

El sujeto *y* la ley
El retorno
del sujeto reprimido

Franz J.
Hinkelammert

El sujeto *y* la ley

El retorno del sujeto reprimido

El sujeto y la ley

El retorno del sujeto reprimido

Franz J.
Hinkelammert

Editorial Caminos
La Habana, 2006

© EUNA. Editorial Universidad Nacional
Heredia, Campus Omar Dengo, Costa Rica
Teléf.: 277-3825 / Fax: 277-3204
E-mail: editoria@una.ac.cr / www.una.ac.cr/euna
Apartado postal: 86-3000 (Heredia, Costa Rica)

© El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido
Franz J. Hinkelammert
Primera edición 2003
© Sobre la presente edición: Editorial Caminos, 2006

Dirección editorial: José Ramón Vidal
Diseño y composición: Katherine R. Paz y Erick Ginard

171.2
Hin

Hinkelammert, Franz J.
El sujeto y la ley : el retorno del sujeto reprimido /
Franz J. Hinkelammert. -- La Habana : Editorial Caminos, 2006.
536 p. ; 22 cm.
ISBN: 959-7070-72-3
1. CAPITALISMO
2. ÉTICA
3. HOMBRE (FILOSOFÍA)
4. HUMANISMO
5. MODERNIDAD
I. t.

Editorial Caminos
Ave. 53, No. 9609, entre 96 y 98, Marianao,
Ciudad de La Habana, Cuba, CP 11400
Teléfs.: (537) 260 3940 / 260 9731
Fax: (537) 267 2959
E-mail: editorialcaminos@cmlk.co.cu
Web: www.ecaminos.org / www.cmlk.org

ÍNDICE

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN CUBANA
11

PRÓLOGO
15

PREFACIO
21

CAPÍTULO I
La irracionalidad de lo racionalizado.
Comentarios metodológicos sobre la racionalidad
instrumental y su totalización
33

CAPÍTULO II
La inversión de los derechos humanos:
el caso de John Locke
81

CAPÍTULO III
La negativa a los valores de la emancipación
humana y la recuperación del bien común
127

CAPÍTULO IV

El método de Hume y las falacias
de la modernidad

165

CAPÍTULO V

El mercado como sistema autorregulado
y la crítica de Marx

239

CAPÍTULO VI

Nietzsche y la modernidad.
Un sicograma a partir de lo que dice
Nietzsche sobre Nietzsche

261

CAPÍTULO VII

Los derechos humanos frente a la globalidad
del mundo

297

CAPÍTULO VIII

La universidad
frente a la globalización

371

CAPÍTULO IX

La caída de las torres

387

CAPÍTULO X

La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo:
el ser humano como sujeto

433

CAPÍTULO XI

El retorno del sujeto humano reprimido frente
a la estrategia de globalización

499

CAPÍTULO XII

Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la Tierra,
produce el infierno

517

PRESENTACIÓN

A LA EDICIÓN CUBANA

El nombre de Franz Hinkelammert no es desconocido para el lector cubano. Ya en 1999 la Editorial Caminos publicó, bajo el título de *Ensayos*, una selección de significativos textos de este autor. Ahora, con acertado tino, presenta *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, inicialmente publicado en el 2003 por la Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica, y que obtuvo el Premio Libertador de 2006, otorgado por el Ministerio de Cultura de Venezuela. La edición de este libro en Cuba, gracias a la autorización expresa de su autor, que facilitó vencer el obstáculo que el así llamado copyright levante ante la libre circulación de ideas, le permitirá constar al público cubano la justeza de ese galardón.

Hinkelammert es de esos autores que, por la riqueza y complejidad de su pensamiento y para desespero de catalogadores de biblioteca y aduaneros del saber, se resisten a ser encajonados en alguna de las clasificaciones al uso. Su obra demuestra la falsedad de la fragmentación en ciencias supuestamente independientes del saber sobre la sociedad, desplegando una reflexión que ha de considerarse como *supradisciplinaria*, y por ello mismo totalizadora, requisitos indispensables para enfrentar el tema que el autor escogió: el sujeto.

La categoría de sujeto, creada por el pensamiento burgués en su etapa revolucionaria, ha sido rechazada y denostada por esa mis-

ma clase y sus teóricos desde el momento en que agotó sus energías subversivas y se convirtió en fuerza reaccionaria. Desde el positivismo comtiano hasta las sedicentes "filosofías de la post-modernidad" actuales, se ha decretado insistentemente la muerte del sujeto y se le ha despedido de la historia. Pero como afirmó lúcidamente Cornelius Castoriadis, el sujeto nunca se marchó; siempre ha estado ahí, ejecutando su papel de fuerza agencial de la historia.

El sujeto del que se ocupa Hinkelammert es el sujeto oprimido: los pobres, los explotados, los excluidos. Y con un envite muy característico de su obrar, junto a la filosofía, la sociología y la economía política, conjura también a la teología en auxilio de su empresa teórica. Hace ya algún tiempo que Walter Benjamin señaló que el materialismo histórico necesitaría del concurso de la teología para vencer a sus oponentes. Es en línea con esta tesis que se ubica la reflexión teológica de Hinkelammert. Esta cópula podría parecer sorprendente a los que tan sólo conocen a una teología que se desgasta en el esfuerzo de subordinar la razón a la fe. Pero el autor de este libro se adscribe a otra tradición del pensamiento teológico, tradición con una larga historia, que no coloca la trascendencia en un más allá separado y opuesto al ser humano, sino que la concibe como una dimensión inherente al mismo. Y que piensa al ser humano no como átomo independiente, mónada autosuficiente, sino como ente genérico, que sólo puede existir y constituirse en su relación con los otros y a través de los otros. Es en el entramado de las relaciones sociales que los individuos contraen entre ellos, donde existe esa trascendencia. De ahí que pensarla sea también pensar la sociedad.

Este libro de Franz Hinkelammert que entregamos al lector cubano le permitirá apreciar hasta donde esta mutua irrigación de una concepción materialista (no economicista) de la historia con una teología que busca la plenitud del ser humano no en un más allá

abstracto, sino en el núcleo interno del más acá, constituye un aporte en la urgente tarea de pensar la revolución.

JORGE LUIS ACANDA

PRÓLOGO

Desde los albores de la ciencia social surge el principio metodológico de la existencia de un "orden natural". Para toda la economía política burguesa, y con especial fuerza a partir de Quesnay, la misma posibilidad de una ciencia empírica descansó en el reconocimiento de este orden, que es, a su vez, la afirmación contra el idealismo, de la existencia de un "mundo real", que se asume como la fuente objetiva de nuestros conocimientos. La importancia epistemológica del concepto de "orden natural" no debe ser subestimada, ya que se instituye como el único que hace posible el estudio de la sociedad sobre la base del modelo de las ciencias de la naturaleza y, por lo tanto, estimula y autoriza a valerse de una cientificidad tomada de estas.

Ahora bien, desde que la acción del sujeto es introducida, se plantea el problema del estatuto de esta práctica: ¿está acaso determinada por las leyes del orden natural? Pero, si este fuera el caso, no solamente el libre albedrío no existiría sino que, además, sería incomprensible que las sociedades no obedezcan a las leyes naturales y toda proposición de reforma y, con mayor amplitud, toda práctica social sobre la sociedad misma se volvería ininteligible. ¿No está la sociedad sometida al orden natural?

Este problema, muy general, se plantea no sólo para la economía, sino para toda ciencia social y, de una manera o de otra, debe ser resuelto. La tradición científica de raíz judeocristiana lo resuelve en

términos de una relación específica entre Dios y los hombres y, en consecuencia, una relación particular del hombre con el orden natural. Sobre esta base fue resguardada la pertinencia del orden natural como principio de análisis de las sociedades. La especificidad del hombre no puede ser aprehendida por la evidencia; no es conocida por la aplicación de la razón a los conocimientos naturales, sino que proviene de la *fe*. En última instancia, la ciencia requiere del espaldarazo de la teología, como queda claro en los casos de Newton y Einstein.

Y aunque puede entenderse que la intervención de lo sobrenatural en el orden natural llega a falsear su concepción, se trató seguramente del precio a pagar para que el concepto de orden natural pudiera fundar una ciencia social que autorizara una práctica de reforma o de transformación de la sociedad, es decir, una ciencia social que fuese al mismo tiempo una práctica sobre la sociedad. Uno de los aspectos más importantes de este pensamiento será, no solamente determinar (o descubrir) el orden natural y sus *leyes*, sino también la voluntad de instituirlos cuando no son efectivos, lo que implica un margen de maniobra, una libertad que es obra de la Providencia.

De esta forma se deduce el estado imperfecto de las sociedades y la posibilidad de perfeccionarlas. Pero también se deduce, en el plano metodológico, un principio fundamental: el conocimiento del orden natural no está atado al de las instituciones ni al de las leyes positivas. Más allá de las *instituciones humanas*, cuya diversidad simplemente revela diferentes formas de desconocimiento del orden natural, debe ser aprehendido un orden social inmutable, natural, físico. Surge, entonces, el siguiente imperativo: las instituciones humanas y las leyes positivas deberán ajustarse siempre lo más posible al fundamento esencial e inmutable del orden natural, el cual se convierte en el punto de referencia de todas las instituciones.

Es bien conocido que con la expansión y consolidación del capitalismo, este supuesto orden natural no es otro que el *orden del mercado*. Y las instituciones prueban su eficacia si permiten el libre desenvolvimiento de las leyes del libre mercado, que, a su vez, garantizarían la prosperidad para siempre. Como apuntó magistralmente Karl Polanyi, la burguesía impuso el sistema capitalista como un sistema pretendidamente independiente de la vida, de la sociedad y de la naturaleza; capaz de autorregularse, con lo cual se produce el gran giro histórico que instaura el primado exclusivo de lo económico y, con ello, la era del *homo oeconomicus*. Se trata, en efecto, de una “gran transformación” social y económica que conlleva a una inversión antropológica, en cuanto determina las condiciones básicas de vida e incide en el proyecto de una noción de “hombre” creado a imagen y semejanza de las necesidades del mercado. Por ello, apunta Hinkelammert, la moderna sociedad occidental, más que antropocéntrica, es mercadocéntrica.

Concomitantemente, la modernidad construye su visión del sujeto y de la subjetividad, como se impone desde Descartes. Se trata del sujeto que ensayará el experimento de convertir el mundo en su imperio, de someter la realidad a su dominio y de hacer de ella un objeto de su posesión. Se impone también un “humanismo” marcado desde su cuna por el egocentrismo; en el sentido de que conlleva a una sacralización del individuo como propietario que fomenta la enajenación entre los seres humanos (la crítica de Marx), consolida una visión metafísica del hombre consigo mismo y con el mundo desde el prisma del sujeto como instancia de justificación (la crítica de Heidegger), y que erige al individuo como un ser de derecho divino (la crítica de Sartre). Es la objetivación del sujeto por parte de una sociedad que intenta transformarlo todo en objeto, inclusive al mismo sujeto, lo que es presentado ahora como “libertad”, la libertad del individuo calculador que calcula sus intereses materiales en función de su grado de consumo y de la acumulación de “riquezas”.

