido. La contrapartida griega es Agamenón en su viaje a la conquista de Troya. Al encontrarse detenido en su viaje debido a la falta de viento, el oráculo le revela que tiene que sacrificar a su hija Ifigenia a la diosa Artemisa, para llegar a Troya sin más accidentes en el camino. La diosa que pide a Agamenón el sacrificio de su hija, es la misma divinidad que pide a Abraham el sacrificio de Isaac. Abraham, no obstante, descubre su fe y su libertad, y no mata. Agamenón, en cambio, no tiene fe. Mata a su hija como precio por la conquista de Troya.<sup>30</sup> Por consiguiente, no puede conocer nunca a Dios, y tampoco la libertad. La libertad griega nunca superó este límite y no fue más que la aceptación libre de leyes, aunque maten. La libertad frente a la ley, que somete esta a las necesidades de la vida humana, sólo fue concebible

en la tradición de la fe de Abraham. Ni Grecia, ni Roma, descubrieron esa libertad humana originada en la fe de Abraham. Jesús vivía esta fe, y la vivió hasta la muerte, en identificación con todas las víctimas de la historia, con todos los Isaacs que hay y que habrá. Sin embargo, la recepción del cristianismo por el imperio —imperio romano primero, y tantos otros imperios después— sofocó esa gran libertad por medio de la tradición greco-romana, que nunca pudo ver más allá de la ley del poder y de la dominación como último límite de lo humanamente permitido. Transformó a Jesús en un Edipo griego de nuevo cuño, y al Dios Padre en un Agamenón de alcance universal. Al origen de la libertad cristiana, en cambio, al judío se le transformó en blanco del odio.<sup>31</sup>

Si hoy nos queremos poner del lado de la víctima, por fuerza debemos recuperar esa fe de Abraham para no transformarnos en nuevos Agamenón. Es una fe existencial, vital, inmediata, que tiene que inspirar las confesiones de fe que hagamos. Sin embargo, eso nos obligará a repensar nuestra propia tradición cristiana para poder enfrentar, por fin, la ley que mata, en vez de someternos ciegamente a ella. Pero eso será un volver a pensar nuestra tradición cristiana a partir de sus raíces judías.

## LA FE EN EL INTERIOR DE LA ECONOMÍA

Se necesita fe para poder reivindicar la libertad. Hoy, todo un mundo está amenazado de ser sacrificado en nombre de la ley de la historia, que se formula como ley del mercado. Se necesita afirmar la libertad para imponerse a esta ley y asegurar la vida humana, para que ella no sea sacrificada. Hoy todo el mundo es Isaac, no obstante el victimario no se quiere reconocer como Abraham: ser humano libre que rechazó sacrificar a su hijo por tener fe, y con el cual Dios estableció la alianza sobre la base de esta fe.

Pero no sólo se necesita fe. También se requieren técnicas, procedimientos, políticas económicas adecuadas. Poner en práctica la fe, para que sea viable. Hay que organizar la economía para que cumpla con sus fines elementales: garantizar la sobrevivencia de todos los seres humanos a través de su trabajo y una distribución adecuada de los ingresos, y basar esta solución en el respeto a la sobrevivencia de la

propia naturaleza, sin la cual el propio ser humano no puede existir. Una economía es racional únicamente en el caso de que cumpla con estas condiciones básicas. Por tanto, tenemos que asegurar una organización tal de la economía que esta sea compatible con el cumplimiento de esas condiciones.

Sin embargo, nos hallamos hoy más lejos de este fin de lo que estuvimos unas décadas atrás. Las décadas de los 50 y los 60 buscaron una forma de vivir y de desarrollar las economías del Tercer Mundo, que se preocupaban de lograr la integración de la totalidad de la población en el producto social sobre la base del trabajo de cada uno. En los años 70 y 80, en cambio, esta preocupación fue abandonada, imponiéndose de nuevo, sin consideración de los sacrificios humanos resultantes, la ley del mercado. Esta tendencia es llevada a su extremo con el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, a partir del año 1982. La ley del mercado se transforma así en la ley victimaria y sacrificial que arrasa en la actualidad al Tercer Mundo.

No obstante, la libertad consiste en no producir víctimas. Esta es la raíz de la libertad cristiana, una raíz que el cristianismo comparte con el judaísmo. Por eso, la liberación exige buscar alternativas a esta economía que hoy destruye la libertad, al destruir la vida humana y la de la naturaleza.

Se trata de una tarea urgente, que el teólogo solo no puede cumplir. Es un reto a toda la sociedad, pero igualmente a las ciencias sociales, incluyendo las económicas. Las ciencias sociales no están muy preparadas para esta tarea. Sobre todo las ciencias económicas, como se les enseña en nuestras universidades, ven como su función explicar o defender las leyes del mercado que producen resultados tan fatales. Ellas juzgan desde el punto de vista del victimario, no de la víctima. Su libertad es una libertad que consiste en producir víctimas. Pero la tarea actual es preguntar por un ordenamiento económico que permita la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza. Tradicionalmente las ciencias económicas no se hacen esta pregunta clave, sino que la rechazan en nombre de la tesis de la neutralidad de las ciencias. El resultado es que, sobre los problemas claves del ser humano de hoy, muy poco pueden decir.

Eso dificulta enormemente la necesaria búsqueda de alternativas económicas en la situación actual. Se requiere convencer también a los científicos de que se puede y debe hacer una ciencia que vea a

la sociedad desde el punto de vista de la víctima, y que aporte al esfuerzo por liberarla de esta aparente fatalidad.<sup>32</sup>

Sin embargo, las ideologías del mercado vigentes en la actualidad, siguen prometiendo un cielo que sólo encubre el infierno que las leyes del mercado están produciendo. Se trata de un cielo detrás del cual se esconde el surgimiento de una nueva ley histórica por completo metafísica —esta vez en nombre del mercado—, que amenaza a la humanidad de la misma manera que otras leyes de la historia la han amenazado en este siglo.

Quiero terminar citando a Dietrich Bonhoeffer, el teólogo alemán quien fue víctima de otra ley metafísica de la historia, en nombre de la cual actuaba el nazismo alemán: «Mejor que la verdad en boca del mentiroso es la mentira, mejor que el amor al prójimo del enemigo del ser humano es el odio...».

Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismal.<sup>33</sup>

## NOTAS

1. Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana* (según la edición de Cipriano de Valera de 1597, que traduce la edición de 1559), Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, 1967, libro cuarto, capítulo XX, t. II, p. 1168. En este mismo sentido, Martin Luther, *On the Jews and Their Lies* (1543).
2. Juan Calvino, *op. cit.*, p. 1169.
3. Josef Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 1975, pp. 171 y ss [traducción nuestra].
4. León Klenicki, por el contrario, denuncia a la Teología de la Liberación como antisemita. Es muy difícil entender por qué. No da ningún argumento. Véase León Klenicki, «La Teología de la Liberación: una exploración judía latinoamericana», en *Tierra Nueva*, CEDIA, Bogotá, no. 48, enero de 1984, pp. 79-88. Eso le gustó tanto al CELAM, que lo reeditó en su *Boletín* no. 185, noviembre-diciembre de 1983, pp. 19-27.
5. Norman Cohn, *El mito de la conspiración judía mundial*, Alianza, Madrid, 1983, p. 193 [en inglés: *Warrant for Genocide. The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, 1969]. Véase también

Norman Cohn, *The pursuit of the Millenium*, Harpar, New York, 1961; *Europe's Inner Demons*, 1975.

6. Véase Franz J. Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina. El autormatismo de la deuda*, DEI, San José, 1989, 2ª ed., capítulo VII, p. 61.

7. Anselmo no cita la segunda parte de la oración del Padre Nuestro referida a la deuda. Más bien la rechaza cuando dice: «no conviene que se hallen con Dios como un igual con otro igual». Eso precisamente hace el Padre Nuestro. Anselmo no lo puede aceptar. Expresa en cambio de Dios: «¡Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquél a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!». (*Obras completas de San Anselmo*, BAC, Madrid, 1952, t. I, p. 887); Dios perdona las deudas, si el ser humano le paga. La relación con otros seres humanos ya no importa. Se establece una relación del ser humano-individuo con Dios, que ya no pasa por la relación con los otros seres humanos. En el Padre Nuestro, Dios perdona los pecados si el ser humano libera a los otros seres humanos, es decir, si perdona las deudas que otros seres humanos tienen con Él. Esta relación ya no existe, sino que el ser humano tiene una relación directa y primaria con Dios, de la cual se deriva la relación con los otros. En este sentido, dice Anselmo de Cristo: «¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual Él no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les de aquello de que carecen a causa de sus culpas?» (t. I, p. 885) Aquí nace el individuo burgués, aunque todavía en una forma muy alejada de la realidad inmediata. Es el individuo que se dirige vía Dios a los otros. El sujeto cristiano, por el contrario, se dirige vía los otros a Dios. Es sujeto en comunidad. Desde Anselmo en adelante, la comunidad está rota y es sustituida por el individuo. Eso abre el camino del cristianismo al poder y sella una línea que empezó con la era constantiniana. Se trata del verdadero nacimiento de la sociedad burguesa, que es una sociedad sin referencia comunitaria.

8. *Obras completas de San Bernardo*, op. cit, p. 407.

9. Thomas Kempis, *Imitatio Christi III*, cap.12, p. 11.

10. «Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer Hacedor, y aun aquella ayuda del hombre en vano la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguirá con más seguridad interesando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que

en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer eso: “dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti”. Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y este es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. *No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas*». Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Publicaciones Cruz, México, 1977, libro I, capítulo II, p. 14.

11. «Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, sólo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención». Adam Smith, *op. cit.*, libro IV, capítulo II, sección 1, t. II, p. 191.

12. Véase Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, São Paulo, 1989, en especial la parte escrita por Hugo Assmann.

13. Véase John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Dover, Nueva York, 1959. Afirma sobre las obras del progreso técnico y económico: «Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo público la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquéllos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales», t. II, p. 352. Hay que admirar, reverenciar y glorificar a estas obras, y no a San Francisco.

14. La ley liberal de la historia, que anuncia precisamente esta obligación moral al genocidio, la encontramos ya definida en Adam Smith: «En una sociedad civil, sólo 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 que la 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 y 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: en la América Septentrional, en la Europa y en la China». Adam Smith, *op. cit.*, t. I, p. 124, libro I, capítulo VIII: De los salarios del trabajo. Sección II, pp. 118-133.

15. El texto del Génesis dice: «Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: “Abraham”. Este respondió: “Aquí estoy”, y Dios le dijo: “Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré”» (Gn. 22.1).

16. Véase Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, 1989.

17. Sigo en esta nota los argumentos de Pablo Richard en una conferencia pronunciada en el DEI, en marzo de 1989. Véase también: Julio de Santa Ana, «Costo social y sacrificio a los ídolos», en *Pasos*, no. 6, junio de 1986.

18. Véase Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1980, p. 78.

19. Véase Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, 1978, p. 76. Prien refiere lo siguiente: «Nicht wenigen Indianern wird es wie dem von Hispaniola nach Kuba geflüchteten Kaziken Hatuey gegangen sein, der 1511, bevor er dort von den Spaniern gefangen wurde, den Seinigen einen Goldklumpen zeigte und ihn mit den Worten in den Fluß warf: Das Gold ist der Gott der Spanier, wegen dieses Goldes setzen sie uns zu! Als er wegen Majestätsbeleidigung lebendig verbrannt werden sollte —als eine solche wurde seine Flucht bewertet— und ihn ein Franziskaner noch zur Taufe überreden wollte, erwiderte Hatuey: “Warum sollte ich wie die Christen sein, die doch böse sind”. Auch der Hinweis auf die himmlischen Freuden vermochte ihn nicht umzustimmen, denn er wollte nicht auch noch nach dem Tode im Himmel mit den verhassten Spaniern zusammentreffen. Daraufhin wurde er verbrannt». *Ibid.*, p. 77.

20. «Es ist besser etwas zu tun als nichts zu tun.» «Ein Gespräch zwischen Marek Edelman und der Untergrundzeitschrift “Czas”, Poznań», en Detlev Claussen, *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer*

*verleugneten Geschichte*, Luchterhand, Darmstadt, 1987, p. 246.

21. *Ibid.*, p. 247.

22. «Ich habe 1943 im übrigen gewubt, dab die Sache politisch verloren war... Es ist besser, etwas zu tun, als nichts zu tun». *Ibid.*, p. 255.

23. «Das bedeutet, auf der Seite der Schwachen zu sein, nicht auf der Seite der Mächtigen, weil die Mächtigen hier immer Juden verfolgt haben... Ich glaube, daß man immer auf der Seite der Verfolgten sein muß, wer sie auch sein mögen. Man muß dem Verfolgten eine Wohnung geben, man muß ihn im Keller verstecken, man darf keine Angst davor haben, und man muß generell gegen diejenigen sein, die verfolgen. Das ist das einzige, wofür man heute Jude ist». *Ibid.*, pp. 260 y ss.

24. «Wenn er sich als einen europäischen Juden betrachtet, wird er immer gegen die Mächtigen sein. Ein Jude fühlt sich immer den Schwachen verbunden». *Ibid.*, p. 261.

25. «Ob es einen Unterschied gibt? Nein». *Ibid.*, pp. 261 y ss.

26. «Wenn ich recht überlegte, daß der Würdeentzug nichts anderes war als potentieller Lebensentzug, dann müßte Würde das Recht auf Leben sein... Entwürdigung, das heißt: leben unter der Todesdrohung, wäre ein unentrinnbares Schicksal...». Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten dtv*, München, 1988, p. 109.

27. «In meinem ständigen Bemühen, die Grundkondition des Opferseins auszuforschen...». *Ibid.*, p. 122.

28. Citado según Marc H. Ellis, *Hacia una teología judía de la liberación*, DEI, San José, 1988, p. 28. Esta posición de la víctima la expone Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en Hannah Arendt, ed., *Illumination*, Schocken, Nueva York, 1978 (cit. por Ellis, pp. 114-116).

29. *Ibid.*, pp. 27 y ss.

30. Según el mito, al comienzo Agamenón se resiste. Posteriormente consiente, porque Ifigenia acepta ser sacrificada para bien de la expedición. Véase Robert von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Rowohlt, Hamburgo, 1955, t. 2, pp. 281 y ss. Esta parece ser más bien la fuente de la interpretación sacrificial de la crucifixión de Jesús. Parecida es la muerte de Sócrates. Este es condenado por el poder y él mismo ejecuta su muerte, aunque la considera injusta. Acepta el derecho de la polis de matarlo, aunque sea injusto. En la tradición bíblica, este tipo de sometimiento a la ley sacrificial es cortado por la fe de Abraham, y ya no aparece más. La situación de Jesús es por completo diferente. Él trata de escapar, y al ser atrapado, es matado. Pero

no se mata a sí mismo, sino que se pone por encima de la ley, por más que esta lo mate. Jamás acepta la justicia de su muerte: esta es injusta. Luego, en su resurrección la vence. La teología conservadora, en cambio, interpreta la crucifixión en la tradición griega, a la manera del sacrificio-autosacrificio de Ifigenia o de Sócrates.

31. El cristianismo, desde el siglo IV en adelante, pero con toda nitidez desde el siglo XI, transforma la tradición judía, y con ello su propio origen judío, en un demonio. Hay indicios que simbolizan este hecho con fuerza convincente. En relación con el cristianismo temprano, Dios y el demonio cambian mutuamente su lugar. Eso se nota ya en el hecho de que un antiguo nombre de Jesús —esto es, su nombre Lucifer—, es transformado en nombre del diablo. En el mensaje cristiano y en los primeros siglos del cristianismo, Lucifer era un nombre de Jesús. Ya en los siglos III y IV se comienza a referirlo al demonio. A partir del siglo XI, Lucifer y el demonio son sinónimos. Esto empieza con la *gnosis* del siglo II, en la cual, en contra de los judíos, Yahveh es denunciado como el ángel caído, transformado en demonio. Véase Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, p. 225; *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, pp. 109 y ss. Anselmo de Canterbury interpreta este cambio en el interior del misterio de la redención. Cuando trata la redención como el pago de una deuda a Dios, cambia todo el esquema anterior según el cual el pago no lo recibía Dios, sino el diablo. Por consiguiente no se habla de una deuda, sino de forma preferente del pago de un rescate. De nuevo se da el cambio de lugar entre Dios y el demonio. Antes el demonio recibía el pago, ahora es Dios quien lo recibe. También aquí la tradición judía del cristianismo, y por ende, su propio origen, es transformado en demonio. Véase Gustaf Aulén, *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*, Nueva York, 1961, pp. 28-30. Esta negación del judío Jesús por parte de esta ortodoxia cristiana es descrita asimismo en Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt-Berlin, 1986, p. 548.

