

La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis.

En las crisis que vivimos y que se anuncian para nuestro futuro, necesitamos urgentemente discutir sobre lo que puede significar el humanismo hoy en día. Quiero presentar algunas tesis, pero antes quiero echar un vistazo a lo que es el humanismo en la historia moderna. Tengo que ser muy corto y por eso quiero destacar un momento clave de nuestra historia, que está estrechamente vinculado con el humanismo como lo entendemos hoy.

Se trata de la revolución francesa. Surge en un momento, en el cual se ha constituido el mercado mundial como mercado capitalista mundial. El propio humanismo de la revolución francesa todavía es de un humanismo sumamente reducido a un humanismo del ser humano abstracto, visto más bien como propietario. Pero la misma revolución francesa, que desemboca en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de la cual un nuevo humanismo se puede formar.

Son especialmente dos:

Por un lado, provoca reacciones frente a lo que en este tiempo es la gran reducción de los derechos humanos al un ser humano más bien abstracto, sobre todo propietario, masculino y de explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado de la esclavitud.

Por otro lado introduce la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Con eso introduce la base de la democracia moderna, aunque reduzca el acceso a esta ciudadanía a hombres blancos. Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación desata un movimiento de derechos humanos, que va a definir las luchas futuras de emancipación. El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, sino puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada.

Se trata primero de la emancipación de esclavos, de mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar por tres grandes asesinatos. Se trata del asesinato de Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la Guillotina. Babeuf que representa el derecho de asociación de los obreros, igualmente termina en la guillotina. Toussaint Louverture, el liberador de los esclavos de Haití, es asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales fue mantenido en la cárcel bajo el Emperador Napoleón.

Estas exigencias de emancipación han sido producto de la revolución francesa, pero esta se vuelca en contra de ellas al definirse como revolución burguesa. Posteriormente vienen mucho más emancipaciones como las de las colonias, de las culturas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida.

Todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que se ha formado, con las víctimas de su propio desarrollo.

Se trata de un nuevo humanismo que es humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués al humanismo de propietarios en una sociedad de mercado, que ya tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad.

Las luchas de emancipación tuvieron muchos éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tiende a excluir.

Lo que ha ocurrido en la actualidad y con la estrategia de globalización, es un intento que ya ha provocado muchos desastres, de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia son anulados paso a paso los derechos humanos resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos.

Esta es la crisis del humanismo en la actualidad.

Para tratar este problema, quiero empezar con el análisis de este

humanismo que surge con posterioridad a la revolución francesa en la primera mitad del siglo XIX frente a la reducción de las relaciones humanas a relaciones mercantiles. Como ya había ocurrido con la formulación del humanismo burgués durante el siglo XVIII, también esta formulación del humanismo del sujeto tiene la crítica de la religión en el sentido de una actitud crítica frente a ella como una dimensión imprescindible. La formulación del humanismo y la crítica de la religión siempre van unidos.

La formulación del humanismo de la praxis y la crítica de la religión por parte de Marx

Quiero partir de la crítica de la religión, como la formula el joven Marx para analizar posteriormente lo que pasa con esta crítica de la religión en el Marx posterior y como se relaciona con la crítica de la religión que aparece en la teología de la liberación. Quiero empezar con algunas citas, que pueden mostrar lo que es la posición inicial de Marx:

1. En el prólogo de su tesis doctoral de 1841 Marx dice, que la “filosofía” - una expresión, que hay que entender ya en el sentido que hoy damos a la palabra “pensamiento crítico” - hace “...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. (De 1841)¹

Aquí la “autoconciencia humana” es llamada la “divinidad suprema” en relación a los “dioses “del cielo y de la tierra”

En alemán, conciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los ser humanos es su proceso de vida real.”²

1 Marx, Karl: Prólogo de su tesis doctoral Marx Engels Werke. Ergänzungsband. Erster Teil. S. 262 (marzo 1841)

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

Autoconciencia entonces hay que entenderla como la conciencia de si mismo del ser humano a partir de su proceso de vida real.

2. En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844 Marx formula: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.³

Se nota, que en lugar de la autoconciencia humana como divinidad suprema aparece otra expresión: El ser humano como el “ser supremo” para el ser humano. Marx deja ver además que en el caso de que algo diferente del ser humano es declarado “ser supremo”, resulta que el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”

Combinando las dos citas, resulta el pensamiento crítico con sus sentencias. Podemos hablar del paradigma de la crítica de la religión, que hace Marx:

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

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

Eso es un criterio de discernimiento respecto a la religión, no un ataque a la religión misma. Eso vale, aunque Marx supone que con esta posición frente a la religión esta se hace superflua y muere. En el caso que no se hace superflua, esta crítica de la religión mantiene toda su validez. Mantiene su importancia como criterio de discernimiento.