Incorporando la crítica posmoderna y la de sus precursores al concepto moderno de sujeto, pero realizando, a la vez, un aporte decisivo, Franz Hinkelammert anuncia *el retorno del sujeto*, no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, en cuanto horizonte filosófico para una crítica radical de la sociedad occidental y de la globalización neoliberal y, también, en cuanto principio de un actuar humano que interpela constantemente su curso.

Se trata de una subjetividad que debe saber resistir y discernir, interpelar e intervenir, que reclama su *autonomía frente a la ley*, ya sea la ley del orden natural o la de las instituciones de creación humana. Su grito de guerra inicial es el mismo que el de aquel antiguo recaudador de impuestos: “¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde la vida?” (Mt. 16,26); y que reclama junto al evangelista Marcos la primacía del sujeto viviente frente a la ley, esto es, frente a la legalidad formal, que Jesús hiciera ver a los fariseos que le recriminaban haber sanado a un ciego en día de guardar: “El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado” (Mc. 2,27).

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 del capitalismo globalizado pierden el criterio de realidad y de verdad, avanzando a ciegas hacia crecientes estilizaciones abstractas y a menudo vacías, o incluso, hacia mitificaciones sacrificiales (la irracionalidad de lo racionalizado). La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales —ciencia, filosofía, teología, arte, tecnología, etc.—, es la demanda más urgente en el mundo de hoy, señala Hinkelammert. El punto de partida sólo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esta lógica propia de los sistemas institucionales. No es más, o no es sólo, el conflicto de clases, sino el conflicto de la

posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas. Y la vida real siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida.

Hoy no puede haber ninguna constitución de una ética del bien común sin dar una solución a este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero la solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una *ética de la vida*. Con ella aparecen los valores que únicamente pueden ser realizados por una acción solidaria, y que, por tanto, implican la solidaridad. Sólo en el marco de una acción solidaria se puede respetar al otro y la naturaleza "externa" al ser humano. Estos valores sobrepasan el cálculo individualista de utilidad y son, incluso, destruidos si la sociedad se somete irrestrictamente a este cálculo. Pero la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto, corporal, natural, viviente. Tampoco se trata de negar o abolir el cálculo de los intereses materiales, sino de inscribirlos dentro de la totalidad que determina las condiciones de vida de todos, incluida la naturaleza.

Este es el mensaje central del humanismo crítico y ético de Franz Hinkelammert y que la Editorial de la Universidad Nacional se honra en presentar a través de los distintos ensayos que se publican en esta obra, la mayoría de ellos escritos en el último quinquenio. Para mí, además del honor, es la oportunidad de reconocer y agradecer el respaldo del amigo y la guía del mentor.

HENRY MORA JIMÉNEZ

PREFACIO

Hay una tesis que subyace al conjunto de los artículos presentados en este libro. Es la tesis de que la posmodernidad es modernidad *in extremis*.

Este punto extremo, al cual ha llegado la modernidad, es necesariamente un punto de reflexión en dos sentidos. Hace falta reflexionar sobre el actual desenlace al cual llegó la modernidad y que muchas veces se llama en forma equivocada posmodernidad. Por otro lado, hace falta que la modernidad desarrolle una actitud reflexiva en relación a sí misma. En este sentido, no se trata de ir más allá de la modernidad, sino se trata de relacionarnos de una manera nueva con esta misma modernidad, que está en curso y así seguirá.

Hay ya una larga discusión sobre la modernidad y su destino. El libro, que aquí presentamos, se inscribe en esta discusión. Sin embargo, a la vez, intenta hacer un paso más allá de lo hecho. Por esta razón, el concepto de modernidad se formula de una manera distinta de muchas otras teorías. Concebimos la modernidad como aquel período histórico en el cual toda la sociedad es interpretada y también tratada a partir del concepto de la racionalidad formal o, en las palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fin. Esta situación nos pone en cercanía con Adorno y Horkheimer. Pero, a diferencia de ellos, ponemos el inicio de esta modernidad en los siglos XIV al XVI, sin negar que hay antecedentes llamativos ya desde los inicios de la cultura griega. Sin embargo, en estos siglos XIV al XVI, la racionalidad medio-fin, que es la racionalidad conce-

bida a partir del individuo, se impone a la sociedad entera. Aparece en todos los niveles de la sociedad. Comienza a surgir la ciencia natural empírica, la astronomía descubre que la tierra es redonda. Con la conquista de América se inician los imperios de aspiración a la dominación del mundo entero, empieza la aplicación de nuevos conocimientos científicos por las empresas productoras; con el invento de la doble contabilidad se constituyen ahora las primeras empresas de tipo capitalista, que tienen el carácter de personas jurídicas, aunque sean todavía empresas de propiedad individual. Con el comercio colonial se establece un mercado mundial masivo, en el cual ahora operan empresas de un carácter mundial.

En el mismo tiempo se da la reforma, que hace individual la relación del creyente con Dios y rompe, por tanto, con la iglesia medieval. A la vez, aparece el pensamiento utópico moderno, que construye sus utopías en términos de supuestas técnicas sociales. Igualmente aparece ahora la dimensión del progreso técnico-económico, que sustituye el cielo medieval por un progreso infinito hacia el futuro, con toda la apariencia de una escalera que une la tierra con el cielo.

Ha aparecido una nueva dimensión de la racionalidad de la acción humana, que adquiere un gran poder, y en pocos siglos logró conquistar la Tierra entera sin que haya en ninguna parte una capacidad para una resistencia relevante. Aparece un poder que posteriormente arrasa al mundo entero.

La mayoría de las teorías de la modernidad no toman en cuenta que esta modernidad ya está constituida en los siglos XIV al XVI. Hacen empezar la modernidad con algunas características de ella, que surgen posteriormente y que después son marginadas en el proceso del desarrollo de la modernidad. Esta situación es, en especial, evidente en el caso de Lyotard, cuando fija su concepto de modernidad en las teorías de Rousseau y Marx, de las cuales despectivamente habla como "relatos de legitimación". Una vez marginados estos pensamientos, después de la Segunda Guerra Mundial, es fácil, entonces, hablar de posmodernidad. Sin embargo, con los

pensamientos de Rousseau y Marx empieza ya la crítica de la modernidad. Si en la actualidad se define la modernidad como el conjunto de pensamientos de Rousseau y Marx, su derrota aparece como posmodernidad. No obstante, en realidad aparece ahora una modernidad desnuda, frente a la cual se ha eliminado toda crítica y que resulta ser modernidad *in extremis*. Se trata de la modernidad actual organizada alrededor de un pensamiento único.

Tampoco nos parece suficiente ubicar el comienzo de la modernidad en la iluminación de los siglos XVII y XVIII, como lo hace Habermas. Ciertamente, en la iluminación la modernidad se formula a sí misma. Pero la modernidad no es un pensamiento, sino una época histórica. Una época histórica no comienza con su formulación en el pensamiento, sino culmina en ella. Efectivamente, la iluminación es una de las culminaciones de la modernidad en curso.

Hablando en términos de Lyotard, podríamos decir, que la iluminación precisamente elabora el "relato de legitimación" de toda la modernidad, aunque en el tiempo de la iluminación aparezca ya el primer pensamiento crítico a la modernidad, que es el pensamiento de Rousseau y su concepción de la democracia de ciudadanos. El "relato de legitimación" de la modernidad se elabora más bien en la iluminación inglesa, con John Locke, David Hume y Adam Smith como sus representantes más importantes.

Lyotard no menciona este gran relato de legitimación de la modernidad. No puede hacerlo porque en el caso de que lo hiciera, toda su concepción de una pretendida posmodernidad se le vendría abajo. Este relato de legitimación hoy se ha impuesto por encima de casi todas las críticas, de todas las resistencias y de todas las buenas razones. En sus consecuencias está amenazando la supervivencia de la humanidad y de la naturaleza en la tierra.

Este relato de legitimación de la modernidad tiene tres niveles, que podemos resumir brevemente:

1. El relato de John Locke (fines del siglo XVII). El pensamiento de Locke es el primer esbozo de un imperio mundial en términos

secularizados. Concibe un imperio mundial burgués por encima de toda sociedad preburguesa y legitima la transformación del mundo hacia un imperio, en el cual la burguesía tiene el derecho ilimitado a la dominación. Aunque el imperialismo inglés de los siglos posteriores se basa en el pensamiento de Locke, este no es un pensador del imperialismo inglés, sino del imperio burgués mundial. Locke no es ningún nacionalista. Es imperialista en nombre de un solo imperio mundial, que es burgués. Que Inglaterra sea el país imperialista que asume esta aspiración de imperio mundial, no es parte esencial del pensamiento de Locke. Pero, por esta razón, no es tampoco antiinglés. Locke escribe en un momento histórico, en el cual el llamado a un imperio mundial burgués solamente puede ser seguido por Inglaterra y sólo de esta manera es un pensamiento inglés. Como Luis XIV decía de sí mismo, ser el primer servidor del Estado, Inglaterra en este mismo tiempo se presenta como el primer servidor del imperio. Cuando hoy Negri habla de El Imperio como algo nuevo que sigue a los anteriores imperialismos nacionalistas, está históricamente equivocado. Siempre se ha tratado en la modernidad del Imperio, aunque recién hoy un solo poder —los Estados Unidos (EEUU)— es capaz de imponerse por encima de todos los otros poderes como el primer servidor de El Imperio. Pero en cuanto a la conceptualización de El Imperio no hay ninguna novedad. Las luchas interimperialistas de los siglos anteriores son luchas feroces de los poderes imperialistas para ocupar este lugar de un incuestionado primer servidor del Imperio. Hoy los EEUU lograron este lugar y está luchando para que en el futuro nadie le pueda sustituir. Por esta razón, en rigor, la modernidad nunca ha tenido imperialismos nacionalistas. El nacionalismo ha sido la bandera bajo la cual se luchaba por el puesto del primer servidor de El Imperio, que siempre ha sido imperio mundial. Además, este es el punto de vista también de la teoría del imperialismo, como surgió desde fines del siglo XIX, sobre todo, a partir de autores marxistas.

Pero tampoco la conquista de América fue nacionalista. También partió de la visión de un imperio mundial, cuyos servidores eran España y Portugal. Pero era un imperio cristiano, todavía no secularizado. En nombre de la burguesía Locke lo secularizó y de esta manera pudo hacer su gran teoría del imperio mundial burgués.

2. El relato de David Hume. Él fundamenta la racionalidad medio-fin como racionalidad, que une el pensamiento causa-efecto de las ciencias naturales con el pensamiento medio-fin de las ciencias sociales y los junta en el mercado y la propiedad privada. Une la racionalidad de las ciencias naturales con la racionalidad de las ciencias sociales. De esta manera hace posible la concepción de ciencias empíricas, que engloba todas las ciencias. El lugar de la acción, en la cual confluyen, es para Hume el mercado con la propiedad privada.

Sin embargo, Hume no es empirista. La interpretación posterior muchas veces (por ejemplo, Moore) lo reduce a eso. No funda ninguna ciencia exenta de valores (*wertfrei*), sino deriva en nombre de la ciencia toda una ética. No obstante, esta ética es exclusivamente una ética del mercado.