32. Hay algo así como un criterio de verdad de la tradición bíblica: «Er hat dem Bedrückten und Armen zum Recht verholfen. Deshalb ging es gut. Heißt nicht das, mich kennen, spricht Jahwe». (Jr. 22, 16).

33. «Besser als die Wahrheit im Munde des Lügners ist noch die Lüge, besser als die Tat der Bruderliebe des Menschenfeindes ist der Haß... Daß das Böse in Gestalt des Lichtes, der Wohltat,.. der Erneuerung, daß es in der Gestalt des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den schlicht Erkennenden eine klare Bestätigung seiner abgründigen Bosheit». Dietrich Bonhoeffer, *Bonhoeffer*, Auswahl, Munich, 1970, Bd. 4, p. 81.

# LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CONTEXTO ECONÓMICO-SOCIAL DE AMÉRICA LATINA: ECONOMÍA Y TEOLOGÍA O LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO

**E**n las páginas que siguen, quiero dar un enfoque de la Teología de la Liberación en correspondencia con lo que he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo hacer una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial de lo que puedo ofrecer. Más bien trataré de presentar lo que ha sido mi preocupación, y de otros compañeros —con los cuales he trabajado desde 1976 en el DEI—, y que nos ha llevado a sentirnos parte de esta corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata, precisamente, de la tesis de que cualquier Teología de la Liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación economía y teología. Por tanto, el enfoque dado en lo que sigue parte de esta problemática.

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO TEOLOGÍA CONCRETA

La Teología de la Liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar sobre el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia latinoamericana muy convulsionada. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una Teología de la

---

*De Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI-Editorial Caminos, San José, 1995, pp. 355-387.

Liberación que reflexiona, refleja y reelabora esta historia de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la Teología de la Liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo, la Teología de la Liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación con sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal, está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas *a priori*. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación es su problema. Por eso está en un desarrollo continuo en la medida en que cambian los problemas y se adquieren conocimientos nuevos para enfrentarlos. Es teología viva.

No obstante, una teología puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la «ortopraxis» correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la Teología de la Liberación no es negarlas, sino preguntar el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es «¿existe Dios?», sino «¿dónde está presente?» y «¿cómo actúa?». El punto de partida de la Teología de la Liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

La Teología de la Liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman

la «opción por el pobre». Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre. No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto este como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre.<sup>1</sup>

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la Teología de la Liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata de modo visible de un caso de teología negativa, en la cual la presencia de Dios —una presencia efectiva— está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede ser que esté únicamente implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar.

Luego, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna, en cuanto este reconocimiento se pierde.

La Teología de la Liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque esta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia, y puede llamar al reconocimiento de

Dios, a transformarlo en Dios presente. La presencia de Dios no puede ser sólo una emoción interior. Es praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la Teología de la Liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto, no se puede saber la voluntad de Dios sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la Teología de la Liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la «ortodoxia» es diferente. Se queda en las afirmaciones dogmáticas sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse de lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Sin embargo llama la atención que, en la disputa entre la Teología de la Liberación y la «ortodoxia» teológica cerrada, apenas haya discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta «ortodoxia» afirma el conjunto dogmático, y la Teología de la Liberación lo afirma también. En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquél tiempo los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre la Iglesia occidental y la oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o sólo de Dios Padre. Frente a los cátaros se trata de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto es de manera predominante de este tipo, por ejemplo, por la interpretación de la Eucaristía y el significado del cielo de los santos.

## **ECONOMÍA Y TEOLOGÍA EN LOS INICIOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

Cuando a finales de los años 60 aparece el conflicto por la Teología de la Liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en

cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por consiguiente, no es de contenidos teológicos en sentido formal, sino acerca del significado concreto de estos contenidos. No obstante, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta la posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías, con la posición de los teólogos de la liberación, quienes defienden la concretización histórica de esta misma fe. En consecuencia, el uso de las ciencias sociales en la Teología de la Liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto aparece por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. La Teología de la Liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los 60. No surgió primariamente en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Se trataba, sobre todo, de sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países latinoamericanos. Sus primeras publicaciones son más bien manuscritos mimeografiados, que se distribuyen en encuentros o por correo. A finales de los años 60 aparecen los primeros libros (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyen en los seminarios y en las facultades de teología, y crean una corriente de opinión en América Latina que se expresa con más intensidad en Chile, después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta Teología de la Liberación surge muy vinculada con los movimientos populares del decenio de los 60. Estos movimientos experimentan en este tiempo un gran auge. En Chile, ellos buscan su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Son movimientos que tienden a una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se palpa cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilan durante la década de los 60. Una era la situación de marginalidad que se hacía sentir en especial en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en las áreas rurales con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra era la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una muchas veces muy fuerte expansión de la producción industrial, esta se originaba principalmente en aumentos de la productividad del trabajo y, por ende, no implicaba incrementos del empleo. Por lo tanto, la propia situación de

marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaran hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante el decenio de los 60 muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, especialmente después de 1968 los movimientos populares se orientan hacia la Unidad Popular. Ocurre la división de la democracia cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasa a apoyar a la misma Unidad Popular.

A estos cambios de la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. Se hizo más visible que, en efecto, no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se hablaba primero de la necesidad de un desarrollo no capitalista; después, más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente se pensaba esta situación mediante la teoría de la dependencia. La mayoría de los teólogos de la liberación compartían esta experiencia y valoración acerca de la ineffectividad de las estructuras capitalistas, con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Compartían también la tendencia a interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse sino con un cambio profundo de las estructuras capitalistas mismas. Se formó entonces una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de la liberación, con el nombre de «Cristianos por el Socialismo», que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era de carácter ecuménico, por lo que en ella se aglutinaron teólogos de la liberación católicos y protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las estructuras capitalistas mismas, llevó a la naciente Teología de la Liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la Iglesia Católica, en particular con su jerarquía. Esta Iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana en los años 60. Al girar esta hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la Iglesia tomó el mismo rumbo.

No obstante, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de la liberación y la teoría de la dependencia mediante la cual ellos interpretaron esa realidad. Además, hoy, después de treinta años de prolon-

gación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo latinoamericano hecha por los teólogos de la liberación —y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron— se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir las alternativas de lo que parecía hace treinta años. En efecto, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginación de la población y se le ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, si bien la teología oficial y la Iglesia Católica de Chile querían el conflicto con la Teología de la Liberación, no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe, y por el otro, la crítica del capitalismo por parte de los teólogos, por lo menos en sus grandes líneas, no era refutable. Por consiguiente, no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciar a la nueva teología.

## LA DENUNCIA CONTRA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Una teología institucionalizada, que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no se puede concretizar históricamente. Por lo tanto, para enfrentar a la Teología de la Liberación no le puede dismantelar sino es declarando irrelevante, e inclusive perversa, la manera mediante la cual esta teología se concretiza. No puede entrar en la discusión de la concretización, porque en este caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia queda como la salida de esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de la liberación muchas veces recurren a la teoría marxista para pensar teóricamente su experiencia vivida, se denuncia a la Teología de la Liberación como marxista. En una sociedad como la sociedad burguesa moderna, sin embargo, Marx es —en sentido orwelliano— la no persona que todo el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad a los valores del autoproclamado «mundo libre». Marx es para el mundo libre, lo que Trotsky es para el mundo soviético. Es la no persona en la cual se supone se encarna el mal. Por consiguiente, la denuncia del marxismo de la Teología de la Liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin ninguna necesidad de

contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piense.

Para que esta denuncia sirva para este efecto, se transforma el pensamiento de Marx en una gran magia de la que no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia, como el remolino Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, de manera irremediable el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es una teoría, sino la tentación del mal. El cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología.<sup>2</sup>

No obstante, los teólogos habían dicho únicamente que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por ende, tomada en serio y de forma realista, tiene que superar a esta lógica. A esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre el cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación; si en realidad las cosas son como ellos sostenían, o no. No hay una sola palabra sobre eso. Los hechos no cuentan.

La razón del rechazo no está en que los teólogos hayan usado teorías marxistas. De todos modos, la condena sería la misma en el caso de que no se refirieran a Marx. Su resultado de que la opción por el pobre se halla en conflicto con la lógica de la estructura del capital, comprobaría su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Pero una vez prohibida la pregunta, no hace falta discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia antiutópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia antiutópica no es sino la otra cara de este antimarxismo mágico. Otra vez sustituye la discusión de situaciones concretas e históricas por una denuncia. Tampoco aparece una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de la liberación pidieron cambios de la

estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. En consecuencia, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, aunque sabían que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista en la que se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión acerca de las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación con el realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia antiutópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo.<sup>3</sup>

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la Iglesia católica chilena de los «Cristianos por el Socialismo», la realizó después del golpe militar, cuando ya estos eran perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional que en ese momento se levantaba en Chile.

La condena formal de la agrupación «Cristianos por el Socialismo» tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada, fue decidida por la Conferencia Episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar —es decir, el 13 de septiembre de 1973—, se aprobó un documento adicional por la misma Conferencia. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de 1973, y publicadas definitivamente en abril de 1974. En este período más de sesenta sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laicos de «Cristianos por el Socialismo» habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los «Cristianos por el Socialismo» por medio del terrorismo del Estado.<sup>4</sup>

## **LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LAS DICTADURAS DE SEGURIDAD NACIONAL**

No sólo para los «Cristianos por el Socialismo», sino también para los teólogos de la liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trataba de un golpe militar tradicional mediante el cual un grupo militar asume el gobierno, asegurando la continuidad de una sociedad burguesa ya instala-

da. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar asumió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces, siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia de Chile, pero que tampoco existía en el capitalismo mundial real en ese momento, que era un capitalismo reformista e intervencionista. Es la primera vez en la historia presente que aparece un régimen nítidamente neoliberal. Se impone, en medio del terrorismo del Estado, un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debe el carácter jacobino que tiene este golpe de Estado.<sup>5</sup>

La política de la Junta Militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar toda huella de la política de la Unidad Popular, sino de transformar desde las raíces mismas al capitalismo que había existido con anterioridad. Un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la cual las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la Junta Militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. En efecto, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la Junta Militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares para destruirlas a fondo, sobre todo a los sindicatos, las organizaciones vecinales, e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado tuvo aquí su papel principal. Por eso el golpe militar no tuvo apenas la meta de afianzarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado desde los primeros días del golpe. Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró, de manera efectiva, eliminar cualquier poder popular. Por otro lado, la política de la Junta se dirigió a cambiar el Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado en un Estado antireformas y antintervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social, y por

consiguiente de las empresas públicas, conformó en América Latina el primer caso de una aplicación principalista de esquemas abstractos traídos desde la Escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política que muy pronto fue asumida a nivel mundial por el Fondo Monetario Internacional (FMI) bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente Milton Friedman le dio el nombre de «capitalismo total».<sup>6</sup>

En este nuevo ambiente se inscribieron entonces las reflexiones de los teólogos de la liberación en América Latina. Si bien en esta teología no se produjo una ruptura, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberador o liberacionista, prevalecen ahora enfoques de resistencia. No son por completo nuevos, pero ocupan ahora el primer plano. Eso va unido al cambio de la sociedad. Siempre había habido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base; sin embargo, este trabajo había estado fuertemente entrelazado con el de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora las organizaciones populares eran las más perseguidas, por lo que perdieron mucho de su vigencia. Por consiguiente, las comunidades de base desempeñaron un papel mucho mayor. Además, en tanto las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en lugares únicos de actividad popular. En lugar de las organizaciones populares aparecieron muchos grupos de defensa de los derechos humanos. Sólo en América Central se dio una situación diferente, en especial en Nicaragua y El Salvador. No obstante, esta tendencia fue revertida en la década de los 80.

En el centro de la Teología de la Liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según esta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios, cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte. Siendo la Teología de la Liberación una teología fuertemente corporal, también la vida o la muerte aparecen en un sentido en el cual la vida corporal es la última

instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo alzado, el alma no vive sin el cuerpo (*Gratia supponit naturam*).

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateísmo. Un ateísmo cuya vivencia lleva a la muerte, es idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida, no lo es. La vida y la muerte dan el criterio, no ninguna metafísica abstracta. También en el pueblo de Dios hay ateos. Sin embargo, la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. La vida y la muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. No obstante el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es únicamente pobre, es asimismo víctima. Lo es en cuanto pobre, y en cuanto perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la Teología de la Liberación analiza siempre más los procesos de victimización. La teología oficial es ahora afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La Teología de la Liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de las Casas como un antepasado clave de la Teología de la Liberación.<sup>7</sup>

Por otro lado, se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología, especialmente en el DEI.<sup>8</sup> Se enfoca entonces también el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente.<sup>9</sup> Se descubre la sacrificialidad de la misma cultura occidental y se recupera la tradición de no sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

## EL CONFLICTO ALREDEDOR DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Siempre ha habido un conflicto latente entre la Teología de la Liberación, por un lado, y la teología oficial y las iglesias que la soportan, por el

otro. Ya vimos cómo este conflicto estalla hacia finales del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la Junta Militar chilena. Pero ya con el *Informe Rockefeller*, al terminar los años 60, se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la Teología de la Liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es ideológica, y desempeña un papel en particular durante la Guerra Fría. Este enfrentamiento, interpretado de forma maniquea, necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como Occidente cristiano, como un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental parecía luchar junto a Dios, como el arcángel Miguel, en contra de un imperio enfrentado a Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le es esencial la dimensión religiosa para poder anclarse en la transcendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en los Estados Unidos que en Europa, aunque allí igualmente existe. Lleva a lo que en los Estados Unidos se llama la religión cívica (*civil religion*), que es una religiosidad subyacente al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. En consecuencia, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como su condición el respeto de parte de estas hacia el marco dado por esta religión cívica. La religión es considerada como un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

La Teología de la Liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa —e inclusive cristiana— del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la Teología de la Liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de los Estados Unidos y Europa, e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares, de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras, no se podía hacer con tanta facilidad cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraban en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la Guerra Fría.

Algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La Teología de la Liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodo-

xia marxista, en especial como fue promovida por la literatura editada por la Academia de Ciencias de Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no logró pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad, como lo eran las ideologías del mercado. En los años 70 era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubre entonces un pensamiento de Marx que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecen varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. No obstante, un aporte importante para estos movimientos populares era el surgimiento de una teología que pensaba el mundo desde un punto de vista cercano a ellos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de los sectores populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas, e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento marxista, mantuvieron una posición crítica ante el marxismo, lo que de modo efectivo reforzaba a estos movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El *Informe Rockefeller*, de finales de la década de los 60, puso las señales. El mismo imperio empezó entonces a desarrollar su propia teología, que es primero de negación, y posteriormente de recuperación de la Teología de la Liberación.

En los años 70 aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero fue el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la Teología de la Liberación en América Latina y de sus repercusiones en los Estados Unidos. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de los Estados Unidos. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de los Estados Unidos en el continente. Además, Novak hacía viajes para dar conferencias y participar en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas de los Estados Unidos o por los círculos empresariales locales. Las organizaciones de empresarios europeos siguieron el ejemplo del *American Enterprise Institute*, y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en

los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales del decenio de los 80, inclusive el FMI desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña en público en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la nueva teología del imperio, una Teología de la Liberación que ahora es desarrollada y promovida. El documento de Santa Fe de 1980, que formuló la plataforma electoral de la primera presidencia de Ronald Reagan, detectó el frente configurado por la Iglesia popular y la Teología de la Liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de los Estados Unidos.