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

Marx dice algo que para nuestras ideas sobre Marx es completamente extraño: Dios se hizo ser humano. No lo dice en un sentido religioso, pero sí en un sentido antropológico. También dice lo que hace un ser humano, cuando llega a ser el ser supremo – si se quiere, un Dios – para el ser humano. Otra vez concluye algo que no corresponde con nuestra imaginación corriente. El ser humano ahora echa por tierra todas las relaciones, en las cuales “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”

Eso es el paradigma de la crítica marxiana de la religión y a la vez el paradigma del humanismo. Me parece que a la vez es el paradigma del mismo pensamiento crítico.

Eso es la crítica de la religión del joven Marx. El hecho de que con ella la religión de ninguna manera ha muerto, es un hecho completamente secundario.

La crítica de la religión del Marx posterior.

Este nuestro análisis se ha concentrado casi exclusivamente en los escritos del joven Marx. El Marx posterior continua su crítica de la religión, pero cambia las palabras con las cuales la expresa. La crítica de la religión la transforma en su crítica del fetichismo. Pero no hay una ruptura, tampoco un simple cambio de palabras, es un cambio del énfasis. En el Prólogo de su tesis de doctorado habla de la sentencia en contra de los dioses celestes y terrestres, en su crítica de la filosofía del derecho hegeliana del fin de la crítica de la religión. Ahora deja de hablar de los dioses celestes, sino habla predominantemente de los dioses terrestres. Los llama fetiches. Pero esta crítica de los dioses terrestres para Marx no ha terminado de ninguna manera, sino entra en el centro bajo el nombre de la crítica del fetichismo, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital. Eso es una de las razones por las cuales cambia su lenguaje. Pero me parece que también hay otra. La crítica expresa de la religión siempre está en peligro de orientar su crítica a una única determinada religión. Pero la pretensión de Marx es universal. No se puede limitar a la crítica del cristianismo, con la cual empezó. Por esta razón puede continuar su crítica de la religión

en el interior de su crítica de la economía política. Ahora se dirige en contra de dioses terrestres, cuya presencia se puede experimentar y puede ser ahora parte de la ciencia de la economía. Los dioses celestes no se experimentan por ser invisibles en el sentido más amplio. Sin embargo, los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres siempre y cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser "humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Son las huellas de los falsos dioses terrestres. La manera como efectúan eso y a cuáles leyes siguen, solamente la crítica de la economía puede demostrar. Eso es su tarea.

Posteriormente Marx amplía este imperativo categórico:

"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**".⁴

Ahora no se trata solamente del ser humano, sino también de su cuerpo ampliado, que, según Marx, es la tierra. No hay vida humana sin vida de la naturaleza.

Esta crítica a la religión sigue siendo una crítica de los dioses terrestres en cuanto dioses falsos. Sin embargo, siempre presupone un criterio según el cual se trata de dioses falsos. Se trata del mismo criterio, que Marx había presentado en su crítica de la filosofía del derecho de Hegel: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin este criterio toda la crítica del fetichismo no tiene el más mínimo sentido. Pero recibe ahora otra dimensión y, por tanto, Marx lo desarrolla con otras palabras. Eso hace Marx en sus tesis sobre Feuerbach, en la ideología alemana y en el manifiesto comunista. Se trata de un criterio que ahora es desarrollado desde la subjetividad del mundo objetivo.

La subjetividad del mundo objetivo

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

Marx desarrolla su concepto de la subjetividad del mundo objetivo en su primera tesis sobre Feuerbach:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo.”

En la misma primera tesis dice también sobre Feuerbach:

“Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".”

Se trata, por supuesto, de la actuación de cada uno, que tiene ser actuación práctico-crítica.

Esta subjetividad Marx la ve como objetivamente dada. Tomar el objeto simplemente como objeto dado, es reducción de la objetividad y no corresponde a la objetividad, que es subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto-objeto des Descartes, de Kant o de Hegel. Es la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

Cuando Rosa Luxemburg critica a la revolución rusa, parte de esta subjetividad y desarrolla a partir de ella su concepto de democracia. Ve esta subjetividad en peligro, de ser reprimida en nombre de una objetividad falsa. En esta supresión de la subjetividad hay un peligro para el mismo socialismo.