3. El relato de Adam Smith. Él parte de los resultados de Hume con el puesto central del mercado en la sociedad moderna. Lo desarrolla hacia la tesis de la autorregulación del sistema del mercado, que en principio no necesita el Estado sino para imponer y asegurar la ética del mercado en forma de una legislación centrada en la garantía de la propiedad privada. De esta manera da al mercado la función casi exclusiva de la asignación de los recursos y de la producción de todos los valores éticos.

La ética llega a ser lo que es la tendencia del mercado. Smith impregna para su tesis central la palabra "mano invisible". Sostiene, por tanto, que el mercado es el ámbito social que asegura por su propia lógica inerte el interés general de la sociedad. Produce las mercancías, pero al producirlas presupone una

ética —la ética del mercado, como posteriormente Max Weber la llama— y lleva a la realización del máximo valor, que es el interés general y que sustituye el bien común de las éticas anteriores.

Este conjunto de los pensamientos de Locke, Hume y Smith constituye el relato de legitimación de la modernidad, en relación con el cual aparecen los pensamientos de Rousseau y Marx. Por supuesto, estos pensamientos de los tres clásicos del relato de legitimación de la modernidad son pensamientos en concordancia con la sociedad burguesa y fundan el capitalismo de su tiempo. Sin embargo, con razón los podemos llamar el pensamiento de la modernidad y no solamente del capitalismo. El propio socialismo histórico, como surgió después de la Primera Guerra Mundial, se puede entender como enmarcado en los paradigmas de estos pensamientos, aunque cambian algunas referencias centrales como la propiedad socialista que sustituye la propiedad privada y la tendencia al comunismo que sustituye la tendencia del mercado al interés general. No obstante, con estas referencias cambiadas, la sociedad soviética se desarrolla en una analogía estrecha a la sociedad burguesa, aunque con signos muchas veces invertidos. Esta situación nos da el derecho de hablar de los pensamientos de Locke, Hume y Adam Smith, no solamente de pensamientos constitutivos del capitalismo, sino de la misma modernidad. Aunque se hablaba en el tiempo del socialismo histórico del modo de producción capitalista, por un lado, y del modo de producción socialista, por el otro, sin duda podemos entender a ambos como diferentes modos de producción modernos. Una vez derrotado este socialismo histórico, este pensamiento de la modernidad —su relato de legitimación— vuelve a identificarse con el capitalismo de hoy.

Sin embargo, al transformarse este capitalismo en sistema mundial único acompañado de su pensamiento único, entra en crisis. No se trata de una crisis coyuntural ni una crisis de la acumulación de capital en el interior del sistema. Entra en crisis como con-

secuencia de la amenaza global de la reproducción de la vida humana, que el capitalismo produce hoy como su efecto indirecto. Los negocios van bien y en este sentido no hay crisis económica. Lo que ocurre, es más bien, que este capitalismo produce la crisis de la propia sobrevivencia humana, aunque como estructura de poder no siente ninguna crisis. Por ese motivo su lema es: no hay alternativas. El lema mismo revela una desesperación no confesada. Resulta del hecho de que está destruyendo progresivamente las condiciones de posibilidad de la vida humana: la exclusión de grandes partes de la población humana, la subversión de las mismas relaciones humanas y la progresiva destrucción del medio ambiente. En sentido estricto, la crisis no es del capitalismo, sino es una crisis de la vida humana como efecto indirecto de este capitalismo. Los movimientos de disidencia y resistencia, que hoy aparecen en todas partes, responden a esta crisis de las condiciones de la vida humana y desde allí enfrentan el capitalismo. Una crisis del capitalismo hay en el grado en el cual estos movimientos interfieren en la sociedad capitalista de hoy y hacen presente la necesidad de un cambio. No hay de por sí una crisis de la estructura, sino la humanidad amenazada por los efectos indirectos de la estructura vigente reclama su posibilidad de vivir y la seguridad de poder vivir en el futuro. Por esta razón enfrenta las estructuras del capitalismo de la actualidad y produce crisis en ella. El capitalismo no choca simplemente con una clase social, sino choca con la humanidad en cuanto despierta con el reclamo de querer vivir.

Las reacciones son muy diversas. Muchas veces son simplemente irracionales. Pero son irracionales de una manera bastante nueva, que se expresa en el aumento de una situación antes casi desconocida: el asesinato-suicidio. Empieza hacerse un fenómeno regular que comienza en los EEUU en los años ochenta. Se divulga por el mundo y aparece pronto en Europa y Japón, y después en China, en África, en Ucrania. Su culminación hasta ahora lo encuentra en el atentado a las Torres de Nueva York y los atentados suicidas en Israel y Palestina.

Pero, a la vez, hay rebelión. Hablo a propósito de rebelión, porque no hay una situación revolucionaria. Pero la rebelión se extiende y pasa por todas las clases sociales. Es una rebelión que reclama una sociedad diferente. Parte, por tanto, del lema que estaba presente en los encuentros de Porto Alegre en 2001 y 2002: otro mundo es posible, que descalifica el reclamo del sistema que no hay alternativa.

Este otro mundo que ahora se reclama, es un mundo, en el cual quepan todos y todas, la propia naturaleza incluida. Este lema aparece con los zapatistas en México, que inclusive le dan otra dimensión necesaria: en este mundo por hacer, en el cual caben todos, deben caber, a la vez, muchos mundos de diferentes culturas y tradiciones.

El capitalismo actual no tiene respuesta, sino balbucea siempre lo mismo: no hay alternativas. Eso también hace visible su crisis.

En esta situación aparece la discusión del sujeto. No se trata del sujeto de Descartes, sino ahora del ser humano como ser con la apertura y la exigencia de hacerse sujeto. Se trata de un sujeto corporal y vivo, que reclama el reconocimiento de su ser sujeto en la sociedad. Esta discusión aparece hoy en muchas partes del mundo. Está presente en América Latina, en los países del socialismo histórico en Europa oriental, aparece en Europa occidental y aparece en la India. Revela algo, que es el subtítulo de este libro: el retorno del sujeto reprimido.

Lo anteriormente mencionado hace presente la línea en la cual los doce capítulos del libro están ordenados.

Comienza con una discusión de la racionalidad instrumental y su desenlace de la irracionalidad de lo racionalizado: "La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización". Este capítulo introduce los capítulos del II al VI.

Le sigue el análisis de John Locke, su concepto del imperio universal y de las luchas de emancipación (capítulos II y III), la metodología de las ciencias de David Hume (Capítulo IV), la con-

cepción del mercado como sistema autorregulado de Adam Smith y su crítica por Marx (Capítulo V) y el pensamiento de Nietzsche con su aplastamiento del mismo concepto de derechos humanos en nombre de la voluntad de poder.

Luego sigue otro capítulo central: los derechos humanos frente a la globalidad del mundo. Introduce a los otros capítulos que le siguen (capítulos del VIII al XII).

El capítulo siguiente plantea, otra vez, el problema de los derechos humanos frente a la globalidad del mundo, pero lo enfoca a partir del papel de la universidad (Capítulo VIII). Le sigue un capítulo sobre las reacciones irracionales frente al sistema (Capítulo IX). A partir de este punto nos concentramos en el análisis de la rebelión como rebelión, tanto en la tierra como en los cielos (Capítulo X), para desembocar en dos capítulos sobre el retorno del sujeto reprimido, que formulan lo que consideramos el resultado de los análisis anteriores (capítulos XI y XII).

San José, Costa Rica, 9 de julio de 2002

CAPÍTULO I

La irracionalidad de lo racionalizado.
Comentarios metodológicos
sobre la racionalidad instrumental
y su totalización

I

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago de Chile me tocó sentarme al lado de un empresario chileno. Durante la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del ambiente y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. Él me contestó: "Todo eso 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, sin embargo, estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar acerca de los conceptos de racionalidad correspondientes. Estamos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquel que logre cortar la rama sobre la cual se halla sentado con más rapidez. Caerá primero, no obstante, habrá ganado la carrera por la eficiencia.

Esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica, ¿es racional?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, en tanto que sus alrededores son más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo siempre mayor, si la medimos en relación con la fuerza de trabajo efectivamente empleada. Pero si relacionamos el producto producido con la fuerza de trabajo disponible, incluyendo en esta toda la población excluida, y si evaluamos los

costos externos de la actividad empresarial, veremos que la productividad del trabajo se halla estancada, y es posible que incluso descendiendo. Así, pues, lo que parece progreso se está transformando en un salto al vacío.

La eficiencia y la racionalidad son consideradas los aportes de la competitividad. En nombre de esta son transformadas en los valores supremos.¹ Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad. La percibimos ahora 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 esta realidad "virtual", según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Sin embargo, esto se extiende a todos los valores de la vida. Una cultura humana que no produce competitividad tiene que desaparecer. Niños que previsiblemente no podrán hacer un trabajo competitivo, no deben nacer. Emancipaciones humanas que no aumenten la competitividad, no deben realizarse.

El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Es más, impide siquiera verlos.

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es, a la vez, la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de racionalización creciente, que acompaña el desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Ha dejado de ser progreso en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con eso pierde su sentido. Sólo que una sociedad que realiza un proceso de vida sinsentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al "fin de las utopías" no es sino una constatación de esta pérdida de sentido de la vida humana, que resulta del hecho de que la sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, no se le puede dar sentido. El nihilismo se encuentra en las cabezas, porque la realidad se orienta hacia el vacío.

I. 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 hizo 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, luego, por Menger y Böhm-Bawerk en Austria y Alemania. 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 particular en los EEUU. 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 acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe esa acción como una acción lineal. Vincula de forma lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional, con el objetivo de juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir 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. 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, los cuales 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 estos fines hay que usar medios. Para producir zapatos se requiere cuero, que es un medio para lograr el fin de su producción. Para producir un mueble, se necesita madera. Además, cualquier fin tiene como medio necesario el trabajo humano, medido en horas de trabajo.

De este modo se vinculan medios y fines de forma lineal. 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. Cuestiona, entonces, la eficiencia de esta relación, comparando medios y fines. La eficiencia se refiere al juicio acerca de los costos de los medios respecto al 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 logra mediante medios cuyos costos, medidos en precios, son 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, lo que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si estos son más altos que el precio del producto, hay pérdida. Por este motivo, 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 costos de producción-precio del producto. Los mercados son el lugar en el que se entrelazan unos con otros. No obstante, este entrelazamiento es una relación de lucha en la que las diversas empresas se encuentran. A esta lucha de mercados se le 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 manera tautológica cuáles producciones se pueden hacer o sostener, y cuáles no. El que gana demuestra, por el hecho de que gana, que es efi-

ciente. Por tanto, hay caídos en esta lucha. Son quienes 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 los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción se resume, pues, en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez. Por esta razón puede aparecer como si no fuera un valor. En efecto, no estipula ningún valor ético determinado. Lo que la transforma en valor supremo es su función de ser el criterio supremo de todos los valores.