Hasta mediados de los años 80 las argumentaciones usadas en contra de la Teología de la Liberación eran parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacan sobre todo el análisis marxista, que aparece como elemento teórico de la concretización de la Teología de la Liberación, y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. No obstante hay por lo menos una diferencia muy clara y notable. El antiutopismo de esta teología del imperio es mucho más extremo que el antiutopismo del oficialismo teológico y de las iglesias antiliberationistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación, más bien tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía de por sí. Como teología cristiana, mantiene su propia visión del Reino de Dios por venir, y de los cielos a los cuales llegar. No puede reprochar a la Teología de la Liberación su esperanza en un Reino de Dios. Por tanto, le reprocha interpretar este Reino en términos materiales, corporales y terrenales; como un concepto falso del Reino. El Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, se concibe como un reino de las almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Y en efecto, el Reino de Dios imaginado por parte de los teólogos de la liberación es Nueva Tierra, es «esta tierra sin la muerte», es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esto la ortodoxia lo ve como algo «materialista», es decir, como una esperanza falsa a la que contrapone su visión de la esperanza «verdadera». Sin embargo, no niega la visión de un Reino de Dios por venir.<sup>10</sup>

La teología del imperio de los años 70 y de la primera mitad de los 80, es diferente. Es nítidamente antiutópica. Opone un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque siga utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la «providencia») y su tendencia al equilibrio, no establece relaciones entre la utopía del

mercado y el Reino de Dios. Por consiguiente, la misma solidaridad aparece como una perversión humana y un atavismo.<sup>11</sup>

Se trata de una teología que corresponde al maniqueísmo de la Guerra Fría. El imperio se interpreta en una lucha entre Dios y el demonio, y ve la utopía como tal encarnada en el Reino del Mal presentado por el demonio, mientras se ve a sí mismo como un reino del realismo que no necesita utopías. A la confrontación Dios-demonio (Reino del Mal) corresponde, por tanto, la confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpretado por K. Popper en el siguiente sentido: quien quiere el cielo, produce el infierno.

Sin embargo, esta visión de la utopía producía problemas dentro de la coalición conservadora que se formó en los años 80. Ya vimos que, en su forma nítida, no era aceptable para la propia «ortodoxia» teológica. Pero tampoco servía para aglutinar la coalición política con el fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos, uno de los pilares del poder del gobierno de Reagan. Este fundamentalismo es altamente utópico y mesiánico, con una visión netamente apocalíptica de la historia.<sup>12</sup> Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan, desmentía a diario la ideología de la Guerra Fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo de desmoronamiento visible de los países socialistas se produjo, además, una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigían la promesa de cielos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

## **EL INTENTO DE RECUPERACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN POR LA TEOLOGÍA DEL IMPERIO**

A partir de todo eso se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la Teología de la Liberación, aquella teología pasó a su recuperación. A mediados de la década de los 80 esta recuperación ya está en plena realización, aunque se le podía notar en América Latina desde el golpe militar chileno.<sup>13</sup> Cuando en 1985, David Stockman, quien procedía de un pasado fundamentalista, renuncia

como jefe del presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. En él reprocha a Reagan haber traicionado el modelo limpio del neoliberalismo en favor del populismo, y desarrolla toda una teología de la posición neoliberal que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino que presenta al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizarlas. Ataca a las «utopías» del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman, la amenaza no es la utopía, sino la falsa utopía, a la cual contrapone su utopía «realista» del neoliberalismo.<sup>14</sup>

El propio Camdessus, Secretario General del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye de modo directo a partir de algunas tesis claves de la Teología de la Liberación. En una conferencia del 27 de marzo de 1992, se dirigió al congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille.<sup>15</sup> El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. La voy a citar extensamente:

Ciertamente el Reino es un lugar: esos cielos nuevos y esa nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. «Que tu Reinado venga...».

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el *Pobre...* en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...

Camdessus contrapone, por un lado, el poder, la posesión y el acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado, el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Y descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad, encarnan justamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazaret, y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61, 1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23): El Espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor.

Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario: «Hoy, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan».

Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía —los administradores de una parte en todo caso— de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad.

Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

El texto del secretario general del FMI podría estar escrito igualmente por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de la liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del Reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es apenas una parte de la conferencia. Una parte anterior y una parte posterior le dan al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la Teología de la Liberación. Se dirige, por ende, en contra de los «populismos». Esta palabra, en el lenguaje del Fondo, resume todas las actitudes y políticas posibles, en cuanto no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del FMI. Se dirige con virulencia en contra de

...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella —porque el mercado no ha escuchado sus promesas— a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes «fuertes», o sea, al fin de las libertades.<sup>16</sup>

Transforma de esta manera la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le concede o impone la política de ajuste estructural del FMI, produce «la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes ‘fuertes’», esto es, el «fin de las libertades». Eso dañaría al pobre. En consecuencia, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativas.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige asimismo en contra de la doctrina social católica tradicional:

Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto a él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ese «sí, pero». El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión.

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio de este y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Para ello borró cien años de doctrina social de la Iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Sin embargo, Camdessus se presenta como un realista. Habla de la relación entre mercado y Reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber «que el mercado... no es el Reino». Él ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructoras:

Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro —no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo— de que los

mas débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. «Treinta denarios, trato concluido». Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden encontrar de manera rápida el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc.

He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la substitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano.

Frente a la destructividad del mercado, busca ahora activar la esperanza del Reino de Dios: «Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...»

Bajo el título «La esperanza del reino», dice: «Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad».

No obstante, esta responsabilidad de la que habla no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. Camdessus tiene muy presente este problema. El capitalismo del decenio de los 80 ha sido un capitalismo autodestructor. Destruye no sólo al ser humano y a la naturaleza; destruye igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, y penetra hoy las relaciones mercantiles mismas y tiende a bloquearlas. Hoy el lugar principal de la corrupción ya no es el Estado, sino la misma empresa capitalista en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque esta ética es subvertida por la misma lógica del mercado. Esta ética la busca en la referencia al Reino de Dios, y en la boda entre el mercado y el reino:

Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al Reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que esto no es fácil, que

hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: «Quien es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal... idólatra del dinero, existencia insana, etc.». Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es apenas eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del Reino no sólo no impone frenos al dinamismo del mercado, sino que le da el «más» del que este carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del Reino convergen. Y es vasto.

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo que pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el Reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia posible de este. El mercado, con su lógica, se transforma en el límite escatológico de toda la historia humana. Vigilar al mercado, para Camdessus, no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado para que este siga funcionando. No obstante, el criterio de la intervención no es sino asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica, lógica que sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado no es perfecto, pero cualquier perfección que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El Reino es el aceite para la máquina del mercado.

De acuerdo con Camdessus, hay un reino definitivo más allá del mercado. Sin embargo es un reino más allá de la historia, el cual no se entromete en los asuntos del mercado. Es un reino escatológico. Por lo tanto, llega a la siguiente conclusión:

El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, «esa idolatría» como dice San Pablo (Efesios, 5, 5), y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que «habrá siempre pobres entre nosotros». Lo que quiere decir, entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo—, que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que «Él hará todas las cosas nuevas».

Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, «llenos de la gracia desde lo Alto». Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución —estoy seguro y a la vez lejos— que la santidad o, si queréis, de «revestir» al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que —vuelvo a San Pablo— «puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo». Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la oración para recibir este don.

Es la declaración del imperio total sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal que, al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural, necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva de modo infalible a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Y el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que hace el mercado no permite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en «capitalismo total», como lo llama Friedman. La opción preferencial por el pobre y la opción preferencial por el FMI se identifican.<sup>17</sup> Se trata de una posición que ahora es muy frecuente, y aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar como Teología de la Liberación.<sup>18</sup>

Por supuesto, para las iglesias surge una gran tentación. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo. Y la Teología de la Liberación parece ser ahora parte de la «ortodoxia» misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, sólo que ahora es un funcionario del FMI.<sup>19</sup>

El imperio aparece, pues, como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas, y tiene el poder para castigar con tanta dureza cualquier intento de búsqueda de estas, que en efecto parece mejor no intentarlo. Cuando el castigo es mayor que lo que se puede lograr buscando alternativas, es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder.<sup>20</sup>

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una situación tal, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el Apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, apocalipsis es revelación. El Apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, sin embargo su caída no es vista como producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del Apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que estos textos del Apocalipsis han aparecido en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, no obstante insiste en que alguna salida debe haber.

«Apocalipsis» aquí no significa catástrofe. El título de la película *Apocalipsis Now* no da de ninguna manera el sentido de lo que se trata. Como revelación, el Apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por realizar.<sup>21</sup> Tampoco esta lectura del Apocalipsis, como ahora aparece en la Teología de la Liberación, es directamente comparable con la lectura que hace del Apocalipsis el fundamentalismo cristiano de los Estados Unidos. En esta, el apocalipsis es otra vez apenas la catástrofe que viene por la voluntad de Dios, en el sentido de una ley inexorable de la historia. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un Dios-juez al consumir la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia misma es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los mismos presidentes Reagan y Bush se inscribieron de forma pública en esta metafísica de la historia.<sup>22</sup> Pero, de hecho, también la recuperación que intenta hacer Camdessus de la Teología de la Liberación, es perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura actual del Apocalipsis por parte de algunos teólogos de la liberación, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, como lo eran el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Y como tal, es un gigante con pies de barro. Cae, no obstante la razón de su caída no puede ser un acto humano voluntarista.

Es demasiado fuerte como para eso. Cae por efectos no intencionales, resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer. Cae, porque «...de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó».<sup>23</sup>

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca únicamente el género literario que llamamos apocalíptica. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la literatura sapiencial, que ha sido siempre el otro lado de la literatura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura que hoy es retomado por la Teología de la Liberación es el libro de la Biblia llamado el Eclesiastés, que fue escrito en el siglo III A. C. Presenta un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con una lejana resonancia de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en el presente. Al volver algunos teólogos con la lectura del Apocalipsis, aparece también esta problemática hoy en la Teología de la Liberación.<sup>24</sup>

## **EL DESAFÍO PARA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO**

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la Teología de la Liberación se ha pasado a construir una antiteología de la Liberación. Esta antiteología es de modo visible una inversión de la Teología de la Liberación, de cuya negación se ha partido.

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la Teología de la Liberación no se distingue de forma clara de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. En apariencia se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio —la teología del FMI es la teología del imperio— asumió las partes claves de la Teología de la Liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios encarnada en la ortopraxis. Al menos es eso lo que aparenta ser.

En un nivel diferente vuelve ahora el problema que viéramos al comienzo de este ensayo. Allí analizamos el hecho de que en los años 60 y 70 la Teología de la Liberación surge de una manera tal que el conflicto con la teología institucionalizada no aparece como un conflicto religioso, dado que ningún dogma religioso era cuestionado. El conflicto apareció como un conflicto sobre la concretización de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la Teología de la Liberación era vista de modo conflictivo.

Hoy, en cambio, la misma teología del imperio asume estas posiciones. Ellas ya no sirven para concretizar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del Reino de Dios. Y se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la Teología de la Liberación. Desde el punto de vista de la Teología de la Liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de este reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la Teología de la Liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, en particular a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad acerca de las teologías. En efecto, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa en la que todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la Teología de la Liberación obligan a esta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respeten al pobre como sujeto —que es lo específico de la Teología de la Libera-

ción—, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la Teología de la Liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como «economía y teología». Constata la relevancia del análisis económico para el discernimiento del contenido de la fe, y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de la aplicación de la fe.

En la primera línea, la de la crítica de la economía política neoliberal, el argumento se podría resumir con esta frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas tendencias destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana.

Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad que incluye precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio, trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total.<sup>25</sup>

Con análisis de este tipo, la Teología de la Liberación retoma la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx.<sup>26</sup> Eso le acontece

aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las reflexiones de la Teología de la Liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La Teología de la Liberación tiene que superar las totalizaciones, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la ha hecho Max Weber, no llega más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, es decir, lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la Teología de la Liberación en el mundo de hoy. La crítica de la irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en los propios términos teológicos. Eso ocurre justamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las Escrituras y tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la Carta a los Romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado que se da en el pensamiento cristiano.<sup>27</sup>

Los teólogos de la liberación que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquellos, que la cumplen o son obligados a cumplirla más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la «ley de cumplimiento» que lleva a la muerte. La ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición farisaica, como la ley romana. Por ende, el Estado de derecho, que aparece con el imperio romano por primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad,

sino una amenaza. La ley no salva mediante su cumplimiento. Por otro lado, Pablo no considera el pecado en el sentido de una infracción de la ley. El pecado del que se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía hay rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *Suma lex, maxima iniustitia*. O el otro, contrario, que es de sentido irónico: *Fiat iustitia, pereat mundus* [que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo].

Eso llevó al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. De eso se tiene mucha conciencia en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que a Jesús se lo mata cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por lo tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley la que la origina. Es bien comprensible que más tarde la teología conservadora haya preferido culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial.<sup>28</sup>

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación, hayan sido el hilo conductor de la historia del cristianismo, y por ende de Occidente. Su escrito clave es la Carta a los Romanos. Este no es de ninguna manera un libro «teológico», en el sentido de la división de la universidad moderna en facultades. Él analiza cuál es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. La carta es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, sin embargo, es un tabú. En las historias de la filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual giran más de 1 500 años del pensamiento occidental, la filosofía incluida. La Carta a los Romanos fue decisiva en la Reforma, sobre todo para Martín Lutero. Por eso se encuentra en la raíz de la ética protestante y de su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la Teología de la Liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno

de los pocos que dio cuenta de eso fue Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es una crítica de las leyes «justas», que Pablo ve presentes especialmente en la leyes de Dios dadas en el Sinaí. No obstante, frente a su crítica de la ley tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata si es tratada como ley de cumplimiento. De acuerdo con él, eso vale inclusive para la «ley de Dios». La injusticia está en la forma general de la ley. Por consiguiente, la justicia de Pablo no reside en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todos los casos en los que su cumplimiento mata.

Existe una diferencia tajante entre esta crítica de la ley de Pablo y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado al sostener que la ley es justa cuando aquellos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquellos que, como ciudadanos, son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox Dei*. En consecuencia, el resultado liberal es que la ley democrática es ley justa. Luego, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, según la cual el Estado de derecho tiene leyes justas, con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama a este procedimiento «legitimidad por legalidad». Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto de vista de paulino, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia; la posición de Weber niega este derecho.

Hoy, de modo visible se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, será consumado por Estados de derecho y dentro de los estrictos límites de Estados de derecho.<sup>29</sup> Eso precisamente revela el hecho de que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida con éxito o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles.<sup>30</sup> También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete «cumpliendo la ley». El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos

crímenes que se cometen «cumpliendo la ley». Las transgresiones de la ley apenas le interesan.<sup>31</sup> Son crímenes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, ya la teología de la crítica de la ley desarrolla el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por ello los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación con la ley del mercado. Por un lado, al ser tratada como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte, inclusive de la humanidad. Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado, y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve por ende la libertad cristiana en el sentido que Pablo pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en el cual son capaces de relativizar a la ley en función de las necesidades de su propia vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste en poder someterla e incluso cometer infracciones contra ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica de forma insustituible el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale sólo en el grado en el que no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y, por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece asimismo una reconceptualización del reino de Dios.<sup>32</sup>

Por eso la Teología de la Liberación niega no solamente la absolutización de la ley del mercado en el «capitalismo total», sino cualquier ley metafísica de la historia. La absolutización de la ley — esto es, su transformación en ley metafísica de la historia— es totalización que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquél del «final de la historia» y de la negación de todas las alternativas.<sup>33</sup>

Con este resultado, la Teología de la Liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la cons-

tatación de una crisis de la sociedad occidental misma. Sin embargo, ella no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, en particular en el socialismo histórico, donde en efecto las ha habido. Pero la ley del mercado como único caso actual de una imposición de una ley metafísica de la historia, ni siquiera la mencionan. Encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy, en nombre de la crítica de otras leyes de la historia en el pasado.