En la décima Tesis, Marx saca la siguiente conclusión:

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

Cuando Marx habla aquí de sociedad humana, no se refiere a la especie humana y a la sociedad humana en diferencia con sociedades de animales. La contrapone a la sociedad civil (sociedad

civil tiene aquí el sentido de sociedad burguesa) y contiene un proyecto. Si se referiría a la sociedad humana como sociedad de la especie humana, también contendría a la propia sociedad burguesa y la contraposición no tendría ningún sentido. En el contexto de las tesis, sociedad humana se refiere a una sociedad hecha humana o que tiene el proyecto de humanizarse. La sociedad que se humaniza o que se ha humanizado aquí para Marx es igualmente una humanidad socializada. Por eso puede decir: “, la sociedad humana o la humanidad socializada.” Pero también esta expresión tiene su sentido específico, porque en sentido abstracto también la sociedad burguesa es sociedad socializada. Ambas expresiones tienen para Marx obviamente el mismo sentido.

Se trata de la sociedad humanizada, en la cual el ser humano se humaniza o se ha humanizado.

No tengo duda que Marx aquí dice exactamente lo mismo como lo ha dicho anteriormente en la derivación de su imperativo categórico en su crítica de la filosofía de Hegel, es decir, que la sociedad humanizada tiene como ser supremo al mismo ser humano. Se trata del ser humano que echa “por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx sigue diciendo lo que ha dicho antes.

Pero lo dice con otras palabras. Creo que una de las razones es, que Marx busca ahora un criterio para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación. Sin embargo orienta. Pero ahora Marx necesita el criterio. En las tesis sobre Feuerbach no formula todavía este criterio. Pero en el manifiesto comunista lo hace presente:

“En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos.”

Eso ahora es el criterio para orientarse en el camino, por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Este criterio es un criterio de racionalidad de la actuación humana. Con eso la actuación sensorial humana llega a ser praxis, al hacerse

subjetiva (correspondientemente con la primera tesis sobre Feuerbach).

Este criterio es: el desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos. Eso se puede variar: la vida de cada uno es la condición de la vida de todos. También: la autorealización de cada uno es la condición de la autorealización de todos. Marx habla del libre desarrollo de cada uno. Pero aquí la palabra libre no es un predicado adicional, sino el desarrollo de cada uno como condición del desarrollo de todos es la definición de la libertad, como la concibe Marx. Se trata de un desdoblamiento.

Marx contrapone este criterio de racionalidad a la sociedad burguesa. Este es: yo soy, en cuanto te derroto y te someto. Expresado en el lenguaje griego clásico: yo compruebo ser libre al poder comprobar que tengo esclavos.⁵

Con este criterio de Marx se completa el paradigma del pensamiento crítico.

Eso demuestra que no hay una ruptura entre el joven Marx y el posterior, sino un desarrollo de sus posiciones.

Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus tesis sobre Feuerbach. Mucho antes ya había roto con Feuerbach. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral.

Allí habla de la "sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra". Feuerbach no conoce dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx posteriormente ubica sobre todo como el mercado, el dinero y el capital. No se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace con los dioses

5 Así dice la Ifigenia de Eurípides:

"Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros". IFIGENIA EN AULIDE. Obras Dramáticas de Eurípides. Librería de los Sucesores de Hernando. Madrid 1909. p. 276/277

celestes. Estos dioses terrestres se experimentan y someten en caso de necesidad por la fuerza. Aquí está la primera ruptura de Marx con Feuerbach, del cual resultan todas las rupturas posteriores.

Ya el temprano Marx pasó por el Feuerbach (Feuerbach significa en el idioma alemán: arroyo de fuego) y no se quedó adentro: se habría quemado.

Posteriormente Marx vuelve sobre este mismo tema y lo hace otra vez con palabras diferentes. Dice al final del capítulo 23 del primer tomo del Capital:

“Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:

‘Acerba fata Romanos agunt,
Scelusque fraternae necis.’

‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano.’ (Horacio)”⁶

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo. Detrás ahora aparece el sujeto. Lo que subvierte, es el asesinato del hermano. Pero ¿dónde se lleva a cabo este asesinato del hermano? Siempre y cuando el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente. Lo hace porque para él el mundo objetivo es subjetivo. Es asesinato del hermano someterse a los dioses terrestres falsos. Y es asesinato del hermano someterse a los dioses celestes siempre y cuando son la trascendentalización de estos dioses terrestres.