En la teoría de la acción racional correspondiente aparecen, por consiguiente, las justificaciones de este carácter de valor supremo que se adjudica a la competitividad. Se trata en especial de una teoría que surge ya en el siglo XVIII, y que fue elaborada primero por Adam Smith. Según esta, la competencia produce de forma 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 mediante esta coordinación el bien común. Esta tesis se puede resumir diciendo: lo racionalizado no produce irracionalidades. De ese modo queda 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". De allí que la teoría de la acción racional sostenga constantemente que no efectúa juicios éticos. Aseveración que hace de manera explícita desde que Max Weber le da esa formulación.

Weber reduce la ciencia empírica referente a la acción racional a juicios sobre la racionalidad medio-fin, y los llama "juicios con arreglo a fines". En este sentido la ciencia, según él, posee neutralidad valórica. Por tanto, con fines dados, la ciencia puede hablar

acerca de la racionalidad de los medios. Esta racionalidad es "racionalidad formal". De acuerdo con Weber, se trata de juicios de hecho, no de valores. La elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias. La llama "racionalidad con arreglo a valores". Es la entrega al simple decisionismo. Según Weber estos juicios, a los cuales la ciencia no tiene acceso, se refieren a la "racionalidad material". La palabra viene del lenguaje jurídico y no se refiere a la materia como cosa. De hecho, trata a todos los juicios como juicios de gusto. Si prefiero una camisa azul a una camisa igual, pero de color blanco, efectúo una elección. Weber llama valor a lo que me hace decidir. A veces también, siguiendo 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 que se dirige una acción medio-fin. Pero, igualmente, el valor puede prohibir algo. En este caso excluye determinados fines. Sin embargo, siempre se refiere a fines específicos.

De esta forma, 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 una racionalidad instrumental. Apenas los juicios referentes a la racionalidad de medios en relación con fines dados competen a la ciencia. No hay ciencia posible más allá de estos juicios medio-fin. Por ende, la realidad es tomada en cuenta solamente como referente de falsificación o verificación de estos juicios medio-fin. Esta situación se extiende a toda la ciencia empírica, en el sentido de que la realidad sólo existe como falsificación o verificación de juicios de hecho referentes a hechos particulares.

Esta teoría de la acción niega cualquier relación de la acción con la realidad que no sea lineal, negando, a la vez, cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal.

II. De los juicios de hecho, que no son juicios de racionalidad medio-fin

Si volvemos al ejemplo de la competencia de los dos actores que están cortando la rama del árbol sobre la cual se hallan sentados, tenemos un resultado curioso. 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 Max Weber se trata de una relación racional, acerca de la cual la ciencia puede pronunciarse. Puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está bien afilado. Por tanto, puede predecir científicamente el resultado: la rama cortada.

No obstante, cuando el actor logra su resultado, cae y muere. ¿Qué pasa en este caso con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor que tiene el fin de cortar la rama del árbol. En el momento en que logra la realización de su fin ya no puede tener fines, porque un muerto no tiene fines. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve.

Existen dos posibilidades. El actor que muere como resultado de la acción medio-fin, en la que corta la rama sobre la cual se halla sentado, puede saber que ese será el resultado de su acción. En este caso comete intencionalmente un suicidio. Sin embargo, ¿es este suicidio un fin? El fin es cortar la rama. El resultado es el suicidio. Hay incluso técnicas de suicidio, libros que enseñan diferentes métodos para suicidarse.² Ya el viejo Séneca propone una serie de técnicas al respecto.³ 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, por ejemplo, la producción de zapatos, un servicio bancario o la presentación de una película en el cine. ¿Es posible considerar el suicidio un fin más, o es otra cosa? La atención médica es también un servicio si nos ayuda a sanar de una enfermedad; puede ser una

operación del apéndice. No obstante, ¿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. En este caso se trata de un servicio malogrado. En el caso de la eutanasia, en cambio, la muerte atestigua un éxito médico. ¿Puede la muerte del actor ser un éxito de una acción racional? ¿Puede el servicio para esta muerte ser una acción racional?

Pero existe otra posibilidad. Los actores que cortan la rama sobre la que se hallan sentados, pueda que no tengan 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 trata siempre 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 también se disuelve como resultado. Un dicho popular resume esta situación: no se debe cortar la rama sobre la cual se está sentado.

Esta afirmación tiene forma normativa. Sin embargo, 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, aun cuando 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, a la muerte al mismo nivel como valor que como se hace con la vida? El muerto ya no tiene valores, en el mismo sentido en que dijimos antes que no tiene fines. Al producir la muerte disolvemos no sólo los fines, sino igualmente los valores.

¿Podemos considerar un crimen el suicidio? El crimen se comete en relación con valores y, en consecuencia, le corresponde un castigo. El suicidio en cambio disuelve los valores y, por ello, no hay castigo posible. Ni es posible considerarlo un crimen, por más que la negación al suicidio sea la raíz de toda realidad y de todos los valores.⁴

III. 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 se le escapa también el problema del sentido de la acción racional. No obstante, Weber lo menciona, tratando de someterlo al mismo concepto de la acción racional. Por esta razón define la acción racional social de la siguiente forma:

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* a 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.⁵

En nuestro ejemplo de la competencia entre los dos que cortan la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno de ser el más eficiente y cortar su rama primero, se trataría con claridad 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 Weber puede concebir. Sin embargo, 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 no la rama sobre la cual está sentado sino otra, para tener leña en su casa. Ahora se trata de 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.

Pero si la que este corta es la rama sobre la que se encuentra sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier construcción

de sentido tendría que hacer abstracción del actor. No obstante, haciendo abstracción del actor no hay acción posible. La acción puede tener sentido para otros, no para él. Dado que la teoría de la acción se hace a partir de los actores, el actor que corta la rama sobre la que se halla sentado nunca podría dar sentido a su acción. Su sinsentido está implicado de manera objetiva en la acción misma. En cambio, si corta una rama sobre la que no está sentado, su acción tiene un sentido potencial. Sin embargo, este sentido no está determinado de modo objetivo por la propia acción medio-fin. Esta situación depende del sentido mentado. Puede hacerlo para tener leña, construir un mueble, limpiar el terreno, etc. Pero para que tenga un sentido potencial, su efecto —sea este intencional o no— no debe ser el suicidio. ¿Cuál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma.⁶ Eso sería como el ser del ser. Por ello una acción puede tener —potencialmente— sentido sólo si no implica el suicidio del actor.

No obstante, 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 que se halla sentado, puede no saberlo. Su sentido mentado, entonces, puede ser producir leña para su hogar. Pero su propia acción contiene objetivamente un sinsentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de modo no intencional un suicidio. Interpreta su acción como una acción medio-fin racional con sentido mentado. Objetivamente, sin embargo, su acción no tiene ningún sentido racional potencial.

Pero ese sinsentido sólo 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 es libre para renunciar a la acción o para cometer de forma consciente un suicidio intencional. La no intencionalidad del sinsentido de la acción se disuelve y él deja de cortar la rama sobre la cual se encuentra sentado, o bien, la corta con la inten-

ción asumida del suicidio. No obstante, 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 apenas de un olvido, sino de la constitución de categorías de 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 el análisis de la relación entre los 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. De forma muy expresa elimina la relación entre fines y la vida del actor.⁷ La razón es comprensible solamente si partimos de la teoría de la racionalidad ya analizada. Esta se orienta por la racionalidad medio-fin. Identifica los juicios medio-fin (juicios con arreglo a fines) con juicios de hecho. Niega la posibilidad de juicios de hecho 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. Sólo puede hablar de un fin, cuando varios fines compiten. Sobre la competencia de varios fines entre sí menciona 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 juicios de gusto.

La vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. 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. Luego, si miramos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, lo miramos como sujeto. Sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en estos su propia actividad, en función de ese fin. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.

Por tanto, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que se encuentra sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Pero no lo hace según un cálculo medio-fin, por cuanto este cálculo no es posible. Él se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad, si bien no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra 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 dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Él se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio-fin 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; no obstante, a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional. El actor que corta la rama sobre la que se halla sentado no puede derivar de la racionalidad formal de su acción el hecho de que, una vez cortada la rama, él caerá al abismo. Calcula muy bien. El serrucho es adecuado y bien afilado, y su propio trabajo es empleado con un máximo de productividad. Sobre eso, y nada más que sobre eso, decide la racionalidad medio-fin. Este cálculo

no revela el peligro resultante para la vida del actor, visto como sujeto. El sujeto tiene que razonar de forma diferente. Tiene que hacer un juicio acerca del efecto de la realización del fin sobre su vida. Este juicio también usa cálculos. Pero de por sí no se trata de un cálculo medio-fin, sino de un juicio de hecho acerca del cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse. Sin embargo, la ciencia, como la concibe la teoría de la acción racional formulada por Weber, niega de modo enfático la existencia de estos juicios y los relega al campo de los juicios de valores, lo que en este lenguaje significa juicios de gusto. Sólo que un actor que se abstenga en serio de estos juicios, andará en la oscuridad por un terreno lleno de grietas abiertas. Con toda seguridad caerá en una de ellas, pero no puede hacer ninguna previsión. Necesita luz, sin embargo, se le prohíbe prender una linterna. El resultado es la irracionalidad de lo racionalizado. El actor actúa con plena racionalidad medio-fin, pese a lo cual esta no le impide efectuar pasos perfectamente irracionales. Cuanto más confía en la racionalidad medio-fin pura, más peligro existe.

Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo percibimos, entonces, como sujeto. Como sujeto 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. Pero no puede realizar todos los fines que bajo un cálculo medio-fin parecen posibles. Cuando menos debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de existir como sujeto. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles. No obstante, 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, es decir, corta la rama sobre la cual está sentado.

Pero este sujeto es un ser natural y, como tal, mortal. Está enfrentado al peligro de muerte, y lo enfrenta corporalmente siendo

parte de la naturaleza. Sin embargo, como parte de la naturaleza es sujeto, esto es, 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 incluso de un metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada.

El ser humano visto como 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 esta razón antecede como sujeto a cada fin específico. El sujeto especifica los fines dentro del circuito natural de la vida humana. Por este motivo tiene necesidades, sin que la realización de ningún fin específico sea necesaria. La inserción en este circuito natural es la condición de la posibilidad del sujeto. Como el sujeto 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, pero sujeto al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto.

Según una anécdota, en los inicios de la Revolución Francesa, la reina María Antonieta escuchó en su castillo en París un gran ruido de voces en las calles. Preguntó a su mayordomo de qué se trataba. Este contestó: "Majestad, es el pueblo que no tiene pan". Ella contestó: "Y entonces, ¿por qué no comen pasteles?". Ciertamente esta broma cínica la pagó demasiado caro, cuando el pueblo de París la mandó a la guillotina.

Sin embargo, algo de razón tenía. Al pueblo no le faltaba pan. Tortillas de maíz, arroz o frijoles, lo mismo que carne o pescado y hasta pasteles, podrían haber satisfecho sus necesidades. No tenía ninguna necesidad específica. Pero tenía necesidad. Cuando el mayordomo contestó que les faltaba pan, no se refería necesariamente al pan. Se refería a su necesidad de comer, y la expresó alu-

diendo al pan, ya que en Francia este era el alimento básico del pueblo. Si no tenía ni siquiera pan, tampoco tenía ningún otro alimento. María Antonieta sabía esto, y de ahí su cínica respuesta. Si la revuelta hubiese 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 no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. No obstante, ningún bien específico es de por sí necesario. 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. En consecuencia, como sujeto tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada de tal forma que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana. De esta manera, la racionalidad reproductiva aparece como criterio fundante de la racionalidad medio-fin.

Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de la racionalidad medio-fin. Si ella no es tratada como el criterio fundante aparece, entonces, la irracionalidad de lo racionalizado, que amenaza a la misma vida humana.

Esta necesidad no es apenas material. Es material y espiritual a la vez. No se vive únicamente del pan, sino del pan bendecido. No obstante, la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de necesidades. Aunque existen diferencias muy grandes en la expresión de esta necesidad. Los aborígenes de Tierra de Fuego, antes del genocidio, que llevó a su desaparición al comienzo del siglo XX, 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. Como ser natural vive la necesidad de la satisfacción de su condición de sujeto necesitado. Esta necesidad la especifica como fines, los cua-

les realiza por los medios adecuados a un cálculo medio-fin. El 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 es así. Ahora bien, esta situación significa una ruptura dentro de la teoría de la acción racional actual. No la hace desaparecer y tampoco puede sustituirla. Pero se demuestra que no tiene acceso al análisis de la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata precisamente de sacar a la luz este problema, para enfrentar la irracionalidad de lo racionalizado. Por ende, 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. Sin embargo, aparecen juicios de hecho que no son juicios medio-fin. En consecuencia, 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 falsada en el caso de que los medios indicados no logren el fin propuesto. Hay que abandonar el fin o indicar otros medios capaces para realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio-fin. Toda su racionalidad es también lineal.

Si, en cambio, juzgamos desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falsables. Ya vimos que llegamos a afirmaciones empíricas que no son del tipo medio-fin. Son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. De aquí podemos derivar que los juicios correspondientes no son falsables. 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 falsable. Contiene elementos falsables: que se trata de un árbol, que en efecto debajo hay un abismo, que el actor se halla en efecto 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. De este modo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen, asimismo, como totalidades. Estas relaciones no se pueden analizar en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falsables. Consecuentemente, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio-fin.

El juicio del que se trata es un juicio acerca de 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 en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad

dad 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, es decir, un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte de los sujetos. Es obvio que esta idea no significa que la falta de algún 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. Esta situación presupone que el sujeto es mortal, lo que implica que es inevitable que algún día muera. No obstante, la no disponibilidad de valores de uso es una razón específica de una muerte específica. Luego, asegurar la vida es asegurar 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 en la actualidad, excluye la discusión del producto de la acción medio-fin como valor de uso. De esa forma hace abstracción de las necesidades del sujeto, transformándolo 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 esta manera excluye de la ciencia toda discusión acerca de la inserción del sujeto como ser natural en el circuito natural de la vida humana.

IV. El circuito medio-fin y su totalización

Cuanto más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil es efectuar este discernimiento necesario de las racionalidades. De hecho, la racionalidad medio-fin muy raras veces es tan transparente como el ejemplo del actor que corta la rama sobre la que se halla sentado lo podría insinuar. El

desarrollo vertiginoso de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles correspondientes en la modernidad, transformaron, de forma profunda, la racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles promovieron un circuito medio-fin que hoy 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 para su productor, es medio para su comprador, 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 y poder acceder a los productos necesarios para él que no produce. Lo que desde un punto de vista es medio, desde otro es fin.

Se trata de una circularidad que, paradójicamente, podríamos llamar 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 es también 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, sin embargo, vincula las relaciones medio-fin de manera circular, constituyendo un mercado que hoy tiende a ser mundial. Esta circularidad la podemos imaginar valiéndonos de la geometría del círculo. Para poder calcular el círculo, en forma paradójica, se lo imagina también en términos de una circularidad lineal. Para ello 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 así al cuadrado, y 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 cada vez 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 se lleva a cabo de modo matemático para calcular el número Pi ($\pi = 3,14\dots$), que es un factor imprescindible para poder 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, y el conjunto constituye una circularidad que llamamos mercado. El mercado 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 se llama a esta autoconstitución del mercado la "mano invisible", la cual lleva al orden del mercado. 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 se da un proceso de abstracción determinado, que se efectúa en la realidad y en el pensamiento. Para poder constituir el mercado por la circularidad medio-fin, tiene que darse un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Eso lo logra el cálculo empresarial basado en la doble contabilidad. En cuanto a los salarios, estos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por su trabajo, se calcula el trabajo como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. En cuanto a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales, sólo que 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 mismo cálculo empresarial hace abstracción de la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Esta misma abstracción acontece 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 ahora de la abstracción de la racionalidad reproductiva un problema de cientificidad. Esta orientación de las ciencias emerge con nitidez con la teoría económica neoclásica hacia finales del siglo XIX, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondientes. El propio pensamiento económico es obligado, entonces, en nombre de la cientificidad, a hacer abstracción de la racionalidad reproductiva y constituir una teoría de la acción racional basada de forma exclusiva 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. Ahora bien, una ciencia empírica no puede pronunciar de modo legítimo más que juicios de hecho. Por consiguiente, 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, sobre los cuales la ciencia no se puede pronunciar con legitimidad. De la racionalidad medio-fin habla como racionalidad formal, y de las racionalidades con arreglo a valores como racionalidad material. La racionalidad material queda excluida de las ciencias. Y con ella toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Así, 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 deseos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan según utilidades subjetivas.

El resultado es la desorientación, tanto del mercado como del pensamiento acerca del 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. En consecuencia, las actividades destructoras son promovidas por el mercado de la misma manera que las actividades compatibles. Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla 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 para 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. Ella resulta de la propia racionalidad medio-fin y 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 de forma no intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y su totalización. De allí que, en relación con estos efectos, la teoría económica neoclásica —si los toma en cuenta— hable de “efectos externos”. Son externos en relación con la acción medio-fin interpretada de manera lineal. No obstante, vistos desde la racionalidad reproductiva son perfectamente internos respecto 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 fácilmente visibles. Ni el neoliberal más recalcitrante niega su existencia. Lo que no salta de inmediato a la vista es el hecho de que 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 causante entre racionalidad medio-fin y efectos destructores. Y la teoría económica y la metodología de las ciencias dominantes en la actualidad hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia sobre esta relación.

Se requiere entonces 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 de las actuales condiciones de la vida. No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de la ciencia que confronta de modo crítico la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esta idea incluye necesariamente la vida de la naturaleza, dado que el ser humano es un ser natural. Sus objetos son la necesidad y las posibilidades de guiar la acción medio-fin de manera 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 medio-fin. Vista desde una perspectiva metodológica, una ciencia crítica se constituye a partir de esta afirmación. Se trata de los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es el criterio de vida o muerte, y no el de falsación/verificación. Su objeto, pues, es asimismo analizar las acciones medio-fin desde el punto de vista de su compatibilidad con la racionalidad reproductiva, y dar criterios para una acción de intervención en estas acciones que sea capaz de impedir las, siempre y cuando resulten no compatibles con la racionalidad reproductiva. Esta situación implica la acción hacia una constitución de la sociedad y del sistema económico que haga factible guiar las acciones medio-fin según esta compatibilidad. Luego, esta ciencia llevará a una crítica a fondo de todo sistema económico que se oriente por la ilusión de la totalización del

automatismo autorregulador del mercado, así como de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia.

Por tanto, existe una doble dimensión del orden del mercado. Como orden positivo es producto del caos que se ordena; no obstante, como orden positivo produce el desorden mediante su tendencia a la destrucción. Se trata de un orden que se afirma por reacción al desorden, y que reproduce este desorden por medio de sus tendencias destructivas.

V. La vuelta de lo reprimido

En casi todos los análisis en la línea de la totalización de la racionalidad medio-fin, llama la atención 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 propios argumentos a la luz de la metodología que desarrollan.⁸ No sorprende, pues, que constantemente aparezca una contradicción flagrante entre su metodología explícita y la metodología implícita en su argumentación. Los argumentos a los cuales niegan científicidad en su metodología explícita, los usan en sus argumentaciones para sustentar esa metodología o sus análisis de la realidad empírica. Popper argumenta su negación de todo argumento dialéctico, mediante argumentos dialécticos. Weber argumenta su totalización del circuito medio-fin y de la exclusiva científicidad de la racionalidad formal expresada por los juicios medio-fin (con arreglo a fines), recurriendo a 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, utilizando argumentos que se basan en conceptos trascendentales pensados desde el punto de vista de algún sujeto trascendental. No sorprende, entonces, que la propia antiutopía aparezca merced al desarrollo de la utopía de una

sociedad sin utopías. La sociedad, que pretende ser una sociedad sin mitos, se mitologiza sin percibir que su pretendido realismo es un simple misticismo.

Lo mencionado lo podemos llamar la vuelta de lo reprimido en los pensamientos represivos resultado de la totalización del circuito medio-fin.

Cuando se totaliza la racionalidad medio-fin y se la trata como la única racionalidad accesible al pensamiento científico, la racionalidad reproductiva no deja de existir en la realidad. Ella no es un invento del pensamiento, sino una exigencia real a la que este responde o no. En la totalización de la racionalidad medio-fin se denuncia el pensamiento sobre la racionalidad reproductiva, pero no se la puede eliminar en la realidad. Además, cuanto más se niegue su legitimidad, más aparecen líneas de la acción —como el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etc.— que imposibilitan la satisfacción de las necesidades. Estas se hacen sentir, entonces, como exigencias y protesta. 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 ambientales. 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 vuelven, sólo que 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 contra-indicación es que la no-

satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad.⁹

La necesidad aparece como un límite extremo; sin embargo, se le niega la racionalidad y la legitimidad. El sufrimiento no es de los necesitados; es el sistema el que sufre los efectos de las necesidades. Pero lo reprimido ha vuelto.

Max Weber incluso recupera las necesidades, en su forma racional y legítima, cuando se trata de fundamentar el sistema de mercados. No obstante, en ningún caso reconoce las necesidades frente al sistema. El sistema de mercado debe a ellas su existencia inevitable, pero jamás va a concluir que consiguientemente tiene que orientarse por ellas.

Lo mismo ocurre con el concepto clave de la totalidad, vinculado al de utopía. Ya 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 la totalidad.

Desde el punto de vista de la teoría de la acción racional, esta transformación del sujeto, la sociedad y la naturaleza en totalidad no es perceptible. Sin embargo, ella no desaparece de manera simple. En vez de reconocer esta totalidad e integrarse en ella, este pensamiento totaliza el circuito medio-fin. La totalización sustituye a la totalidad. Esta totalización tiene varias expresiones. La más importante es la llevada a cabo por la tesis de la "mano invisible" de Adam Smith, que subsiste en la teoría económica neoclásica en la forma de 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, resultado que es identificado con el "interés

general". Precisamente, aquello que destruye por sus efectos indirectos la vida humana y la de la naturaleza es ahora totalizado y celebrado 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".¹⁰

Si Weber quiere afirmar lo anterior 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 conocida. 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 este asunto es lógicamente imposible. Por esta razón todo el argumento es contradictorio. Si suprime la referencia a la totalidad de los hechos, queda un puro balbuceo.