## NOTAS

1. La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Véase Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977; *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987. En un libro posterior, Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo: «¿Qué significa “como a ti mismo”? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: “como a ti mismo”, ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: “ama a tu prójimo, él es como tú”. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico *kamokha* del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: “Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo; tú mismo eres él”; “este amor al prójimo es lo que tú mismo eres”». *De Dieu qui vient a l'idée*, Paris, 1986, p. 144.

2. *Libertatis nuntius*, VII, 6. Véase sobre eso Franz J. Hinkelammert, «Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit», en Hermann-Josef Venetz y Herbert Vorgrimler, eds., *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Edition Exodus y Liberación, Freiburg-Münster, 1985, pp. 60-76.

3. Comblin resume así esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: «El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva... El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar». José Comblin, en *Mensaje*, julio de

1974, p. 298. Véase también Franz J. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, Buenos Aires, 1970.

4. El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia que los «Cristianos por el Socialismo» habían tomado un camino que «les hace renunciar de hecho a su cristianismo...» (*Avvenire*, según *El Mercurio*, Santiago de Chile, 25 de octubre de 1973).

5. El análisis que Hegel hace del jacobinismo, es nítidamente acertado para explicar el golpe militar chileno y su política posterior: «Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel». (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258). Este jacobinismo, con su disposición al terrorismo del Estado, es notable asimismo en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque no sean más que una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: «Ninguna libertad para los enemigos de la libertad». Véase sobre la revolución francesa, Helio Gallardo, «La revolución francesa y el pensamiento político», en *Pasos*, no. 26, San José, noviembre-diciembre de 1989.

6. Citado por Guy Sorman, «Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman», en *Le Devoir*, Montréal, 5 de abril de 1994.

7. La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana del tiempo del nazismo. Véase Gustavo Gutiérrez, «Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer», en Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979; Franz J. Hinkelammert, «Bonhoeffer», en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José, 1990.

8. Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, São Paulo, 1989.

9. Franz J. Hinkelammert, «Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas», en Hugo Assmann, ed., *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de liberación*, DEI, San José, 1991.

10. La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlas a nuestro tiempo, el tiempo después de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [*Nachäffung*: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio» (Josef Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 1975, pp. 171 y ss).

11. «...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una *solidaridad simbólica*. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El “páramo” que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres*. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable... Por supuesto, el dominio de lo trascendente es mediado por la literatura, la religión, la familia y los propios semejantes; pero a la postre está centrado en torno del silencio interior de cada persona». Michael Novak, *The spirit of democratic capitalism*, An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, Nueva York, 1982. Citamos según la edición castellana, *El espíritu del capitalismo democrático*, Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, pp. 56 y ss. Y concluye: «Los “hijos de la luz” son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los “hijos de las tinieblas”». *Ibid.*, p. 71.

12. Basta ver un libro como J. Dwight Pentecost, *Eventos del porvenir. Estudios de escatología bíblica*, Editorial Vida, Miami, 1984; o Hal Lindsey, *La agonía del gran planeta Tierra*, Editorial Vida, Miami, 1988 (*The Late Great Planet Earth*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids-Michigan, 1970). El último libro se vendió durante la década de los setenta en los Estados Unidos en más de quince millones de ejemplares, y fue un *bestseller* de la década. Lindsey, no obstante, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

13. La «Declaración de Principios» del gobierno militar chileno del año 1974 ya traza esta línea.

14. Stockman se presenta como un izquierdista convertido, quien en un tiempo fuera partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió la verdadera: «En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva [él habla inclusive del “evangelio de la oferta”] de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que

están aumentando, podrían ser superadas. Los antiguos males heredados, el racismo y la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico y pesimista». Según la publicación de extractos del libro en *Der Spiegel*, 1986, no. 16. Las «reformas profundas que partían de las causas políticas» son las de un ajuste estructural extremo: «Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un “matador de dragones”». Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido la capacidad de transformarse en un «canciller de hierro».

15. Las siguientes citas se traducen del texto publicado Michel Camdessus, «Marché-Royaume. La double appartenance», Documents EPISCOPAT, *Bulletin de secrétariat de la conférence des évêques de France*, no. 12, julio-agosto de 1992. Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada. Camdessus presentó una conferencia parecida ante empresarios cristianos de México. La UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anunció su XIX encuentro en Monterrey, entre el 27 y el 29 de septiembre de 1993, con la asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: «El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial». Esta reunión tuvo dos oradores. El otro orador fue el cardenal Echegaray. Véase *SELAT* (Servicios Latinoamericanos), no. 17, Lima, 17 de septiembre de 1993.

16. En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, confronta igualmente la opción por los pobres con lo que él llama populismo: «Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo». Michel Camdessus, «Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale», XXX *Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'ouï?*, *Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991*, ESF editeur, Paris, 1992, p. 100.

17. En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos: «En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres». Hugo Assmann, *Economía y religión*, DEI, San José, 1994, p. 101.

18. Véase los ejemplos siguientes: Peter G. Moll, «Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory», en *Journal of Theology for Southern Africa*, marzo de 1992; Haigh S. J. Roger, *An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology*, Paulist, Nueva York; Amy L.

Sherman, *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, Gran Rapids, Michigan, 1992. Véase sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad Julio de Santa Ana, «Teología e modernidade», en Antonio Silva, ed., *América Latina: 500 años de evangelização: reflexões teológico-pastorais*, Paulinas, São Paulo, 1990.

19. Véase Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *op. cit.*

20. Hannah Arendt describe este circuito de forma magistral: «La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías» (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, p. 435). «Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración» (*Idem.*). En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI: (Pregunta): «¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?». (Respuesta): «La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas,. Nuestra posición es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos». «Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI», en *La Nación*, San José, 5 de marzo de 1990.

21. Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica, es el siguiente del profeta Daniel, del siglo II a. C.: «Tú, oh rey, has visto esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando *de pronto*

una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra» (Dn. 2, 31-35).

22. El libro ya citado de Pentecost se llama *Eventos del porvenir*. Al igual que la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos fundamentalistas las saben igualmente. Pero mientras la Academia de Ciencias creía aún en un futuro mejor, este actual fundamentalismo cree decidida de antemano la perdición de la humanidad. El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de los Estados Unidos, Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

23. Véase Pablo Richard, «El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel en su contexto literario e histórico», en *RIBLA*, DEI, San José, no. 7, 1990; *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José, 1994; Carlos Mesters, *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha*, Rehue, Santiago de Chile, 1986; Ricardo Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Buenos Aires, 1989; Christopher Rowland, *Radical Christianity: A Reading of Recovery*, Orbis, Nueva York, 1988; Juan Snoek y Rommie Nauta: *Daniel y el Apocalipsis*, DEI, San José, 1993.

24. Véase Elsa Támez, «La razón utópica de Qohélet», en *Pasos*, no. 52, San José, marzo-abril de 1994.

25. Helio Gallardo, «Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina», en *Pasos Especial*, no. 3, San José, 1992; Franz J. Hinkelammert, «La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación», en *Pasos Especial*, no. 3, 1992.

26. Véase Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988.

27. El libro más destacado en este sentido es Elsa Támez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991. Véase Richard Shaull, *La Reforma y la Teología de la Liberación*, DEI, San José, 1993; y también Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1981, 2ª ed. revisada y ampliada, con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales.

28. Véase Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI,

San José, 1991, 2ª ed. ampliada; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, DEI, San José, 1991; Jorge Pixley, «La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios», en *RIBLA*, no. 18, DEI, San José, 1994.

29. Véase Jean-Christophe Rufin, *L'empire et les nouveaux barbares*, París, 1991. Igualmente Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil)*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

30. En la literatura sobre el totalitarismo, únicamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Véase Hannah Arendt, *op. cit.*

31. Véase Franz J. Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*, DEI, San José, 1988; *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987.

32. Véase Jung Mo Sung, *Economía. Tema ausente en la Teología de la Liberación*, DEI, San José, 1994.

33. Hugo Assmann, «Teología de la liberación: mirando hacia el frente», en *Pasos*, no. 55, septiembre-octubre de 1994; Franz J. Hinkelammert, «¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella», en *Pasos*, no. 37, septiembre-octubre de 1991.

# LA POSTMODERNIDAD: EL ETERNO RETORNO DE LO NUEVO

Mucho se habla de la «postmodernidad». Pero si ella es el «post» de la modernidad, se necesita desarrollarla desde la modernidad. No sabemos muy bien lo que es la postmodernidad. Y no lo podremos saber si no sabemos algo más de la modernidad a la cual pretendidamente sigue. El nombre postmodernidad no nos dice más que se trata de algo que viene después. Que lo que le sigue a una época sea algo que ocurre después de esa época, no nos dice nada. Si la época de la modernidad terminó, algo le seguirá. Que esta sociedad que le sigue sea postmoderna no puede sorprender, por el simple hecho de que eso es tautológico.

Si la modernidad ha llegado a su fin, su fin tendrá. Sin embargo, debe haber razones para que no pueda sostenerse más tiempo. Nuestra pregunta es por esas razones que nos pueden indicar por qué es necesario terminar con la modernidad. No queremos seguir una moda. Es muy «moderno» hablar de la «postmodernidad». Además, quien no habla de ella demuestra a la luz pública que no es moderno. No es nuestra intención ser «moderno». Pero, sin duda, en la actualidad es un problema importante preguntarse por qué la postmodernidad es tan moderna.

Hoy se dice muchas veces que no estamos viviendo en una época de cambios, sino en un cambio de época. Es muy probable que sea cierto. No obstante, la velocidad del tiempo es la velocidad de una bicicleta de gimnasia. Está puesta en el baño, uno va a velocidades altas, pero no se mueve. Se introducen los cambios, pero nada cambia, excepto la velocidad de algo que no se mueve. Sin embargo, este movimiento nos agota a todos. Vivimos lo que Walter Benjamín llamaba «el eterno re-

---

De *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996, pp. 11-45.

torno de lo nuevo». Un antiguo sabio, al maldecir a su enemigo, lo amenazó: Quiero que vivas en tiempos interesantes. Nosotros vivimos bajo esta maldición. El tiempo es demasiado interesante, pero nuestro deber es asegurar a nuestros hijos para que vivan tiempos menos interesantes. La modernidad se ha puesto demasiado interesante, y la postmodernidad quiere hacerlo más interesante todavía. El antiguo Egipto vive dos milenios, sin que pase gran cosa. Algo parecido ocurre con la historia de China, que pasa más de tres milenios sin que haya cambios estrepitosos. ¿Cómo podemos recuperar tiempos parecidos? Doscientos cincuenta años de modernidad —o, según se quiera, quinientos años— nos ha llevado a temblar por el futuro de la próxima generación y de todo el planeta. Evidentemente, hace falta algo que sea diferente a esta modernidad, tan interesante y tan amenazante. Tenemos que salir de la maldición por los tiempos interesantes.

Bajo este punto de vista, ¿la postmodernidad que hoy se nos promete tiene algo que ofrecer? Nuestra pregunta, en las páginas que siguen, se refiere a eso: ¿por qué es tan moderno hablar de la postmodernidad?

## **LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA SOBRE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL Y SU TOTALIZACIÓN**

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago me tocó viajar sentado al lado de un empresario chileno. En la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina y de la creciente destrucción del ambiente y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población con su resultado. Él me contestó: «Todo es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado».

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo. Celebramos la racionalidad y la eficiencia, no obstante estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar sobre los conceptos de racionalidad correspondientes. Somos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquél que logre cortar con más rapidez la rama sobre la cual está sentado. Caerá primero, pero habrá ganado la carrera por la eficiencia.

Esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica, ¿es racional?

El interior de nuestra casa es cada vez más limpio; sin embargo, sus alrededores son cada vez más sucios. Las empresas consiguen una productividad del trabajo cada vez mayor, si la medimos en relación con la fuerza de trabajo efectivamente empleada. Pero si relacionamos el producto producido por la fuerza de trabajo disponible, incluyendo en esta fuerza de trabajo toda la población excluida, y si evaluamos también los costos externos de la actividad empresarial, concluimos que la productividad del trabajo se halla estancada, y es posible que inclusive esté bajando. Lo que parece progreso, se está transformando en un salto al vacío.

Esta eficiencia y esta racionalidad son considerados los aportes de la competitividad. En nombre de la competitividad son transformadas en nuestros valores supremos.<sup>1</sup> Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de realidad. La percibimos como realidad «virtual». El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un chaleco, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esa realidad «virtual», para la cual todo tiene su criterio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Pero eso se extiende a todos los valores de nuestra vida. Una cultura humana que no produce competitividad, tiene que desaparecer. Aquellos niños que es previsible no podrán efectuar un trabajo competitivo, no deben nacer. Las emancipaciones humanas que no aumentan la competitividad, no se deben realizar.

El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Más aún, impide verlos siquiera.

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de creciente racionalización que acompaña todo desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Dejó de ser progreso en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con eso pierde su sentido. Sin embargo, una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al «fin de las utopías» sólo constata esta pérdida de sentido de la vida humana que resulta del hecho de que esta sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, tampoco se le puede dar sentido. El

nihilismo está en las cabezas, porque nuestra realidad se orienta hacia el vacío.

## LA TEORÍA DE LA ACCIÓN RACIONAL EN LA TRADICIÓN DE MAX WEBER

El fenómeno de esta irracionalidad de lo racionalizado cuestiona nuestra usual conceptualización de la acción racional. En su forma clásica y hoy todavía dominante, fue formulada por Max Weber, sociólogo alemán que realizó sus análisis más importantes en las dos primeras décadas del siglo xx. El concepto de acción racional formulado por él, es a la vez el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica formulada en el mismo período, aunque un poco más temprano. Fue desarrollada primero por Jevons en Inglaterra, y por Menger y Böhm-Bawerk en Austria y en Alemania. Hasta hoy sigue siendo la teoría económica fundamental, con desarrollos posteriores que se vinculan sobre todo con nombres como Walras y Pareto, y después de la Segunda Guerra Mundial con las teorías de los *property rights* y del *public choice*, en especial en los Estados Unidos. Las teorías neoliberales vigentes en la actualidad, en gran parte se pueden entender como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica.

El concepto de la acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe la acción racional como una acción lineal. Vincula linealmente medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar sobre los medios utilizados para obtener fines determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios usados para lograrlo. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como por ejemplo el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la *gloria Dei*. Se trata exclusivamente de fines específicos que pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Estos son en especial los fines de las empresas. Pueden ser productos (zapatos, trigo, automóviles, etc.) o servicios (lavado de ropa, administración de fondos monetarios por un banco, producción de una película, etc.).

Para alcanzar tales fines hay que usar medios. Para producir zapatos se requiere cuero, que es un medio para lograr el fin de la produc-

ción de un zapato. Para producir un mueble, se necesita madera. Pero cualquier fin tiene como medio necesario el trabajo humano, medido en horas de trabajo.

Así, se vinculan medios y fines linealmente. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación medio-fin. Pregunta entonces por la eficiencia de esta relación, comparando medios y fines. La eficiencia se refiere al juicio sobre los costos de los medios en relación con el fin por lograr. Este juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. El fin y los medios tienen ahora precios. La realización del fin es eficiente si se consigue a través de medios cuyos costos, medidos en precios, sean inferiores al precio que tiene el fin alcanzado. Los medios son insumos para lograr un producto. La relación medio-fin se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. Como tal, es una relación insumo-producto. Esta eficiencia se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la rentabilidad del proceso de producción. Este es rentable si hay una ganancia que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si estos son más altos que el precio del producto, hay una pérdida. Por eso, la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad.