Este asesinato del hermano subvierte los imperios.

El texto citado sin duda es esotérico. Cuando Horacio habla del asesinato del hermano, no se refiere a lo que Marx expresa. Horacio se refiere a las guerras civiles romanas del I siglo A.C. y al asesinato

6 La traducción al castellano, que esta edición trae, no es de Marx. Dice: “Un duro destino atormenta a los romanos y el crimen de fraticidio “ La traducción es mala. La he corregido . Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966, I. p.606

anterior de Remo por Rómulo. En realidad Marx se refiere a algo muy diferente, es decir, al mito de Caín y Abel de la tradición judía. En el texto correspondiente de la Biblia se dice muy expresamente quien es Caín, el asesino del hermano. Según este texto bíblico, Caín es el fundador de todas las civilizaciones. Según este mito todas las civilizaciones tienen como su fundamento el asesinato del hermano y no, como en Freud, el asesinato del padre.

Para Marx este texto, en su interpretación, da la síntesis de todo el Capital. Con el texto citado termina el Capítulo 23. Cuando se interpreta, como es realmente posible, el último capítulo (Capítulo 24) sobre la acumulación originaria como un anexo, el capital, como Marx lo editó, termina con este texto de Horacio. Creo es imposible considerar eso como una simple casualidad. De esta manera, su síntesis del Capital es subjetiva. Walter Benjamin continúa eso con su interpretación del Angelus Novos de Paul Klee.⁷

La crítica del fetichismo en el marxismo posterior.

En Marx esta crítica de la religión en forma de la crítica del fetichismo penetra todas sus obras posteriores, sobre todo su crítica de la economía política de 1859, los Grundrisse y el capital. Está siempre presente.

Sin embargo, en el marxismo posterior tiende a desaparecer la crítica del fetichismo de la crítica de la economía política. Donde se la sigue haciendo, es transformada en una parte de la filosofía y deja de ser parte de la crítica de la economía política. Eso vale para filósofos como Ernst Bloch o Erich Fromm, para Adam Schaff y en general para la escuela de Frankfurt.

Sin embargo, la crítica de la economía política en buen grado fue transformada en teoría estructuralista con un carácter de escolástica. El caso más destacado es el caso del marxismo de Althusser. Declara que hay una ruptura entre el joven Marx y el Marx posterior con el resultado de que los escritos del joven Marx fueron hasta clasificados como "no marxistas". Pero como

7 En este mismo sentido se puede entender la teología política de Johann Baptist Metz.

consecuencia de esta toma de posición era necesario descubrir también en el Marx posterior posiciones que no son marxistas. Lo que cayó afuera, fue precisamente la teoría del fetichismo. No parecía más una teoría científica, sino más bien ideología o alegoría.⁸ El hecho de que precisamente en la crítica del fetichismo está presente la propia raíz del pensamiento de Marx, se perdió. Eso explica la famosa afirmación de Althusser: el marxismo no es un humanismo. Sin embargo, la crítica del fetichismo, que Marx hace, parte de una continuación ininterrumpida del humanismo del joven Marx. En la línea de Althusser, sin embargo, la misma crítica del fetichismo es considerada como no marxista.

La crítica de la religión en la tradición marxista posterior llega a tener con eso una cara completamente diferente. De la crítica más bien científica de Marx se ha pasado a una afirmación metafísica. Marx tenía el criterio: los dioses – sean celestes o terrestres – son dioses falsos, si en su nombre y a través de ellos se legitima que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este criterio es empírico, se puede demostrar si es así o no. Se puede demostrar estos dioses como dioses falsos utilizando este criterio. Sigue un criterio científico, aunque muchos no estén dispuestos a aceptarlo.

La crítica marxista de la religión tomó otro camino. De repente pregunta, si los dioses -o Dios- existen o no. No hay criterios para esta pregunta, independiente de cómo se responde a ella. Se trata de una pregunta puramente metafísica que no tiene nada que ver con la crítica de la economía política y con la crítica de la religión y del fetichismo hecha por Marx. Sin embargo, la pregunta por los dioses falsos tiene mucho que ver con la crítica de la economía política, aunque se llame fetiches a los dioses falsos terrestres. Si Bush o Reagan se hacen una imagen de Dios según su imagen de sí mismos, la respuesta no puede ser, que no existe ningún Dios. No tiene nada que ver con la respuesta. La respuesta solamente puede ser, que su Dios es un Dios falso. Sigue siendo un Dios falso aunque no haya en sentido de la metafísica ningún Dios.