Pero Weber no se refiere a la totalidad de los hechos únicamente en estos términos negativos. Cuando habla del equilibrio general de los mercados, reflexiona también de forma positiva sobre la totalidad de los mercados, descubriendo en ellos la "mano invisible" de Adam Smith:

i

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.¹¹

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”, es decir, de una ética de la fraternidad. Se trata del interés general de Adam Smith. Eso no es “una *parte* finita de esta realidad”, sino la totalidad infinita de la que había dicho que no puede ser tratada por la ciencia. 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 de 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 y visible esta tendencia al totalitarismo. La democracia que propugna el neoliberalismo se revela cada vez más como la asunción del totalitarismo por la democracia. Hemos tenido movimientos anteriores. En especial, el estalinismo fue un producto de esta misma totalización del circuito medio-fin. El “interés general”, que el capitalismo sostiene como producto de la “mano invisible” del automatismo del mercado, recibe en el estalinismo el nombre de “comunismo”, que es considerado un producto automático de la planificación central. Hasta el nazismo tiene una estructura análoga. Aunque este no promete ningún 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 cual se hace presente en la modernidad el antiutopismo extremo.

Esta tendencia de la totalización del circuito medio-fin hacia el totalitarismo demuestra que la negación de la totalidad del circuito natural de la vida humana no hace desaparecer la totalidad. En su forma pervertida, vuelve lo reprimido.

VI. 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 este 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 la ciencia empírica no es ni filosófica ni mítica. Es empírica. Ella resulta del hecho de que los problemas de la racionalidad reproductiva no tienen solución mediante un cálculo comparable 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 por 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. Por esta razón, el empresario calcula su propia fuerza de trabajo mediante el "salario del empresario" que se paga a sí mismo como propietario.

De la misma manera, la materia prima es extraída de la naturaleza. Sólo que la naturaleza no recibe salario. El costo de extracción de esa materia prima es la fuerza de trabajo necesaria, junto

con los medios de producción empleados en este trabajo de extracción. El arrancar a la naturaleza las materias primas presupone costos de esa actividad. El éxito de este proceso se mide de nuevo por las ganancias. Si el producto arrancado a la naturaleza se vende a un precio mayor que los costos originados por el proceso de extracción de la materia prima, la ganancia indica la racionalidad medio-fin del procedimiento.

Por esta razón, 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 cortar un árbol es el pago del salario de la fuerza de trabajo empleada y el precio del medio de producción empleado (por ejemplo, una sierra). Si como consecuencia de la masividad de esta acción se produce un desierto en el lugar o un cambio desastroso del clima, desde la perspectiva de la empresa no son costos. No es apenas que la empresa no calcula estos efectos indirectos como costos, sino que no puede calcularlos. Sea esta una empresa capitalista o socialista, en cuanto empresa es imposible que efectúe el 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 la vida humana. Son efectos indirectos de la totalización de la racionalidad medio-fin. Por consiguiente, no pueden ser contrarrestados mediante esa misma racionalidad. Expresan la irracionalidad de lo racionalizado.

Luego, la racionalidad reproductiva no es reducible al cálculo de costos. Es producto de este cálculo. El cálculo empresarial asegura la autosuficiencia de su cálculo precisamente por la reducción de los costos a los costos de extracción. De esta manera 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, el mismo cálculo se hace imposible. Este 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 este un costo infinito, por tanto, 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 reducibles al cálculo. Por esta razón necesariamente son secundarios y de valor relativo. La racionalidad reproductiva nos lleva, en consecuencia, a criterios no cuantificables.¹² Esta situación obliga a trascender un punto de vista que ve al sujeto como el objeto de la ciencia, y a centrarse en la posibilidad de ver al sujeto como sujeto en su subjetividad.

VII. La “paradoja del vividor” y la objetividad de la realidad

La “paradoja del vividor” es esta: “La vida es tan cara que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo”. Es el paroxismo de la racionalidad medio-fin. Se trata del límite de esta racionalidad. Lo poco que se tiene se anula, si se lo quiere ahorrar por el suicidio. Sin embargo, 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 modo expreso esta condición, el resultado del cálculo es absurdo —para un fin finito se emplean medios (costos) infinitos. Con lo anterior, la misma posibilidad del cálculo medio-fin se rompe. Pero se rompe dentro de la pretendida validez de

la teoría de la acción racional. Si se lo quiere mantener en los límites de lo posible, hay que sustentarlo por la racionalidad reproductiva. La teoría de la acción racional del tipo de Weber no puede siquiera enfocar este problema. Ella desemboca en el sinsentido y en el absurdo, si no se sustenta en el análisis de las condiciones (empíricas) de la posibilidad de la acción medio-fin.

Esta paradoja sólo tiene solución trascendiendo el lenguaje. No obstante, el lenguaje no se trasciende por ningún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido como sujeto.¹³ El lenguaje cotidiano es claro, porque demuestra esta necesidad de ser trascendido. La que no es clara es la filosofía analítica del lenguaje. Por esta razón, la pregunta por el conjunto de todos los conjuntos —la paradoja de Russel— revela que no existe ningún sistema formal consistente en sí. Lo que une a todos los conjuntos es la vida humana. No es el conjunto de todos los conjuntos, sino la condición de posibilidad de todos los conjuntos. Lo que une a todos los conjuntos es el sujeto, que es la totalidad de la vida.

La ética del discurso desemboca en la misma paradoja. Si todos los hablantes deciden su suicidio colectivo, han pronunciado una norma universal, que, según esta ética, tiene que ser válida. Sólo que la realidad se desvanece como resultado de esta norma. El discurso desemboca, entonces, en el sinsentido y lo absurdo. Apel cree que su interlocutor debe ser el escéptico. Esto es falso. Debe ser el suicida. Para contestarle, tiene que introducir la condición (empírica) de la posibilidad del discurso. De este modo tiene que concebir al hablante como un ser natural y corporal, que en el lenguaje reflexiona su vida concreta. Si no se vive, no hay realidad. La realidad de lo real es una cuestión de vida o muerte (y no de la "objetividad" de las cosas, como se la concibe desde Descartes). Los pensamientos de este ser natural hablante se hacen paradójicos, si como hablante hace abstracción del hecho de ser un ser natural. La paradoja indica una contradicción performativa.

VIII. El aprendizaje frente al criterio de vida y muerte

El aprendizaje, desde el punto de vista 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 medios para un fin. Si se quiere ir a la luna, se buscan los medios. Si un medio no resulta, se busca otro. Hay valores éticos implicados en este tipo de aprendizaje. Ahora bien, 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 que 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. Sin embargo, no se trata de eso. Es un mercadocentrismo o capitalocentrismo que se crea su propia imagen del hombre como un ser sin cuerpo, cuya alma reside en su bolsa de dinero. Generalmente hablando, se trata de un alma-centrismo, lo que implica no sólo el capitalismo, sino también el socialismo histórico. Se trata de un fenómeno de la civilización occidental, no sólo de una de sus formas.

El aprendizaje, desde el punto de vista 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. El casi-accidente 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 de 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 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. Por esta razón no se trata de evitar el error en relación con la hipótesis, sino la muerte en relación con el proyecto de la vida.¹⁴ Se trata de conservar la vida del actor, y no de realizar algún 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. De ahí que los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: de solidaridad; de respeto a la vida propia y a la de los otros, incluyendo a la propia naturaleza; de cuidado y sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en racionalidad secundaria. Su relativización es, asimismo, cuestión de vida y muerte.

Este aprendizaje que enfrenta la vida y la muerte acompaña toda acción medio-fin. Constantemente existe el peligro de accidentes, que se evita aprendiendo de los casi-accidentes. Pero también existe el constante 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.

No obstante, 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, ese es el final de la separación clásica entre ciencia y filosofía (también mito, teología, etc.). Es el final de la separación que de forma más nítida se hace, en la tradición del pensamiento alemán, entre ciencias empíricas y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

El aprendizaje enfrentado a la vida y a la muerte lleva necesariamente a trascender la racionalidad medio-fin. En el aprendizaje se conocen 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 de manera constante como sujeto que sabe que no se puede reducir a ser apenas un actor orientado

por una racionalidad medio-fin. Este sujeto, al formular estos juicios, 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, asimismo, el límite de la posibilidad del análisis del objeto. Detrás de este análisis aparece ahora una dimensión acerca de la cual podemos hablar, pero que no es objeto de análisis, sino que es condición de posibilidad del propio actuar. Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, sin el cual la acción del sujeto no logra 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 su vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentado a la vida y a la muerte, nadie se puede salvar solo.

IX. 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 que se suscitan en la bolsa, Kindleberger demuestra 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 una crisis, se hace más visible su desorden intrínseco y las fuerzas compulsivas de los hechos que reproduce. Frente a la crisis, cada uno de los participantes del mercado es arrasado por un torbellino del que no sabe cómo escapar. La irracionalidad de lo racionalizado triunfa de modo visible. El comportamiento resultante, Kindleberger lo resume así: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es también uno volverse loco [...]".

La totalización del mercado lleva a la renuncia a cualquier comportamiento racional. Lo racional es la locura. Todos los criterios se confunden. No obstante, no hay salida. Esta irracionalidad, en

la cual la racionalidad de la locura hace imposible la salida, es resumida de la siguiente manera por Kindleberger: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen".

Todos se quieren salvar, pero al tratar cada uno de salvarse por su cuenta, se impiden mutuamente la posibilidad de salvarse.

Y no se trata solamente de la situación de la bolsa. Es la situación del automatismo del mercado siempre que es totalizado.

El quererse salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que sólo es posible si este la sustenta.¹⁵

Sin embargo, no se trata de la necesidad de un reconocimiento mutuo de los participantes en el mercado, sino entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras lo mencionado no ocurra, la racionalidad de la locura llevará a la humanidad a nuevas crisis, hasta que sean de tal magnitud que ya no haya solución posible.

X. El reconocimiento entre sujetos en tanto 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, asimismo, al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior, tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Pero se enfrenta a ellos para darles su contenido real. Este contenido, que enjuicia a los esquemas formales del mercado y del lenguaje, es a la vez subjetivo. Es el hecho de que el sujeto se halla enfrentado a la encrucijada de la vida y la muerte, lo que constituye esta realidad del mundo

que se enfrenta al lenguaje y al mercado. No obstante, se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por esta razón, 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 ellos la realidad no es externa. Según el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no. La realidad objetiva no es algo dado de forma independiente a la vida del ser humano. Es la vida de este, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por este motivo en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de modo definitivo. No existe un mundo objetivo sin seres humanos. Inclusive la propia 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, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham hasta Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam). Los juicios de hecho, en cambio, 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. En consecuencia, la objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice los hechos; a la vez, hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe únicamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado.