En la sociedad coexisten las más variadas relaciones medio-fin en los procesos de producción medidos por la relación costo de producción-precio del producto. Los mercados son el lugar en el cual se entrelazan uno con el otro. Pero este entrelazamiento es una relación de lucha en la que se encuentran las diversas empresas. Esta lucha de mercados se llama competencia, y es la instancia que decide acerca de la eficiencia de cada uno de los productores. El resultado de esta lucha indica de una manera tautológica cuáles de las producciones se pueden hacer o sostener y cuáles no. El que gana demuestra, por el hecho de que gana, que es el eficiente. Por tanto, en esta lucha hay caídos. Son aquellos que no logran imponerse.

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de todos los otros valores. Lo que se llama racionalidad de acción, se resume entonces por la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, en tanto que los que la obstaculizan son valores por superar. La competitividad como valor supremo

no crea los valores, sino que es el criterio de su validez. Por eso puede aparecer como si no fuera un valor. En efecto, no estipula ningún valor ético determinado. Lo que la transforma en valor supremo, es esta su función de ser el criterio supremo de todos los valores.

En la teoría de la acción racional correspondiente aparecen, por consiguiente, las justificaciones en nombre de las cuales se adjudica a la competitividad este carácter de valor supremo. Se trata en especial de una teoría que se deriva ya del siglo XVIII, y que fue elaborada primero por Adam Smith. Según ella, la competencia produce de una manera no intencional la armonía social y realiza el interés general. Smith se refiere a esta pretendida tendencia como la «mano invisible»: ella coordina las actividades productivas y realiza a través de esta coordinación el bien común. Esta tesis se puede resumir diciendo: lo racionalizado no produce irracionalidades. Con eso está constituida la ética de esta teoría de la acción racional: la competitividad como su valor supremo.

De hecho, se trata de una gran utopía que es presentada como «realista». Luego, la teoría de la acción racional sostiene constantemente que ella no efectúa juicios éticos. Sostiene eso de forma explícita, desde la formulación que le diera Max Weber.

Weber reduce toda la ciencia empírica referente a la acción racional a juicios sobre la racionalidad medio-fin y los llama «juicios con arreglos a fines». En este sentido la ciencia, según Weber, es de neutralidad valórica. Por tanto, con fines dados, la ciencia puede hablar en nombre de la ciencia sobre la racionalidad de los medios. Esta racionalidad es, para Weber, «racionalidad formal». De acuerdo con él se trata de juicios de hecho, no de valores. La elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias. Weber la llama «racionalidad con arreglos a valores». Es la entrega al simple decisionismo. Para Weber, estos juicios, a los que la ciencia no tiene acceso, se refieren a la «racionalidad material». La palabra viene del lenguaje jurídico y no remite a la materia como cosa. De hecho, los trata a todos a nivel de juicios de gusto. Si prefiero una camisa azul a una camisa igual, pero de color blanco, efectúo una elección. Lo que me hace decidir, Weber lo llama valor. A veces también, siguiendo a la teoría de utilidad, lo llama utilidad. El valor se refiere en este caso a un deseo, y el deseo decide en relación con un fin específico, al cual se dirige una acción medio-fin. No obstan-

te, el valor también puede prohibir algo. Entonces excluye determinados fines. Sin embargo, siempre se refiere a fines específicos.

De este modo, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido, es racionalidad instrumental. Sólo los juicios que se refieren a la racionalidad de medios en relación con fines dados competen a las ciencias. No hay ciencia posible más allá de estos juicios medio-fin. Por ende, la realidad es tomada en cuenta apenas como un referente de falsificación o verificación de estos juicios medio-fin. Eso se extiende a toda la ciencia empírica, en el sentido de que la realidad únicamente existe como falsificación o verificación de juicios de hecho que se refieren a hechos particulares.

Esta teoría de la acción niega cualquier relación no lineal de la acción con la realidad, y también cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal.

## **DE LOS JUICIOS DE HECHO QUE NO SON JUICIOS DE RACIONALIDAD MEDIO-FIN**

Si volvemos al ejemplo de la competencia de dos actores que están cortando la rama del árbol sobre la cual están sentados, tenemos un resultado curioso. Ellos se guían por una relación medio-fin lineal. El trabajo de cada actor y el instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama. En términos de la teoría de la acción racional formulada por Weber, se trata de una relación racional sobre la que la ciencia puede pronunciarse. Ella puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está bien afilado. En consecuencia, puede predecir científicamente el resultado: la rama será cortada.

Pero cuando el actor logra este resultado, cae y muere. ¿Qué pasa en este caso con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Él tiene el fin de cortar la rama del árbol. No obstante, en el momento en el que consigue la realización de su fin ya no puede tener más fines, porque un muerto no los tiene. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve.

Ahora bien, hay dos posibilidades. El actor que muere como resultado de la acción medio-fin en la que corta la rama sobre la cual está

sentado, puede saber que será el resultado de su acción. En tal caso, comete intencionadamente un suicidio. Pero, ¿es este suicidio un fin? El fin es cortar la rama. El resultado es el suicidio. Existen incluso técnicas de suicidio. Hay libros que enseñan diferentes métodos para suicidarse. Ya el viejo Séneca propone una serie de técnicas correspondientes. En la teoría de la acción formulada por Weber, los fines pueden ser productos materiales o servicios. ¿A cuál de los dos pertenece el suicidio como fin? Fines son la confección de zapatos, o también un servicio bancario o la presentación de una película en el cine. ¿Es posible considerar el suicidio como un fin más, o es otra cosa? Asimismo, la atención médica que nos ayuda a sanar de una enfermedad es un servicio; puede ser una operación del apéndice. Sin embargo, ¿es la ayuda médica para la eutanasia un servicio médico del mismo tipo? En la realización de este servicio el paciente deja de existir. ¿A quién ha servido? Si el médico que opera el apéndice falla en su servicio, el paciente muere. Se trata entonces de un servicio malogrado. En el caso de la eutanasia, en cambio, la muerte atestigua un éxito médico. ¿Puede ser la muerte del actor un éxito de una acción racional? ¿Puede ser la muerte del actor un éxito de la acción racional? ¿Puede ser el servicio para esta muerte una acción racional?

Pero hay otra posibilidad. Los actores, al cortar la rama sobre la cual están sentados, pueden no tener conciencia del hecho de que con el éxito de su acción caerán muertos. En este caso, su muerte es un efecto no intencional de su acción medio-fin. Se sigue tratando de un suicidio, aunque este sea no intencional. El actor muere como consecuencia de su propio acto, que es racional en términos de la teoría de la acción racional referida. La acción es contradictoria en el sentido de una contradicción performativa. Al disolverse el actor, el fin de la acción se disuelve como su resultado. Un dicho popular resume esta situación: «No se debe cortar la rama sobre la cual uno está sentado».

Esta afirmación tiene forma normativa. No obstante, en el sentido de la teoría de la acción racional, tampoco es un juicio de valor. Lo que se dice es que no se debe cometer suicidio, aunque este sea no intencional. ¿Es el suicidio una acción racional con arreglo a valores, en el sentido de Weber? ¿Se puede considerar, en nombre de la neutralidad valórica, la muerte como valor al mismo nivel que se puede hacer con la vida? El muerto ya no tiene valores, en el mismo

sentido que dijimos antes que no tiene fines. Al producir la muerte disolvemos no solamente los fines, sino también los valores.

¿Podemos considerar el suicidio un crimen? El crimen se comete en relación con los valores, y por tanto le corresponde un castigo. El suicidio disuelve los valores, y por tanto no hay castigo posible. Ni es posible considerarlo un crimen, aunque la negación al suicidio sea la raíz de toda realidad y de todos los valores.<sup>2</sup>

## EL SENTIDO DE LA ACCIÓN RACIONAL

La teoría de la acción racional no da respuesta a estos problemas de los hechos y de los valores. Toma todo como dado. Pero con eso se le escapa también el problema del sentido de la acción racional. Sin embargo, Max Weber lo menciona tratando de someterlo al mismo concepto de la acción racional. Por eso define la acción racional social de la siguiente manera:

Por «acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen en ella un sentido subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo.<sup>3</sup>

En nuestro ejemplo de la competencia entre los dos actores que están cortando la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno de ser el más eficiente para cortar su rama primero, se trataría claramente de una acción racional social como la define Weber. El sentido mentado estaría en la superación de la eficiencia del otro en su carrera competitiva. Uno refiere su acción a la conducta del otro. Se trata del sentido que una teoría de la acción racional del tipo de la de Weber puede concebir. Pero esta acción social, en el caso de la competencia por cortar la rama del árbol, no tiene sentido. Cortar la rama de un árbol puede tener sentido como acción social si el actor corta una rama sobre la que no está sentado —por ejemplo, para tener leña en su casa. Ahora es una acción con sentido mentado, que en su realización puede ser

entendida por la racionalidad medio-fin y cuyo fin puede ser entendido por la racionalidad con arreglo a valores: la preocupación por el bienestar de la familia del actor. No obstante, si el mismo actor corta la rama sobre la cual está sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier construcción de sentido tendría que hacer abstracción del actor. Sólo que abstrayendo al actor no hay acción posible. La acción puede tener sentido para otros, pero no para él.

Y es que la teoría de la acción se hace a partir de los actores. Por eso, el actor que corta la rama sobre la cual está sentado nunca podría dar sentido a su acción. Su sinsentido está objetivamente implicado en la acción misma. Sin embargo, si corta una rama sobre la que no está sentado, su acción tiene potencialmente un sentido. Pero este sentido está objetivamente determinado por la acción medio-fin misma. Eso depende del sentido mentado. Puede hacerlo para tener leña, construir un mueble, limpiar el terreno, etc. No obstante, para que potencialmente tenga sentido su efecto —sea este intencional o no— no debe ser el suicidio. ¿Qué es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No hay sentido externo a la vida misma.<sup>4</sup> Eso sería como el ser del ser. Por eso, una acción puede tener —potencialmente— sentido sólo si no implica el suicidio del actor.

Pero si el suicidio es un efecto no intencional de una acción de racionalidad medio-fin, aparecen sentidos contrarios de la acción. El actor que corta la rama sobre la cual está sentado, puede que no lo sepa. Su sentido mentado, entonces, puede producir leña para su hogar. Sin embargo, su propia acción contiene objetivamente un sinsentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de manera no intencional un suicidio. Interpreta su acción como una acción medio-fin racional con sentido mentado. Pero objetivamente su acción no tiene ningún sentido racional potencial.

Este sinsentido, no obstante, únicamente lo puede descubrir si va más allá de la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad medio-fin. Tiene que involucrarse a sí mismo. Si lo hace, el sinsentido objetivo de su acción subvierte al sentido mentado y finalmente lo destruye. Ahora está libre para renunciar a la acción o para cometer de manera consciente un suicidio intencional. La no intencionalidad del sinsentido de la acción se disuelve y él deja de cortar la rama sobre la cual está sentado, o la corta con la intención asumida del suicidio. Pero en los dos casos, la acción de cortar la rama pierde sentido racional.

Desde el punto de vista de una teoría de la acción racional que se autolimita al marco de la racionalidad medio-fin, es imposible descubrir este sinsentido. Como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor. No se trata simplemente de un olvido, sino de la constitución de categorías del pensamiento que hacen invisible la problemática de estos efectos. La acción orientada por la eficiencia de la relación medio-fin y la competencia como medio por el cual esta eficiencia es maximizada, aparecen ahora como categorías últimas del pensamiento. En consecuencia, en nombre de la ciencia se excluye analizar esta relación entre fines realizados y la vida del actor.

La teoría de la acción racional del tipo de la de Max Weber excluye estos juicios del ámbito de la ciencia. Los trata como si fueran juicios de gusto. Muy expresamente, elimina la relación entre los fines y la vida del actor.<sup>5</sup> La razón sólo es comprensible si partimos de la teoría de la racionalidad ya analizada. Esta se orienta por la racionalidad medio-fin. Identifica juicios medio-fin (juicios con arreglo a fines) con juicios de hecho. Niega la posibilidad de juicios de hechos que no sean juicios medio-fin. Pero cuando efectuamos juicios que relacionan fines con la vida del actor, en efecto no se trata de juicios medio-fin. La vida del actor no es un fin cuya realización se puede asegurar por un cálculo de los medios. Esta teoría de la acción racional presupone fines parciales. Solamente puede hablar de un fin, cuando varios fines compiten. Sobre la competencia de los varios fines entre sí, puede decir que la ciencia no puede efectuar ninguna decisión, sino que tiene que tratar todos los juicios referentes a la decisión en favor de un fin como juicio de gusto. Por eso la vida del actor no puede ser un fin, porque no puede ser tratada como un fin en competencia con otros fines. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. Cuando un ladrón nos enfrenta a la amenaza —la bolsa o la vida—, no nos enfrenta a una elección entre fines. Si decidimos en favor de la bolsa y en contra de la vida, nos quedamos sin bolsa y sin vida. Hay una única alternativa: afirmar la vida (y entregar la bolsa). La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin. Por eso, si miramos al actor como este ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, lo miramos como sujeto. Cuando ya ha decidido sobre el fin, se transforma en actor y calcula ahora los medios, incluyendo en estos

su propia actividad, en función de este fin. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.

Por eso, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la cual está sentado se decide por la vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Pero eso no lo hace según un cálculo medio-fin, porque no es posible este cálculo. Se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad; no obstante, esta no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, y esta racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio-fin, como tal, no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin parece perfectamente racional, pero a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional. El actor que corta la rama sobre la cual está sentado no puede derivar de la racionalidad formal de su acción el hecho de que, una vez cortada la rama, él va caer al abismo. Calcula muy bien. El serrucho es adecuado y bien afilado, su propio trabajo está empleado con un máximo de reproductividad. Sobre eso, y nada más que sobre eso, decide la racionalidad medio-fin. Este cálculo no revela el peligro de la vida resultante para el actor, visto como sujeto. El sujeto tiene que razonar de forma diferente. Tiene que hacerse un juicio acerca del efecto de la realización del fin sobre su vida. Este juicio también usa cálculos. Sin embargo, no se trata de por sí de un cálculo medio-fin. Se trata de un juicio de hecho sobre el cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse. Pero la ciencia, como la concibe la teoría de la acción racional formulada por Weber, niega de manera enfática la existencia de este tipo de juicio y los relega al campo de los juicios de valores, lo que en este lenguaje significa juicios de gustos. No obstante, un actor que se abstiene en serio de estos juicios, anda en la oscuridad por un terreno lleno de grietas abiertas. Con toda seguridad caerá en una de ellas, y no puede hacer ninguna previsión. Aunque necesita luz, se prohíbe prender una linterna. El resultado es la irracionalidad de lo racionalizado. El actor actúa con plena racionalidad medio-fin, pero esta no le impide efectuar pasos perfectamente irracionales. Cuando más confía en la pura racionalidad medio-fin, más peligro existe.

Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines. Como sujeto, el ser humano concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. No obstante, no puede realizar todos los fines que parecen posibles bajo un cálculo medio-fin. Cuando menos debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra sus posibilidad de existir como sujeto. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles. Pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no se asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir, esto es, corta la rama sobre la cual está sentado.

Sin embargo, este sujeto es un ser natural y, por ende, mortal. Como tal está enfrentado al peligro de muerte, y lo enfrenta corporalmente siendo parte de la naturaleza. Pero como parte de la naturaleza es sujeto, es decir, proyecta fines para realizarlos mediante medios adecuados, integrando estos fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida. Este circuito de vida es un circuito natural dentro del cual el ser humano se comporta como sujeto. El resultado es el circuito natural de la vida humana. Se puede hablar inclusive de un metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada.

Visto el ser humano como un sujeto que frente a sus fines se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles. Por eso antecede como sujeto a cada fin específico. El sujeto especifica los fines dentro del circuito natural de la vida humana. De ahí que tenga necesidades sin que la realización de ningún fin específico sea necesaria. La inserción en este circuito natural es la condición de posibilidad del sujeto. Como este antecede a sus fines, el circuito natural de la vida humana antecede al sujeto. No obstante lo antecede como condición de posibilidad, no por la determinación de los fines. El sujeto determina sus fines, sólo que sujeto al circuito natural de la vida humana, que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto.