8 Bidet, Jaques: *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*. Presses Universitaires de France. Paris, 1990. (en castellano: Bidet, Jaques: *Teoría de la modernidad. Seguido de: Marx y el mercado*. Ediciones El cielo por Asalto. Buenos Aires, 1993.) Aparece Max Weber como continuación de Marx.

Se preguntó a Buda, si existe Dios. Buda respondió: decir que Dios existe es falso. Pero decir que Dios no existe es falso igualmente. La pregunta no se puede responder ni con el sí ni con el no. Los budistas llaman a este tipo de pregunta la pregunta mu. En nuestra reducción completa de la ratio no podemos ni aceptar preguntas de este tipo. Pero la respuesta de Buda es mejor que la respuesta de Fausto a la pregunta de Gretchen: ¿crees en Dios?

También el ateísmo puede tener – en sentido de Marx - dioses terrestres falsos. Pero hay una diferencia. En este caso, no se puede trascendentalizar los falsos dioses terrestres por algún Dios celeste. No se pueden esconder detrás de tal Dios celeste.

Hay una referencia interesante en Marx que puede aclarar eso. Marx dice en el capítulo 24 del I tomo de El Capital sobre la acumulación originaria:

“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.”⁹

Se trata de la imagen, que el burgués se hace de sí mismo y del ser humano en general. Desde ella se transforma el mundo en aquel mundo que tenemos. Pero se puede añadir: si este burgués se hace una imagen de Dios, entonces Dios es como él: un déspota legítimo, para el cual el ser supremo para el ser humano no es el ser humano, sino el mercado, el dinero y el capital. Surge una imagen de Dios, en la cual Dios mismo es el ser supremo para el ser humano. Es la trascendentalización de la imagen, que el burgués se hace de sí mismo. Según esta imagen el burgués forma el mundo. Su imagen de Dios y su imagen de sí mismo no se distinguen: Dios es un burgués en su perfección, y el burgués un Dios imperfecto. Su imagen de Dios es una superación metafísica de su imagen de sí mismo.

La crítica de la religión no pregunta, si este Dios existe o no. Constata, que se trata de la imagen de un Dios para el cual el capital

9 El Capital. FCE tomo 1, nota 339, p.639

es el ser supremo para el ser humano y no el ser humano mismo. El capital es el ser supremo para el ser humano y este Dios es el ser supremo para el capital. Pero el Dios terrestre puede ahora esconderse detrás del Dios celeste. Cuando Bush afirma que ha hablado con Dios Padre y que este le impuso hacer la guerra del Irak, se trata de este Dios y Bush transformó el Irak según esta imagen. Reagan tenía un Dios muy parecido.

Este es un libro que abre un amplio campo de pensamiento. Nos obliga a reflexionar sobre verdades que creíamos aceptadas y que la vida y la práctica demostraron que no eran tan así. La reflexión, el pase de cuenta y sobre todo la visión hacia el futuro, distinguen al libro y, por extensión, al pensamiento de su autor. (*Eduardo Torres Cuevas*)

Opiniones sobre el libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, de Franz Hinkelammert.



**COLEGIO HUMANÍSTICO COSTARRICENSE
SEDE CAMPUS OMAR DENGO**

LECCIÓN INAUGURAL CURSO LECTIVO 2011

9 DE MARZO 2011



PROGRAMA

AGENDA

1:30 pm Recepción.

1:35 pm Bienvenida a cargo del MSc. Diego Soto Morera.
Representante Comité Académico del CHC.

1:45 pm Presentación a cargo de la M.Sc. Evelyn Vargas Hernández.
Directora Ejecutiva del CHC.

2:00 pm Conferencia Inaugural Curso Lectivo 2011.
Dr. Franz J. Hinkelammert.

Espacio de comentarios y preguntas.

3:00 pm Acto de clausura.



La relación mercantil, hoy totalizada, produce distorsiones de la vida humana y la naturaleza que amenazan esta vida, y precisamente la vivimos como amenaza. Experimentamos el hecho de que el humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte, mas la relación mercantil totalizadora no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que es una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el que avanza. Pasa por encima de la vida humana y la naturaleza sin ningún criterio, salvándose sólo quien logra quitarse de su paso.

Ambien-tico No. 82, julio del 2000