Bertold Brecht inventó una 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 discutieron varias semanas sin ponerse de acuerdo. De repente se presentó una gran tempestad, y una inundación acabó con el lugar del encuentro. Muchos sabios murieron, y 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 preeminencia del significado sobre la referencia” de la filosofía hermenéutica alemana y su interpretación resultante del “giro lingüístico”, afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam.¹⁶ Sin embargo, cuando se refiere al problema, por la “vuelta de lo reprimido”, 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).¹⁷

Si este argumento de Lafont es cierto, entonces, la argumentación de Putnam es falsa. Pero en este caso es falso el resultado del propio análisis de 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. Él 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 reside en la preeminencia del significado sobre la referencia. Reside 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 la propia

realidad. Pero no logra superarlas. La montaña entró en dolores y parió un ratoncito. Se encuentra cerca de la solución. No obstante, le pasa como a aquel periodista, que encontró la noticia del siglo, si bien no se percató 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 le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el "mundo de la vida".

Sin este espacio de libertad, que trasciende todas las tradiciones y 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. Pero al no poder trascenderlo, no constituye tradición. Por otra parte, lo que 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 ir a la tradición sin tomarnos en cuenta. Como esa ha sido la situación de nuestras generaciones anteriores, no habría tradición.

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva y no dependiera del criterio de la verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva todavía. Sin embargo, la reducción de la razón a la racionalidad medio-fin, que hace abstracción del criterio de verdad de vida y muerte, amenaza hoy esta sobrevivencia. Sólo podemos sobrevivir si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad y, en este sentido, la preeminencia del significado sobre la referencia. Lo anterior, por cuanto la concepción de la realidad independientemente del criterio de verdad de vida y muerte y de los juicios de hecho correspondientes, la cual 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 reconoci-

miento de "la vida". Un reconocimiento de la vida, presupone ya la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no 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. De lo que se trata es 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 el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). De esta manera, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carácter universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de verdad sobre la vida y la muerte, implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima.¹⁸

Notas

1. Bajo el título: "SELA destaca avance regional. Latinoamérica lista para globalización", apareció 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 del XX Consejo del SELA, que se celebrará del 1° 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*, San José, 1.6.94).

Esta es una proclamación de la eficiencia formal como valor supremo.

2. Sólo que un libro de enseñanza de técnicas del suicidio es esencialmente diferente de un libro de enseñanza de, por ejemplo, técnicas para hacer zapatos. La mejor forma de hacer zapatos nos la enseña un zapatero. Él nos puede comunicar cuáles métodos le han dado resultado y cuáles no. Pero quienes nos enseñan métodos de suicidio no pueden comunicarnos sus experiencias exitosas, sino, en el mejor de los casos, sus experiencias fallidas. La mejor manera de hacer zapatos nos la enseña el zapatero. La mejor manera de cometer suicidio, en cambio, no nos la puede enseñar el suicida. Esta experiencia no se puede repetir ni comprobar intersubjetivamente. Nadie puede comunicar el éxito de una técnica del suicidio; necesariamente tiene que referirse a otros, que ya no pueden confirmar lo que dice. Luego, el suicidio no es un fin al cual nos podemos acercar por ensayo y error. Es el final de la condición de posibilidad de tener fines: la vida. Por eso mismo, la vida tampoco es un fin, sino la capacidad de tener fines. Por consiguiente, la racionalidad medio-fin no se puede expresar sobre decisiones referentes a la vida y a la muerte. Sin embargo, a estas decisiones subyacen juicios de hecho. La reducción de la científicidad a la racionalidad medio-fin tiene que reprimir la conciencia de la necesidad de estos juicios de hecho.

Las argumentaciones de la racionalidad medio-fin, por tanto, empiezan de modo infalible con el supuesto del conocimiento perfecto. En este sentido argumentan desde el punto de vista de un "sujeto trascendental". Putnam habla del "ojo de Dios". Este supuesto elimina la consideración vida/muerte. Friedman lo hace de la manera siguiente: "Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado" (Friedman, Milton. *Una teoría de la función de consumo*. Madrid, Alianza, 1973, pág. 22). La certeza absoluta es la abstracción de la muerte. Más adelante introduce "el efecto de la incertidumbre" (pág. 30).

3. "¿Te agrada vivir? Vive. ¿No te agrada vivir? Puedes volver al punto donde saliste. Muchas veces te has hecho extraer sangre para aliviarte un dolor de cabeza: para debilitar el cuerpo se abre la vena; no es necesario hacerse ancha herida en el pecho; un punzón basta para abrir el camino de esa gran libertad, y ese descanso

sólo cuesta un momento" (Séneca. "Epístolas morales", en *Séneca*. Madrid, EDAF, 1971, pág. 1616). Todos están libres a partir de la muerte, y en cualquier momento: "No imagines que solamente los esclarecidos y varones de la antigüedad supieron romper los lazos de la esclavitud humana; que solamente Catón pudo arrancarse con sus propias manos la vida que el puñal no le había arrebatado. Personas hay de última condición que, por esfuerzo de su valor, *se han puesto en plena libertad*, y viendo que no pueden morir cómodamente, ni elegir a su gusto instrumentos para quitarse la vida, han aprovechado lo primero que han encontrado, y de cosas que por su naturaleza eran inofensivas, han hecho armas" (*ibid.*, pág. 1241). Existe en Séneca un ansia de escapar a la muerte, y la muerte libre le aparece como el vencimiento de la muerte. "En nada debemos satisfacer tanto a nuestro espíritu como en la elección de la muerte; que salga por donde quiera, por el hierro, por la cuerda o por el veneno; ¡apresúrese y *rompa los lazos de su esclavitud!* Si debemos satisfacer a los demás en la manera de vivir, a nadie debemos satisfacer más que a nosotros mismos en la manera de morir. *La muerte que nos agrada es la mejor*" (*ibid.*, pág. 1239).

John Locke se expresa de igual forma y propone su respectiva técnica del suicidio: "Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. *Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea* con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor" (Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1973, pág. 20).

Estos consejos de la cocina del suicidio son juicios de hecho, pero no son juicios de racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no es la disyuntiva falsación/verificación, sino la vida y la muerte.

4. Wittgenstein reflexiona acerca del suicidio en estos términos; no obstante, más tarde abandona por completo 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!" (10.1.1917). Si esto lo hubiera tomado en serio, no podría haber desarrollado sus pensamientos posteriores.

5. Weber, Max. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 5.

6. 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. Para ella, el sentido de la vida es maximizar la relación medio-fin y ser eficiente. Es mejor morir, que vivir con una producción de valores de uso que no sea competitiva y eficiente. Las grandes poblaciones excluidas de la actualidad son testigos del efecto nefasto que tiene esta determinación del sentido de la vida.
7. "Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de *réquiem* pueden ser igualmente objetos de la economía [...]" (*op. cit.*, pág. 273).
8. La excepción la constituyen autores que nunca son tomados en cuenta en esta metodología de las ciencias. Se trata en especial de Freud y Einstein. Constantemente reflexionan sobre la metodología implícita en sus propios argumentos. Las reflexiones metodológicas de Einstein no son tomadas en cuenta. Freud, por su parte, ha sido transformado en el espantapájaros de esta metodología, al lado de Marx.
9. Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, pág. 112 y ss. Hans Albert menciona 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 de la felicidad de sus súbditos. No obstante, 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" (Albert, Hans. *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen, Mohr, 1978, pág. 158).
10. Weber, Max. "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 100.
11. Weber, Max. "Conceptos sociológicos fundamentales", §4. *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pág. 24.
12. Para la ciencia totalizante de la racionalidad medio-fin 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). Esta reducción de lo real a lo calculable destruye de por sí toda posibilidad de una racionalidad reproductiva, por ende, de una sociedad sostenible.
13. Miller, Henry. "La muerte de un representante comercial". El representante comercial, en una situación de desesperación, se suicida para asegurar a su familia el pago de un seguro de vida que había contratado. La acción tiene en apariencia sentido, ya que no se suicida para cobrar él mismo el seguro. Su aparente sentido

reside en el sacrificio. Él se sacrifica para que su familia tenga la posibilidad de vivir. Sin embargo, esta rechaza el sacrificio porque lo quiere a él, aunque sobrevivan de forma precaria, y no el dinero. El sinsentido de este sacrificio está en la renuncia del representante comercial a su subjetividad. Se reduce a sí mismo a objeto. Es un sinsentido igual como lo sería la máxima: Corta sólo la rama de un árbol sobre la que otro esté sentado, pero no tú.

En la tradición cristiana hay otro fenómeno, que, a veces, se considera sacrificio. Es el martirio. Martirio significa testimonio. En este todo es al revés que en el sacrificio. El mártir es matado porque se afirma como sujeto, afirmando, también, en consecuencia, la subjetividad de los otros. El mártir afirma su subjetividad aunque lo maten. De allí que la muerte del arzobispo Romero y de la comunidad jesuítica de San Salvador no son sacrificios, sino testimonios. El mártir no deja de realizar su testimonio, aun cuando sepa que lo van a matar. Quienes 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. Es cierto que la tradición cristiana en relación con el martirio es ambigua. Muchas veces lo ha reducido a un sacrificio. Pero todo sacrificio humano es crimen.

14. Popper habla de "leyes como que los hombres no pueden vivir sin alimentos" (Ver Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1973, pág. 77, nota 10). Él cree que se trata de una afirmación falsable. No obstante, falsarlo es producir la muerte, sea la propia o la ajena. Sería asesinato o suicidio. El criterio de verdad es la vida y la muerte, no hay falsación. 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 consiguiente, 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 física. En esta la irreversibilidad es experimentable, el experimento se puede repetir con otros objetos. El objeto no es sujeto. Por este motivo, la irreversibilidad en la física no tiene nada que ver con la historicidad, como lo cree Prigogine. Una irreversibilidad sin repetición del experimento se podría dar solamente si se pudiera afirmar la irreversibilidad del universo mismo. Sin embargo, esta afirmación no la pueden hacer las ciencias empíricas. Sería una afirmación metafísica. Ver Prigogine Ilya-Stengers, Isabelle. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983.

15. En la actual crisis de México, tuvimos uno de estos casos de pánico de la bolsa. Sólo que en vez de pasar a la solidaridad, hubo una acción de salvación de la bolsa, cuyo único fin fue poder seguir en un sistema en el que la locura es la racionalidad, y la racionalidad la locura. Parece que una de las condiciones del financiamiento

por parte del gobierno de los EEUU fue el exterminio de los levantados en Chiapas. El genocidio se halla en curso. La locura es su razón.