Según una anécdota, estando en su castillo en París en los inicios de la Revolución Francesa, la reina María Antonieta escuchó un gran ruido de voces afuera, en las calles. Preguntó a su mayordomo de qué se trataba. Este contestó: «Majestad, es el pueblo, que no tiene pan». María

Antonieta respondió: «Entonces, ¿por qué no comen pasteles?». Ciertamente, esta broma cínica la pagó demasiado caro cuando el pueblo de París la mandó a la guillotina.

Pero algo de razón tenía. Al pueblo no le faltaba pan. Tortillas de maíz, arroz o frijoles, carne o pescado, e inclusive pasteles, podrían haber satisfecho sus necesidades. No tenía ninguna necesidad específica. Sin embargo, tenía necesidad. Cuando el mayordomo contestó que le faltaba el pan, no se refería necesariamente al pan. Se refería a su necesidad de comer, y la expresó con la referencia al pan. Si no tenía ni pan, se entendía que tampoco tenía ningún otro alimento. También María Antonieta lo sabía. Precisamente por eso su respuesta fue cínica. Si la revuelta hubiera tenido lugar en Pekín, el mayordomo habría dicho a su majestad que el pueblo no tenía arroz.

Expresada en términos teóricos, la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito ya no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. Pero ningún bien específico es de por sí necesidad. El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de la condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio-fin no le asegura esta inserción. Puede subvertirla e impedirla. Por eso, como sujeto, tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada de una manera tal que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana. Aparece así la racionalidad reproductiva como criterio fundante de la racionalidad medio-fin.

Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de racionalidad medio-fin. Si no es tratada como el criterio fundante, aparece la irracionalidad de lo racionalizado. Amenaza entonces a la misma vida humana.

Esta necesidad no es apenas material. Es material y espiritual a la vez. No se vive solamente del pan, sino del pan bendito. No obstante, la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de necesidades. Pero hay diferencias muy grandes en la expresión de esta necesidad. Antes del genocidio, al comienzo de este siglo, que llevó a su desaparición, los aborígenes de la Tierra del Fuego vivían sin ropa en un clima en el cual un europeo de hoy no sobreviviría ni un día en las mismas condiciones.

El sujeto de la racionalidad reproductiva no es, en sentido preciso, un sujeto con necesidades, sino un sujeto necesitado. Vive, como ser natural, la necesidad de la satisfacción de su condición de sujeto necesitado. Esta necesidad la especifica como fines que realiza por los medios

adecuados a un cálculo medio-fin. Su ser sujeto necesitado lo obliga a someter estos fines a la racionalidad reproductiva por la inserción de toda su actividad en el circuito natural de la vida humana.

¿Es este sujeto un objeto posible de las ciencias empíricas? Creo que he mostrado la evidencia de que así es. Pero eso significa una ruptura en el interior de la teoría de la acción racional actual. No la hace desaparecer y tampoco puede sustituirla. Sin embargo, se demuestra que no tiene acceso al análisis de la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata precisamente de traer a la luz este problema, para enfrentar la irracionalidad de lo racionalizado. Por eso la teoría de la acción racional tiene que pasar por un cambio profundo. No se cuestiona el hecho de que una ciencia empírica deba basarse en juicios de hecho y no en juicios de valor. No obstante, aparecen juicios de hechos que no son juicios medio-fin. Por consiguiente, rompen la consistencia de la teoría de la acción racional de Max Weber.

La teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en relaciones de competencia en los mercados. Al analizar toda realidad en forma de su parcialidad medio-fin, su criterio de validez empírica en última instancia es un criterio de falsación/verificación. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo. Esta demostración es falseada en el caso de que los medios indicados no logren el fin propuesto. Hay que abandonar el fin, o indicar otros medios capaces de realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio/fin. Toda su racionalidad es lineal también.

Si juzgamos en cambio desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falseables. Ya vimos que llegamos a afirmaciones empíricas que son del tipo medio-fin. Son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. De eso podemos derivar que los juicios correspondientes no son falseables. Teníamos en nuestro ejemplo la afirmación siguiente: quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere. Esta afirmación no es falseable. Contiene elementos falseables: que se trata de un árbol, que efectivamente debajo hay un abismo, que el actor está en verdad sentado sobre la rama que está cortando. Pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. Con eso, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen como totalidades. Estas relaciones no pueden analizarse en términos de racionalidad medio-fin, ni por medio de juicios falseables. En consecuencia, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio-fin.

El juicio del que se trata es un juicio sobre la posibilidad del sujeto de vivir con los resultados de las acciones calculadas según una racionalidad medio-fin. Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad del sujeto como ser natural de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Se trata por tanto de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítimada en cada caso donde ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. La racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional.

Mirado desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, el producto de la acción medio-fin es un valor de uso, o sea, un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte de los sujetos. Es obvio que eso no significa que la falta de un producto determinado implique la muerte. Significa que el producto, visto como valor de uso, es parte de la totalidad de productos cuya ausencia origina la muerte. Eso, desde luego, presupone que el sujeto es mortal, lo que implica que algún día inevitablemente tiene que morir. Sin embargo, la no disponibilidad de valores de uso es una razón específica de una muerte específica. Por ende, asegurar la vida es asegu-

rar la disponibilidad de los valores de uso correspondientes a su posibilidad.

La teoría de la acción racional que subyace a la tradición neoclásica del pensamiento económico dominante hoy, excluye la discusión del producto de la acción medio-fin como valor de uso. Con eso abstrae las necesidades del sujeto y lo transforma en un sujeto de preferencias. Habla de la utilidad de los productos, pero entiende por utilidad un juicio de gusto correspondiente a los deseos o preferencias del consumidor. De este modo excluye de la ciencia toda discusión acerca de la inserción del sujeto como ser natural en el circuito natural de la vida humana.

## EL CIRCUITO MEDIO-FIN Y SU TOTALIZACIÓN

Cuanto más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil resulta efectuar este discernimiento necesario de las racionalidades. De hecho, la racionalidad medio-fin muy raras veces es tan transparente como lo podría insinuar el ejemplo del actor que corta la rama sobre la cual está sentado. El vertiginoso desarrollo de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles correspondientes en la modernidad, ha transformado de manera profunda la racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles promovieron un circuito medio-fin que en la actualidad cubre el planeta entero. En este circuito resulta que, con pocas excepciones, cada fin de uno es medio de otro. Los fines y los medios se entrelazan. El zapato, que es fin del productor del zapato, para su comprador es medio —por ejemplo, para movilizarse hacia su trabajo. El libro, que es fin para el autor, es medio para el lector. El fin del productor es un producto o un servicio. Pero esta producción es medio para el mismo productor para conseguir un ingreso, mediante el cual puede acceder a todos los productos necesarios para él, que él mismo no produce. Lo que desde un punto de vista es medio, desde otro es fin.

Se trata de una circularidad que podríamos llamar, paradójicamente, circularidad lineal. El cálculo lineal medio-fin de cada actor-productor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también fin y cada fin también es medio. Esta circularidad es más evidente

en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica. No interrumpe el cálculo lineal de cada actor, pero vincula las relaciones medio-fin de forma circular constituyendo un mercado que hoy tendencialmente es mercado mundial.

Esta circularidad la podemos imaginar conforme la geometría del círculo. En geometría, para poder calcular el círculo se le imagina también en términos de una circularidad lineal, es decir, en forma paradójica. Se parte del triángulo como el multiángulo más sencillo posible. Los ángulos están conectados por líneas rectas. Podemos ahora imaginar multiángulos con un número mayor de ángulos. Llegamos al cuadrado, después al pentágono. Aumentando siempre más el número de ángulos, las líneas rectas entre los ángulos se hacen más cortas y el multiángulo se acerca siempre más a la forma de un círculo. Si hacemos tender el número de ángulos al infinito, las líneas rectas que conectan los ángulos tienden a ser infinitamente cortas. En el límite, el multiángulo se identifica con el círculo. Esta especulación matemática se realiza para poder calcular el número Pi ( $\text{Pi}=3,14\dots$ ), que es un factor imprescindible para calcular la extensión de un círculo. El resultado es una circularidad lineal.

La circularidad medio-fin se puede entender de forma análoga. Cada uno de los actores en el mercado sigue efectuando su cálculo medio-fin, no obstante el conjunto constituye una circularidad que llamamos mercado. El mercado como tal es ahora el ambiente de la racionalidad medio-fin, pero lo es como circularidad a partir de los cálculos lineales de cada actor. Mediante esta transformación de las muchas acciones medio-fin, caóticas en la circularidad del mercado, se autoconstituye el mercado como un orden. Se trata de un efecto indirecto (no intencional) de las acciones de cada actor, orientadas por criterios de cálculo derivados del mercado. Desde Adam Smith a esta autoconstitución del mercado, que lleva al orden del mercado, se le llama la «mano invisible». Todo el pensamiento burgués interpreta esta «mano invisible» en un sentido armónico, esto es, con una tendencia del automatismo del mercado hacia el interés general o hacia el equilibrio.

La constitución del mercado como círculo medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En los dos casos acontece un proceso de abstracción determinado, que se efectúa tanto en la realidad como en el pensamiento. Para poder constituir el mercado por la circularidad medio-fin, tiene que haber un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Eso lo lo-

gra el cálculo empresarial con base en la doble contabilidad. En cuanto a los salarios, estos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador, sino en precios de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por su trabajo, se calcula este como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. Respecto a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales, pero en su cálculo no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza como costo. El cálculo medio-fin se totaliza como razón instrumental.

En este sentido, el cálculo empresarial abstrae la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Sin embargo esta misma abstracción ocurre en el pensamiento, cuando la teoría económica, y en general las ciencias sociales, asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio-fin. Estas ciencias hacen de la abstracción de la racionalidad reproductiva un problema de cientificidad. Esta orientación de las ciencias surge con nitidez hacia finales del siglo XIX con la teoría económica neoclásica, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondiente. El propio pensamiento económico es obligado ahora, en nombre de la cientificidad, a abstraer la racionalidad reproductiva y a constituir una teoría de la acción racional basada con exclusividad en la afirmación de la racionalidad medio-fin. Weber lo hace identificando los juicios medio-fin con los juicios de hecho. Según él, no puede haber juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Pero una ciencia empírica sólo puede pronunciar con legitimidad juicios de hecho. En consecuencia, la ciencia se agota en la elaboración de juicios medio-fin, que Weber llama juicios con arreglo a fines. Todos los otros juicios los mete en un único saco y los llama juicios con arreglo a valores, acerca de los cuales la ciencia no se puede pronunciar legítimamente. De la racionalidad medio-fin habla como racionalidad formal, y de todas las otras racionalidades con arreglo a valores como racionalidad material. La racionalidad material se halla excluida de las ciencias. Y con ella toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Con eso, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican. Por tanto, el producto no aparece como un valor de uso, sino que su valor parece restringirse al resultado de de-

seos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan conforme a utilidades subjetivas.

El resultado es la desorientación tanto del mercado como del pensamiento sobre el mercado con referencia a la racionalidad reproductiva. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque en términos de la racionalidad reproductiva sean destructoras. Luego, las actividades destructoras son promovidas por el mercado de la misma manera que las actividades compatibles. Cortar la rama del árbol sobre la cual el actor está sentado, es tan racional como cortar cualquier otra. El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria de la propia vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado. Cada paso adelante es lo que dijo el general Branco como presidente de Brasil después del golpe militar de 1964: Brasil estaba yendo hacia el abismo; con el golpe militar dimos un gran paso adelante.

La tendencia a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, sin embargo, no es necesariamente la finalidad de nadie. Es resultado de la propia racionalidad medio-fin y de su totalización. El mercado, como sistema coordinador de la división social del trabajo, la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional, pero en su origen surge una manera no intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y su totalización. Por eso, en relación con estos efectos, la teoría económica neoclásica —si los toma en cuenta— habla de «efectos externos». Son externos en relación con la acción medio-fin, interpretada de modo lineal. No obstante, vistos desde la racionalidad reproductiva, son perfectamente internos a la vida humana.

Las destrucciones están a la vista. La exclusión de una gran parte de la humanidad de la división social del trabajo y la progresiva destrucción de la naturaleza, son visibles con facilidad. Ni el neoliberal más recalcitrante niega su existencia. Lo que no está inmediatamente a la vista es el hecho de que ambas son efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por los mercados. La complejidad del circuito medio-fin originado en el mercado, tiende a esconder la relación de causalidad entre la racionalidad medio-fin y los efectos destructores. La teoría económica y la metodología de las ciencias dominantes en la actualidad, hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia acerca de esta relación.

Se necesita, pues, una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica en las condiciones de

la vida de hoy. No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de la ciencia crítica en el sentido de confrontar de manera crítica la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Eso incluye necesariamente la vida de toda la naturaleza, porque el ser humano es un ser natural. Su objeto son la necesidad y las posibilidades de guiar la acción medio-fin, de tal forma que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en el circuito natural de la vida humana.

Pero en términos metodológicos, la condición de posibilidad de esta ciencia empírica es la existencia de juicios de hecho que no sean juicios de medio-fin. Metodológicamente vista, una ciencia crítica se constituye a partir de esta afirmación. Se trata de los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es criterio de vida o muerte, y no de falsación/verificación. Su objeto es entonces también analizar todas las acciones medio-fin bajo la perspectiva de su compatibilidad con la racionalidad reproductiva, y dar criterios a una acción de intervención en estas acciones que sea capaz de impedir las siempre y cuando resulten no compatibles con la racionalidad reproductiva. Eso implica la acción hacia una constitución tal de la sociedad y del sistema económico, que sea factible guiar las acciones medio-fin según esta compatibilidad. En consecuencia, esta ciencia llevará a una crítica de fondo a todo sistema económico que se oriente por la ilusión de la totalización del automatismo autorregulador del mercado y de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia. Luego, hay una doble dimensión del orden del mercado. Como orden positivo, es producto del caos que se ordena; pero como tal orden, produce el desorden por su tendencia a la destrucción. Se trata de un orden que se afirma por la reacción al desorden, y que reproduce este desorden por sus tendencias destructivas.

## **EL RETORNO DE LO REPRIMIDO**

Lo que llama la atención en casi todos los análisis en la línea de la totalización de la racionalidad medio-fin, es la casi completa ausencia de autorreflexión metodológica. Los grandes y más influyentes autores de la metodología de las ciencias empíricas —Weber, Wittgenstein, Popper—, jamás reflexionan sus argumentos a la luz de la metodología

que ellos mismos desarrollan.<sup>6</sup> Por eso no sorprende que constantemente aparezca una contradicción flagrante entre su metodología explícita y la metodología implícita en su argumentación. Argumentos a los cuales niegan científicidad en su metodología explícita, los usan en sus argumentaciones para sustentar esa metodología o sus otros análisis de la realidad empírica. Popper argumenta su negación de todo argumento dialéctico. Weber argumenta su totalización del circuito medio-fin y de la exclusiva científicidad de la racionalidad formal expresada por los juicios medio-fin (con arreglos a fines), mediante argumentos de racionalidad material que, en su propia concepción de la metodología son juicios de valores (con arreglo a valores). Es común que se argumente la negación de los conceptos trascendentales y del sujeto trascendental, recurriendo a argumentos que se basan en conceptos trascendentales pensados desde el punto de vista de algún sujeto trascendental. De ahí que tampoco sorprenda que la propia antiutopía aparezca por medio del desarrollo de la utopía de una sociedad sin utopías. La sociedad que pretende ser una sociedad sin mitos, se mitologiza sin percibir siquiera que su propio pretendido realismo es simple misticismo.

Eso lo podemos llamar el retorno de lo reprimido en los pensamientos represivos resultantes de la totalización del circuito medio-fin.

Cuando se totaliza la racionalidad medio-fin para tratarla como la única racionalidad accesible al pensamiento científico, la racionalidad reproductiva no deja de existir en la realidad. La racionalidad reproductiva no es un invento del pensamiento, sino una exigencia real a la que el pensamiento responde o no. En la totalización de la racionalidad medio-fin se denuncia el pensamiento sobre la racionalidad reproductiva, pero no se le puede eliminar en la realidad. Por otra parte, cuanto más se le niegue su legitimidad, más aparecen líneas de la acción que imposibilitan la satisfacción de las necesidades, como el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etc. Estas, entonces, se hacen sentir como exigencias y protestas. Y donde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambiental. La polución, el calentamiento de la atmósfera, la desertificación de la tierra, la erosión creciente, hacen presente el hecho de que la racionalidad reproductiva no fue tomada en cuenta. Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad

se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción.

Frente a estos fenómenos las necesidades negadas retornan; sin embargo, mantienen su forma negada, aunque sean ahora enfocadas:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de este hace al sistema más performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contraindicación es que la no satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo con la debilidad.<sup>7</sup>

La necesidad aparece como límite extremo, no obstante se le niega la racionalidad y la legitimidad. El sufrimiento no es de los necesitados, el sistema sufre los efectos de las necesidades. Pero lo reprimido ha vuelto.

Max Weber inclusive recupera las necesidades en su forma racional y legítima, cuando trata de fundamentar el sistema de mercados mismo. Sin embargo, en ningún caso reconoce las necesidades frente al sistema. Aunque el sistema de mercado debe a ellas su existencia inevitable, jamás va a concluir que por tanto tiene que orientarse por ellas.

Lo mismo ocurre con el concepto clave de la totalidad vinculado a aquél de utopía. Vimos que la concepción de la totalidad se desprende de la propia racionalidad reproductiva, en cuanto esta desemboca en la necesidad del sujeto de integrarse en el circuito natural de la vida humana. El sujeto, la sociedad y la naturaleza se constituyen a partir de esta condición de posibilidad de la vida humana en totalidad.

Desde la perspectiva de la teoría de la acción racional, esta transformación del sujeto, la sociedad y la naturaleza en totalidad no es perceptible. Pero ella no desaparece. En vez de reconocer esta totalidad e integrarse en ella, ese pensamiento totaliza el mismo circuito medio-fin. La totalización sustituye a la totalidad. Esta totalización del circuito medio-fin tiene varias expresiones. La más importante es la llevada a cabo por la tesis de la «tendencia al equilibrio» del automatismo del mercado. Lo que la teoría crítica de la racionalidad reproductiva postula como la necesidad de la inserción en el circuito natural de la vida humana, en esta totalización del circuito medio-fin es prometido como

resultado del sometimiento ciego al automatismo del mercado, cuyo resultado es identificado como el «interés general». Precisamente aquello que por sus efectos indirectos destruye la vida humana y la naturaleza, es totalizado y celebrado ahora como el camino más seguro para sostenerla. Eso es a la vez el utopismo de la burguesía.

Esta totalización del circuito medio-fin es muy visible en Max Weber. Por un lado, él insiste en la parcialidad del conocimiento humano:

La luz que brota de aquellas ideas de valor supremas cae sobre una finita parte, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimientos, que fluye a lo largo del tiempo. Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solamente una parte finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única «esencial» en el sentido de que «merece ser conocida».<sup>8</sup>

Si Weber quiere afirmar eso en serio, no debería hablar del equilibrio general de los mercados, sino restringirse a hablar del mercado del carbón o del acero. Además, si él afirma que la realidad es infinita, no está hablando de una parte de la realidad sino de la totalidad de los hechos. Se refiere a ella para sostener que apenas una parte es conocible. Él argumenta con la totalidad, para demostrar que la ciencia no puede hablar de ella. ¿Por qué no nos demuestra que nuestro conocimiento es parcial sin recurrir, en el argumento, al concepto de la totalidad infinita de los hechos? Es evidente que eso es lógicamente imposible. En consecuencia, todo el argumento es contradictorio. Si elimina la referencia a la totalidad de los hechos, queda un puro balbuceo.

Pero Weber no se refiere a la totalidad de los hechos sólo en estos términos negativos. Cuando habla del equilibrio general de los mercados, reflexiona también positivamente sobre la totalidad de los mercados y descubre en ellos la «mano invisible» de Adam Smith.

Este fenómeno, el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica.<sup>9</sup>

Le imputa ahora a la totalización del conjunto de todos los mercados un efecto análogo «a lo(s) que se piensa obtener coactivamente

—muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa», esto es, de una ética de fraternidad. Se trata del interés general de Adam Smith. Eso no es «una parte finita de esta realidad» sino la totalidad infinita, de la cual había dicho que la ciencia no puede tratar. Pero no como totalidad concreta del circuito natural de la vida humana, sino como totalización del automatismo del mercado.

De esta totalización del circuito medio-fin y del desprecio a la totalidad del circuito natural de la vida humana, surge la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo. Hoy es la política neoliberal, con su ajuste estructural, la que nos hace presente una tendencia visible a este totalitarismo. La democracia que ella propugna se revela siempre más como la asunción del totalitarismo por la democracia. Hemos tenido movimientos anteriores. El stalinismo en especial, fue un producto de esta misma totalización del circuito medio-fin. El «interés general», que en el capitalismo es resultado de la «mano invisible» del automatismo del mercado, en el stalinismo recibe el nombre de «comunismo» y es considerado un producto automático de la planificación central. Incluso el nazismo tiene una estructura análoga. Aunque no promete un interés general, sí promete un destino humano más allá de cualquier humanismo en nombre del mismo circuito medio-fin, llevado ahora al paroxismo de la guerra total. Este totalitarismo es, a la vez, la primera forma en la que se hace presente en la modernidad el antiutopismo extremo.

Esta tendencia de la totalización del circuito medio-fin hacia el totalitarismo, demuestra precisamente que la negación de la totalidad del circuito natural de la vida humana no hace desaparecer la totalidad. En su forma pervertida, retorna lo reprimido.

## **EL SUJETO COMO OBJETO DE LAS CIENCIAS EMPÍRICAS Y LA AFIRMACIÓN DEL SUJETO COMO SUJETO**

Como ciencia empírica de las condiciones de posibilidad del sujeto como ser natural, la ciencia crítica habla del sujeto en un sentido paradójico. Para poder hablar del sujeto, tiene que hablar de él como su objeto. Hablar del sujeto como sujeto trasciende cualquier ciencia empírica. Este trascender es propio de la filosofía y de la teología o del mito.

Sin embargo, la necesidad de trascender a la ciencia empírica no es ni filosófica ni mítica. Es empírica. Resulta del hecho de que los problemas de la racionalidad reproductiva no tienen solución mediante un cálculo que sea comprable con el cálculo de la racionalidad medio-fin, el cual es autosuficiente.

Su punto de partida más visible es la empresa que calcula sus costos y ganancias. Estas son la diferencia entre los costos de producción y el precio del producto (o del servicio) producido. Hay una relación medio-fin cuya maximización se mide en la cantidad de ganancia lograda.

Los costos son puros costos de extracción. El salario es el costo de extracción de la fuerza de trabajo del ser humano. No se trata solamente de la extracción de la fuerza de trabajo de los otros, sino también de la propia. Así como se extrae fuerza de trabajo del otro, también se extrae fuerza de trabajo de uno mismo. El empresario calcula su propia fuerza de trabajo por medio del «salario del empresario», que se paga a sí mismo en el caso de que sea propietario de la empresa.

De la misma manera, la materia prima es extraída de la naturaleza. Pero ella no recibe salario. El costo de la extracción de la materia prima de la naturaleza es la fuerza de trabajo necesaria, junto con los medios de producción producidos empleados en este mismo trabajo de extracción. Arrancar a la naturaleza las materias primas, presupone los costos de la actividad de arrancarla. El éxito de este proceso se mide de nuevo en ganancias. Si el producto arrancado se vende por un precio mayor que los costos originados por este proceso de extracción de la materia prima, la ganancia indica la racionalidad medio-fin del procedimiento.

Luego, los posibles efectos destructores de este cálculo sobre el ser humano y la naturaleza caen fuera del cálculo de la empresa. Desde el punto de vista de esta, se trata de efectos indirectos o externos. El costo de arrancar un árbol es el pago del salario de la fuerza de trabajo empleada y el precio del medio de producción utilizado (por ejemplo, un serrucho). Si como consecuencia de la masividad de esta acción se produce el desierto en ese lugar o un cambio desastroso del clima, desde la perspectiva de la empresa no se trata de costos. No es simplemente que la empresa no calcule estos efectos indirectos como costos, sino que no puede calcularlos. Sea esta empresa capitalista o socialista, en cuanto empresa es imposible que efectúe tal cálculo. Este tipo de cálculo es la condición para que el cálculo sea autosuficiente y para que la empresa pueda existir como entidad autónoma de producción.

No obstante, estos efectos indirectos de la racionalidad medio-fin subvierten la racionalidad reproductiva de la propia vida humana y de la naturaleza, cuya reproducción es un supuesto necesario de esta vida humana. Son efectos indirectos de la totalización de la racionalidad medio-fin. Por eso no pueden ser contrarrestados por medio de esta misma racionalidad. Ellos expresan la irracionalidad de lo racionalizado.

Por consiguiente, la racionalidad reproductiva no es reductible al cálculo de costos. Es producto del cálculo de costos. El cálculo empresarial asegura la autosuficiencia de su cálculo justamente por la reducción de los costos a los costos de extracción. Con eso garantiza la condición formal de cualquier cálculo autosuficiente y sintético. Para que este sea posible, tanto los elementos de los costos como el fin deben tener medidas finitas. Si algún elemento del cálculo tiende a ser infinito, ese cálculo se hace imposible. El cálculo presupone cantidades, y el «infinito» no es un número sino un límite más allá de cualquier número concebible.

En la lógica de la racionalidad reproductiva, en cambio, aparecen costos que tienden a ser infinitos. En términos de cálculo, la muerte del actor tiene para el propio actor un costo infinito; luego, la relación con la muerte no es susceptible de ser calculada en términos de un cálculo autosuficiente y sintético. En el juicio entran cálculos, pero no hay un cálculo.

Los cálculos dan antecedentes para decisiones no reductibles al cálculo. Por eso necesariamente son secundarios y de valor relativo. La racionalidad reproductiva nos lleva por ende a criterios no cuantificables.<sup>10</sup> Eso obliga a trascender un punto de vista que visualiza al sujeto como el objeto de la ciencia, y a enfocar la posibilidad de ver al sujeto como sujeto en su subjetividad.

## **LA «PARADOJA DEL VIVIDOR» Y LA OBJETIVIDAD DE LA REALIDAD**

La «paradoja del vividor» es: «La vida está tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo». Este es el paroxismo de la racionalidad medio-fin. Se trata del límite de esta racionalidad. Lo poco que tiene se anula si se lo quiere ahorrar por el suicidio. Sin em-

bargo, el raciocinio es perfectamente lógico en los términos de la acción racional de Max Weber. El fin es ahorrar, y dejar de vivir es el medio. El ejemplo demuestra que la condición de posibilidad de la racionalidad medio-fin es la vida del actor. Si no se introduce de manera expresa esta condición, el resultado del cálculo es absurdo (para un fin finito se emplean medios —costos— infinitos). Con eso, la misma posibilidad del cálculo medio-fin se rompe. Pero se rompe en el interior de la pretendida validez de la teoría de la acción racional. Si se le quiere mantener en los límites de lo posible, hay que sustentarlo por la racionalidad reproductiva. No obstante, la teoría de la acción racional del tipo de la de Weber no puede siquiera enfocar este problema. Si no se sustenta en el análisis de las condiciones (empíricas) de la posibilidad de la acción medio-fin, ella desemboca en el sinsentido y en el absurdo.

Esta paradoja no tiene solución sino trascendiendo el lenguaje. Pero no se trasciende el lenguaje por algún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido como sujeto.<sup>11</sup> El lenguaje cotidiano es claro porque muestra esta necesidad de ser trascendido. La que no es clara es la filosofía analítica del lenguaje. Por eso la pregunta por el conjunto de todos los conjuntos —la paradoja de Russel— revela que no existe un sistema formal consistente en sí. Lo que une a todos los conjuntos es la vida humana. No es el conjunto de todos los conjuntos. Lo que une a todos los conjuntos es el sujeto, que es la totalidad de la vida.

## EL APRENDIZAJE FRENTE AL CRITERIO DE VIDA Y MUERTE

El aprendizaje, desde la perspectiva de la racionalidad medio-fin, puede ser descrito como un aprendizaje por *trial and error*. Pasa por la repetición del experimento en condiciones variantes hasta que haya un resultado. Por *trial and error* se buscan los medios para un fin. Si se quiere ir a la luna, se buscan los medios. Si un medio no resulta, se busca otro. En este tipo de aprendizaje hay valores éticos implicados. No obstante se trata de valores formales: disciplina, performabilidad, éxito, competencia. En cuanto que se trata de la totalización del circuito medio-fin, son valores de humildad en el sentido de sometimiento a las exigencias de este circuito, mientras la afirmación de la vida frente a las exigencias de este circuito mortal es considerada orgullo e *hybris*.

Frente a esta racionalidad se habla de antropocentrismo. Pero no se trata de eso. Es un mercado-centrismo o capital-centrismo, que se crea su propia imagen del ser humano como un ser sin cuerpo, cuya alma reside en su bolsa de dinero. Hablando de modo general, se trata de un alma-centrismo, lo que implica no sólo el capitalismo, sino el socialismo histórico también. Se trata de un fenómeno de la civilización occidental, no únicamente de una de sus formas.

El aprendizaje, desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva, es completamente diferente. Está enfrentado a la muerte para evitarla. No está enfrentado a un fin, sino a evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Su experiencia es el casi-accidente. Este hace presente en la vida la amenaza de la muerte. *In media vita in morte sumus*. El casi-accidente acompaña toda nuestra vida. De la afirmación de la vida se sigue el esfuerzo de evitar el casi-accidente, no de repetirlo en otras formas. El aprendizaje es negativo: no hay que volver a caer en eso. La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto, que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar amenazas a esta vida, que es proyecto. El casi-accidente enseña posibilidades de evitar el accidente. El accidente, en cambio, no implica ningún aprendizaje, sino que es el final de todo aprendizaje posible. En consecuencia, no se trata de evitar el error en relación con una hipótesis, sino la muerte en relación con el proyecto de la vida.<sup>12</sup> Se trata de conservar la vida del actor, y no de realizar un fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva, se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. Por tanto, los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: valores de solidaridad, el respeto a la vida propia y la de los otros, incluyendo la propia naturaleza, de cuidado y de sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en una racionalidad secundaria. Su relativización también es cuestión de vida y muerte.

Este aprendizaje que enfrenta a vida y muerte acompaña toda acción medio-fin. Constantemente hay peligro de accidentes, que se evita aprendiendo de los casi-accidentes. Pero constantemente también hay peligro de caer fuera del circuito natural de la vida humana al fracasar la satisfacción de las necesidades corporales. Hay que mantenerse dentro de este circuito para poder volver a realizar fines a partir de él.

Si embargo, esta racionalidad reproductiva es un problema tan «empírico» como lo es la racionalidad medio-fin. La ciencia empírica tiene

que enfrentarla, si pretende en realidad ser empírica. Pero, obviamente, eso es el final de la separación clásica entre ciencia y filosofía (también mito, teología, etc.). Es el final de la separación que se hace con gran nitidez en la tradición del pensamiento alemán, entre las ciencias empíricas y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

El aprendizaje enfrentado a la vida y muerte lleva necesariamente a trascender la racionalidad medio-fin. En el aprendizaje se conoce y se desarrollan conocimientos que se basan en juicios de hecho, que no son de racionalidad medio-fin. En estos conocimientos el sujeto se reconoce constantemente con el sujeto, que sabe que no se puede reducir a ser un simple actor orientado por una racionalidad medio-fin. No obstante, al hacer estos juicios, este sigue siendo un sujeto que se trata a sí mismo y a los otros como un sujeto que es objeto del conocimiento.

Sin embargo, ese es también el límite de la posibilidad del análisis del objeto. Detrás de este análisis aparece ahora una dimensión sobre la cual podemos hablar, pero que no es objeto de análisis sino condición de posibilidad del propio actuar. Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, reconocimiento sin el cual la acción del sujeto no puede lograr la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida del otro para que sea posible afirmar la propia. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo. Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentando a la vida y la muerte, nadie se puede salvar solo.

## **LA RACIONALIDAD DE LA LOCURA Y LA LOCURA DE LA RACIONALIDAD**

La visión del sujeto que se afirma solo, resulta ser una trampa. En su análisis de los pánicos de la bolsa de valores, Kindleberger muestra cómo se abre esta trampa. La bolsa es el lugar más visible de la problemática del circuito medio-fin, que constituye el mercado visto y tratado como automatismo. Cuando el orden del mercado produce sus crisis, se hacen más visibles su desorden intrínseco y las fuerzas compulsivas de los hechos que produce. Frente a estas crisis, cada uno de los partici-

pantes del mercado es arrasado por un torbellino del que no sabe cómo escapar. La irracionalidad de la racionalizado triunfa visiblemente. El comportamiento resultante, Kindleberger lo resume así: «Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse locos también...».

La totalización del mercado lleva a la renuncia a cualquier comportamiento racional. Lo racional es la locura, la locura es lo racional. Todos los criterios se confunden.

Pero no hay salida. Kindleberger expresa como sigue esta irracionalidad en la cual la racionalidad de la locura hace imposible la salida: «Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él, ayuda a que todos se arruinen». Todos se quieren salvar; no obstante, al tratar de salvarse cada uno por su cuenta, se impiden mutuamente la posibilidad de salvarse.

No se trata sólo de la situación de la bolsa. Es la situación del automatismo del mercado siempre que es totalizado.

No es suficiente con querer salvar, aunque es una condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida sino por un reconocimiento mutuo entre sujetos, que desde este reconocimiento someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, se hace necesaria una solidaridad que sólo es posible si está sustentada por este reconocimiento.<sup>13</sup>

Pero no se trata de la necesidad de un reconocimiento mutuo de participantes en el mercado, sino un reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras no ocurra eso, la racionalidad de la locura llevará a la humanidad a nuevas crisis, hasta que tenga un tamaño tal que ya no haya solución posible.

## **EL RECONOCIMIENTO ENTRE SUJETOS COMO SUJETOS NATURALES Y NECESITADOS COMO FUNDAMENTO DE LA OBJETIVIDAD DE LA REALIDAD**

Este reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados trasciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende igualmente al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Sin embargo, se enfrenta a ellos para

darles su contenido real. Este contenido real, que enjuicia a los esquemas formales del lenguaje y del mercado, es a la vez subjetivo. Es el hecho de que el sujeto está enfrentado a la encrucijada de vida y muerte, que constituye esta realidad del mundo que se enfrenta al lenguaje y al mercado. Pero se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para estos juicios la realidad no es externa. Según sea el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no. La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del ser humano. Es la vida de este, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por ello, en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de manera definitiva. No queda un mundo objetivo sin seres humanos. Inclusive la misma objetividad del mundo se desvanece. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto.

Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan este carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, no puede evitar vacilar entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham a Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam). En cambio, los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. Por consiguiente, la objetividad es subjetiva, si bien el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por ende, contradice a los hechos y hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad a la vez. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe solamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado.

Bertold Brecht inventó un anécdota famosa. En la antigüedad, un emperador chino convocó a un congreso de sabios para decidir de una vez por todas si el mundo era real y objetivo, o no. Los sabios se reunieron para discutir, y sesionaron varias semanas sin ponerse de

acuerdo. De repente ocurrió una gran tempestad, y una inundación acabó con el lugar del encuentro. Muchos sabios murieron, los otros se dispersaron. Por culpa de este accidente natural, hasta hoy quedó sin solucionar la cuestión de la objetividad de la realidad.

Cristina Lafont, quien critica la tesis de la filosofía hermenéutica alemana «de la preeminencia del significado sobre la referencia» y su interpretación resultante del «giro lingüístico», afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam.<sup>14</sup> Sin embargo, cuando ella se refiere al problema por el «retorno de lo reprimido», le ocurre la argumentación siguiente:

es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori* sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en este (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo).<sup>15</sup>

Si este argumento de Lafont es cierto, la argumentación de Putnam es falsa. Pero entonces es falso el resultado del propio análisis de Cristina Lafont. Lo que ella usa, sin dar cuenta de ello, es una afirmación cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Este criterio funda el hecho de la existencia de la especie y del mundo objetivo, y es un criterio subjetivo. Es incompatible con la postulación dogmática de la objetividad de la realidad de Putnam, a la cual Lafont se adhiere.

La falla de la filosofía hermenéutica alemana no está en la preeminencia del significado sobre la referencia. Está en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el «mundo de la vida» (Habermas). Lafont muestra brillantemente la problemática de estas concepciones que relativizan por completo a la propia realidad. No obstante, no logra superarlas. La montaña entró en dolores y parió un ratoncito. Está cerca de la solución. Pero le acontece como a aquel periodista que encontró la noticia del siglo, aunque sin darse cuenta que era noticia.

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo.

Este horizonte permite estar libre frente a los condicionantes que son la traición y el «mundo de la vida».

Sin este espacio de libertad que trasciende todas las tradiciones y todos los «mundos de la vida», no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Al no poder trascenderlo, no constituye una tradición. Además, lo que nosotros hacemos hoy, será la tradición de nuestros hijos en el futuro. Si fuéramos determinados por nuestra tradición, no podríamos crear lo que será tradición en el futuro. Nuestros hijos podrían recurrir a la tradición sin tomarnos en cuenta. Como esa ha sido la situación de las generaciones anteriores, no habría tradición.

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva sin depender del criterio de verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva aún. En efecto, este hecho se explica porque las soluciones a la Putnam todavía no se han impuesto totalmente. Sin embargo, la reducción de la razón a la racionalidad medio-fin que abstracta el criterio de verdad de vida y muerte, amenaza hoy esta sobrevivencia. Podemos sobrevivir sólo si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad, y en este sentido la preeminencia del significado sobre la referencia. Esto porque la concepción de la realidad con independencia del criterio de verdad de vida y muerte y de los juicios de hecho correspondientes, que es propia de la teoría de la acción racional medio-fin, implica el suicidio colectivo de la humanidad.

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de «la vida». Un reconocimiento de la vida presupone la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este reconocimiento implica que la vida natural, igual que la vida humana como ser natural, pero también la realidad objetiva de la naturaleza, se constituye por el reconocimiento entre sujetos. No obstante, tampoco es el reconocimiento de la «especie humana» como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. Se trata del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es justamente el criterio universal sobre todos los universalismos abs-

tractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). Como tal, es un criterio de validez universal. Pero este carácter universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, esto es, en la opción por aquellos cuya vida está más directamente amenazada. El criterio de verdad sobre vida y muerte implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se halla la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima.<sup>16</sup>

## NOTAS

1. Bajo el título «SELA destaca avance regional. Latinoamérica lista para globalización», el matutino costarricense *La Nación* publicó la siguiente noticia: «El secretario permanente del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), Salvador Arriola, aseguró que América Latina está preparada para afrontar los grandes retos del futuro e incluirse con éxito en la globalización económica. Antes de XX Consejo del SELA que se celebrará del 10 al 3 de junio en la cancillería mexicana y donde asisten 27 países, advirtió que la región debe hacer frente al reto que significa la competitividad para integrarse al comercio mundial. Reiteró la importancia que ha cobrado la competitividad para lograr una efectiva inserción en la globalización económica, por lo cual el lema de esta reunión será "Solidaridad para la competitividad". El SELA tiene un foro de política industrial para discutir cuáles son las diferentes experiencias que se viven en la región, "a fin de que América Latina no pierda el rumbo en el camino de la competitividad", dijo el Secretario de este organismo» (*La Nación*, 1 de junio de 1994). Esto es la proclamación de la eficiencia formal como valor supremo.

2. Wittgenstein reflexionó sobre el suicidio en estos términos, pero más tarde abandonó completamente esta reflexión: «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!». Si hubiera tomado en serio esto, no podría haber desarrollado sus pensamientos posteriores.

3. Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1944, p. 5.

4. Según el antiguo catecismo, el sentido de la vida es hacer la voluntad de Dios para llegar al cielo. Ese es un sentido tan externo de la vida, como lo es el sentido derivado de la teoría de la acción racional subyacente a la teoría económica neoclásica. De acuerdo con esta, el sentido de la vida es maximizar la relación medio-fin y ser eficiente. Mejor es morir, que vivir con una producción de valores de uso que no sea competitiva y eficiente. Las grandes poblaciones incluidas de la humanidad en la actualidad son testigos del efecto nefasto que tiene esta determinación del sentido de la vida.

5. «Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía...», Max Weber, *op. cit.*, p. 273.

6. La excepción son autores que nunca son tomados en cuenta en esta metodología de las ciencias. Se trata en especial de Freud y de Einstein. Constantemente reflexionan acerca de la metodología implícita de sus argumentos. Las reflexiones metodológicas de Einstein simplemente no se toman siquiera en cuenta. Freud, en cambio, ha sido transformado en el espantapájaros de esta metodología, al lado de Marx.

7. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, p. 112 y ss. Hans Albert dice lo mismo con otras palabras: «Tiene que tomar en cuenta también aquellos de sus necesidades e ideales que pueden ser considerados sólo en detrimento de la libertad, por tanto, limitando su marco de juego para decisiones autónomas. Ciertamente, hoy nadie se atreverá a suponer que el poder estatal sea responsable por la felicidad de sus súbditos. Pero hay que esperar de él que haga atractivo para los ciudadanos un orden de libertad, y que intente aumentar para ellos el valor de la libertad y hacerlo más claro». Hans Albert, *Traktat über rationale [Tratado sobre la praxis racional]*, Praxis, Tübingen, Mohr, 1978, p. 158.

8. Max Weber, «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1958, p. 100.

9. Max Weber, «Conceptos sociológicos fundamentales», en *Economía y sociedad*, ed. cit., p. 24.

10. Para la ciencia totalizante de la racionalidad medio-fin eso produce horror. Max Planck: «Wirklich ist, was meßbar ist» [Lo real es lo que se puede medir]. Rutherford: «Qualitative is nothing but poor quantitative» [Lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo].

11. Arthur Miller: *La muerte de un viajante*. El viajante, en una situación de desesperación, se suicida para asegurar a su familia el pago de un seguro de vida que ha contratado. La acción tiene aparentemente sentido, porque no se suicida para cobrar él mismo el seguro. Su aparente sentido radica en el sacrificio. Se sacrifica para que su familia tenga la posibilidad de vivir. Sin embargo, la familia rechaza el sacrificio porque lo quiere a él, aunque sobrevivan de forma precaria, y no al dinero. El sinsentido de este sacrificio reside en la renuncia del viajante a su subjetividad. Se reduce a sí mismo a objeto. Es un sinsentido igual como sería la máxima: «Corta solamente la rama de un árbol sobre la cual otro está sentado y no tú». En la tradición cristiana hay otro fenómeno que a veces se considera sacrificio. Es el martirio. Martirio significa testimonio. En el martirio todo es al revés que en el sacrificio. Al mártir se le mata porque se afirma como sujeto, afirmando por consiguiente la subjetividad de los otros también. El mártir afirma su subjetividad, aunque lo maten. Por eso, la muerte del arzobispo Oscar Romero y de la comunidad jesuítica de San Salvador no son sacrificios, sino testimonios. El mártir no deja de ofrecer su testimonio aun sabiendo que lo van a matar. Los que lo matan cometen el crimen del sacrificio humano: mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo. Luego, el martirio es elocuente subjetividad. Dar el martirio es la manera más violenta de la negación de la subjetividad. Ciertamente, la tradición cristiana es ambigua en relación con el martirio. Muchas veces lo ha reducido a un sacrificio. No obstante, todo sacrificio humano es un crimen.

12. Popper habla de «leyes como que los hombres no pueden vivir sin alimentos». Véase Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid. 1973, p. 77, n. 10. Él cree que se trata de una afirmación falseable. Pero falsearlo es producir la muerte, sea la propia o la ajena. Sería asesinato o suicidio. El criterio de verdad es vida y muerte. El conocimiento no es independiente de la vida del actor. Este es sujeto. El proceso de aprendizaje del sujeto se basa en procesos irreversibles. Por eso no es explicable en términos de hipótesis que presuponen la reversibilidad del *trial and error* [ensayo y error]. El actor —en cuanto sujeto— no puede experimentar dos veces, y no podría conocer el resultado de su experimento si es negativo. No se trata de la irreversibilidad en la física. En la física la irreversibilidad es experimentable, el experimento se puede repetir con otros objetos. El objeto no es sujeto. Por tanto, la irreversibilidad en la física no tiene nada que ver con la historicidad, como cree Prigogini. Una irreversibilidad sin repetición del

experimento sólo se podría dar si se pudiera afirmar la irreversibilidad del mismo universo. Sin embargo, esta afirmación no la pueden hacer las ciencias empíricas. Sería una afirmación metafísica. Véase Prigogini, Ilya-Stengers, Isabelle, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1983.

13. En la actual crisis de México, hallamos uno de estos casos de pánico de la bolsa. En vez de pasar a la solidaridad, hubo una acción de salvación de la bolsa, cuyo único fin es seguir en un sistema en el cual la locura es la racionalidad y la racionalidad la locura. Al parecer, una de las condiciones del financiamiento por parte del gobierno de los Estados Unidos fue el exterminio de los levantados de Chiapas. El genocidio está en curso. La locura es su razón.

14. Hilary Putnam, *El lenguaje y la filosofía*, Cuadernos de Crítica, UNAM, México D.F., 1984.

15. Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, p. 223.

16. Para esta transformación del reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados en opción por la víctima, véase Enrique Dussel, *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986; también, del mismo autor, «Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen"» [«La "comunidad de vida" y la "interpelación del pobre"»], en Raúl (Hgb) Fornet-Betancourt, *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990. Véase también Emmanuel Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, París, 1986; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

Mercado, neoliberalismo, alternativas y utopías son las palabras claves de estos Ensayos, en los que el poder de conceptualización no constituye un ejercicio académico gratuito, sino un compromiso afinado en la vida. La obra de Franz J. Hinkelammert constituye, sin dudas, una sólida apuesta a favor de la esperanza y una de las expresiones más sugerentes del nuevo pensamiento que se ha venido gestando en Nuestra América ante la crisis de paradigmas y la pérdida de referentes.

El lector cubano tiene en sus manos un auténtico pensamiento crítico que dialoga permanentemente con su circunstancia en busca de alternativas ante la totalización y los nuevos dogmas de fin de siglo. Un pensamiento coherente que parte de la tradición, y la discute y renueva, si viene al caso. Un sistema de ideas, en fin, que identifica, propone y quiere trascender la fragmentación. Porque, ¿qué es en definitiva la obra de Hinkelammert sino la expresión de un permanente grito del sujeto?

**FRANZ J. HINKELAMMERT** (Alemania, 1931). Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín, ha sido profesor de la Universidad Católica de Chile (1963-73), de la Universidad Libre de Berlín (1973-76), director del Postgrado en Política Económica de la Universidad de Honduras, profesor e investigador del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA). Actualmente integra del equipo de investigadores del Departamento Euménico de Investigaciones (DEI) de San José, Costa Rica. Entre su obra ensayística más reciente figuran *La de fe Abraham y el Edipo occidental* (DEI, 1989), *Democracia y totalitarismo* (DEI, 1990), *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (DEI, 1991), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (DEI, 1991), *El mapa del emperador* (DEI, 1996) y *El grito del sujeto* (DEI, 1998).

Esta edición ha sido posible gracias a la contribución de la Fundación Heinrich Böll y del Fondo para el Desarrollo de la Educación y la Cultura.

EDITORIAL	ISBN 959-7070-16-2
	
CAMINOS	9 789597 070160