16. Putnam, Hilary. *El lenguaje y la filosofía*. Cuadernos de Crítica, UNAM, México, 1984.
17. Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, pág. 223.
18. Para esta transformación del reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados en opción por la víctima, véanse Dussel, Enrique. *Ética comunitaria*. Madrid, Paulinas, 1986; "Die 'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation des Armen'" (La "comunidad de vida" y la "interpelación del pobre"), en Fernet-Betancourt, Raúl (Hgb). *Ethik und Befreiung*. Aachen, 1990; Lévinas, Emmanuel. *De dieu qui vient à l'idée*. París, Gasset, 1986; *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

CAPÍTULO II

La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke

II

La guerra de Kosovo nos hizo presente la ambivalencia de los derechos humanos. Todo un país fue destruido en nombre de asegurar la vigencia de estos derechos. No solamente Kosovo, toda Serbia también. La guerra era una guerra sin combates de ningún tipo. Se aniquilaron Kosovo y Serbia. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) puso en marcha una gran fábrica de muerte, que llevó a cabo una acción de aniquilamiento. No había defensas posibles y la OTAN no tuvo muertes; todos los muertos fueron kosovares y serbios, y la mayoría de ellos civiles. Los pilotos actuaron como verdugos que ejecutan al culpable, quien no tenía defensas. Cuando volvían, decían que habían hecho un "buen trabajo". Era el buen trabajo del verdugo. La OTAN se jacta de haber producido apenas un mínimo de muertos. Lo que se destruyó fue la base real de la vida de la población. Se destruyeron la infraestructura económica con todas las fábricas importantes, las comunicaciones con todos los puentes significativos, la infraestructura de electricidad y de agua potable, escuelas, hospitales y muchas viviendas. Todo eso son objetivos civiles, los cuales implican daños colaterales al poder militar. El ataque se dirigió no tanto en contra de las vidas humanas directamente, sino en contra de los medios de vida de un país entero. Es lo que ya dijera Shakespeare: "You take my life when you do take the means whereby I live" (Me quitas la vida, si me quitas los medios por los cuales vivo).

La OTAN no asumió ninguna responsabilidad por sus actos. Bill Clinton declaró que la responsabilidad por el aniquilamiento

de Serbia era de los propios serbios. Toda la acción de la OTAN se acompañó por una propaganda referida a las violaciones de los derechos humanos que los serbios cometían en Kosovo. Cuanto más se presentaban estas violaciones, la OTAN más se sentía con el derecho, y hasta con la obligación moral, de seguir con el aniquilamiento. Las violaciones de los derechos humanos de parte de los serbios fueron transformadas, por medio de esta propaganda, en un imperativo categórico para el aniquilamiento de Serbia. Fueron usadas como aceite para la fábrica de muerte. Por lo tanto, la guerra fue transformada en una "intervención humanitaria". Casi no se hablaba siquiera de guerra.

Los derechos humanos se transformaron en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. Detrás de este hecho hay otra convicción, según la cual quien viola derechos humanos, no tiene derechos humanos. El violador de los derechos humanos es transformado en un monstruo, en una bestia salvaje, que se puede eliminar sin que haya la más mínima cuestión de derechos humanos. Pierde hasta el carácter de ser humano. La relación es como aquella entre san Jorge y el dragón. La responsabilidad por el aniquilamiento la tiene quien es aniquilado. Quien aniquila, en cambio, tiene el poder e igualmente el honor de respetar los derechos humanos. Es el prócer de los derechos humanos, y la sangre que vierte lo purifica.

Pero esta situación tiene otra consecuencia. Para poder aniquilar un país, únicamente hace falta comprobar que este viola los derechos humanos. No es necesario mostrar o discutir otras razones. Hay que sostener que la situación de los derechos humanos en el país, que es la meta, es insostenible. Se puede, entonces, de manera legítima, amenazarlo con el aniquilamiento y, en el caso de rechazar el sometimiento, aniquilarlo efectivamente. Es obvio que este tipo de política de derechos humanos sólo la puede hacer un país que tiene el poder para hacerla. En efecto, necesita tanto el poder militar correspondiente como el poder sobre los medios de comunicación. Teniendo estos poderes, la política de los derechos humanos

y la imposición del poder se identifican. Todo lo que se le antoje al poderoso lo puede hacer, y todo eso será la imposición legítima de los derechos humanos a sus adversarios.

Esta es la inversión de los derechos humanos, en cuyo nombre se aniquilan los propios derechos humanos. Ella tiene una larga historia. De hecho, la historia de los derechos humanos modernos es, a la vez, la historia de su inversión, la cual transforma la violación de estos mismos derechos humanos en un imperativo categórico de la acción política. La conquista española de América se basó en la denuncia de los sacrificios humanos que cometían las civilizaciones aborígenes americanas. Más tarde, la conquista de América del Norte se argumentó por las violaciones de los derechos humanos por parte de los aborígenes. La conquista de África por la denuncia de canibalismo, la conquista de la India por la denuncia de la quema de las viudas y la destrucción de China por las guerras del opio se basó igualmente en la denuncia de la violación de los derechos humanos. Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos, sin embargo, lo hizo para salvar los derechos humanos.

Por esta razón, la sangre derramada por Occidente no deja manchas. Lo transforma más bien en el gran garante de los derechos humanos en el mundo. Así, más de trescientos años de trabajo forzado de la población negra en los EEUU dejaron manchados a los negros, pero quienes cometieron ese crimen tienen el alma blanca como la nieve. La gigantesca limpieza étnica, que exterminó a la gran mayoría de la población indígena de Norteamérica, dejó a lo que queda de esta población con la mancha, y todavía hoy es ofendida y calumniada en las películas del Viejo Oeste, donde aparece como la culpable de su propio exterminio. Todos los países del Tercer Mundo tienen que rendir cuentas de su situación de derechos humanos a aquellos países que, durante siglos, arrasaron con los derechos humanos en este mismo mundo. Estos países, que llevaron la tormenta de la colonización al mundo entero, no aceptan ninguna responsabilidad por lo ocurrido, sino que más bien

cobran una deuda externa gigantesca y fraudulentamente producida a aquellos. Es decir, las víctimas son culpables, deudoras, tienen que confesarse como malvadas y pagar incluso con sangre a sus victimarios.

Existe un método que ha guiado esta inversión del mundo como resultado de la cual las víctimas son las culpables y los victimarios los inocentes, que se arrogan ser los jueces del mundo. Hay autores clásicos que lo desarrollaron. El más importante entre ellos es con seguridad John Locke, quien en un momento clave del proceso de la colonización del mundo, elaboró conceptualmente esta interpretación de los derechos humanos, la cual hasta hoy está presente en la política del imperio e impulsó también la guerra de Kosovo. Por esta razón, queremos analizar en lo que sigue la postura de John Locke frente a los derechos humanos.

I. El mundo de John Locke

El libro en el que John Locke expresa su pensamiento sobre la democracia y los derechos humanos es el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, el cual publicó en Inglaterra en el año 1690. Es un texto fundante, sobre todo, para la tradición anglosajona y define hasta la actualidad la política imperial, primero de Inglaterra y posteriormente de los EEUU.

Este libro aparece en un momento histórico decisivo. Había ocurrido una revolución burguesa victoriosa, la cual desembocó en la *Glorious Revolution* de 1688. Era, de hecho, una segunda revolución después de la de 1648-1649, que había decapitado al rey. La revolución gloriosa era el *Thermidor* de esta primera y transformó la revolución popular de los inicios en una nítidamente burguesa. Ella ahora declaró ciertos derechos fundamentales, sobre todo, el *Hábeas corpus* (1679) y la *Bill of rights* (1689). Con estos acontecimientos estaba declarada, de hecho, la igualdad humana frente a la ley, en cuyo centro se encontraba la garantía del parlamento como representante del pueblo y de la propiedad privada. John Locke formuló,

entonces, la teoría política correspondiente a hechos que ya habían ocurrido.

Esta teoría era necesaria porque, desde el punto de vista de la burguesía, aquella declaración de igualdad ofrecía algunos problemas, para los cuales Locke proponía la solución. Inglaterra se hallaba en el período fundante de su imperio. Como poder imperial estaba en plena expansión y, por consiguiente, en conflicto con los imperios ya constituidos. Estos eran principalmente España y Holanda. El conflicto más directo en este tiempo era con Holanda y fue provocado por la *Navigation Act* de Cromwell (1651). Pero la expansión se dirigía de modo especial hacia territorios fuera de Europa. América del Norte era su principal objetivo y los emigrantes ingleses estaban conquistándola. No obstante, se notaba ya una expansión inglesa creciente hacia el Lejano Oriente, que se dirigía hacia la India y entraba en conflicto con Francia. Por otro lado, Inglaterra buscaba el monopolio del comercio más lucrativo de los siglos XVII y XVIII, que era el comercio de esclavos, cuyo monopolio todavía lo tenía España. El mismo John Locke había invertido su fortuna en este comercio,¹ como posteriormente lo haría también Voltaire.²

Estas líneas de expansión están ya claramente dibujadas en el tiempo de Locke. Ellas determinan el próximo siglo, en el cual Inglaterra consigue, mediante la paz de Utrecht de 1713, el monopolio del comercio de esclavos entre África y la América española, sigue conquistando América del Norte y derrota a los franceses en la India para establecer, a partir de mediados del siglo XVIII, su dominio sobre esta.

Tomando en cuenta esta situación imperial, la urgencia de una nueva teoría política era evidente. Anteriormente, la expansión se justificaba por el derecho divino de los reyes, y más antes aún, como en el caso de España y Portugal, por la asignación papal de las tierras por conquistar. Pero después de la revolución burguesa, que había suprimido este derecho divino de los reyes, reduciendo al rey a un rey constitucional nombrado por el Parlamento, esta legitimación de la expansión imperial había perdido su vigencia.

Se trata de un conflicto que también había aparecido en España tras la conquista de América. Ginés de Sepúlveda justificó esta mediante el derecho divino otorgado por el Papa, del cual derivaba un derecho universal al dominio de parte de las autoridades cristianas. Frente a este hecho, Francisco de Vitoria expuso la primera teoría política de conquista de corte liberal. Esta teoría de Vitoria está muy presente en la que elabora Locke, quien prácticamente coincide con Vitoria, aunque lleva el pensamiento de este a extremos mucho más exagerados. En el tiempo de Locke, la posición del derecho divino de los reyes había sido defendida en Inglaterra por Robert Filmer, en contra del cual Locke escribe su *Primer ensayo sobre el gobierno civil*.

El problema de legitimidad que apareció en tiempos de Locke, es fácilmente visible. El *Habeas corpus* y la *Bill of rights* habían establecido derechos humanos de tipo liberal, a los cuales la burguesía no podía renunciar. Era su respuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra. Esos derechos garantizaban la vida física del ser humano y sus propiedades y convertían la autoridad en un poder al servicio de ellos. Esta igualdad excluía, interpretada al pie de la letra, el trabajo forzado por esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los indígenas en América del Norte. En consecuencia, entraba en conflicto con las posiciones de la propia burguesía en su afán de establecer el imperio. Esta interpretación, además, correspondía a la primera revolución inglesa de 1648-1649 hasta la disolución del Parlamento de los Santos en 1655, y era adecuada para la posición de la fuerza revolucionaria principal, los independentistas y su ala más radical, los *levellers*.³

El resultado fue la disyuntiva entre la declaración de la igualdad humana frente a la ley y el poder de la burguesía. Locke, sin embargo, ofreció una salida a esta situación. La encontró en un verdadero golpe de fuerza. Él no buscaba ninguna solución a medias, que habría brindado razones de excepción para casos determinados. En vez de eso, invirtió por completo el concepto mismo del derecho humano tal y como había estado presente en la primera

revolución inglesa. Este hecho lo llevó a un resultado que rápidamente fue aceptado por la burguesía inglesa y más tarde por la burguesía mundial. Este resultado se puede resumir en términos de una paradoja muy fiel al pensamiento de John Locke. Él expresa “que todos los hombres son iguales por naturaleza”, lo que implica

[...] el derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre (§54).⁴

El golpe de sorpresa es que de lo anterior concluye: por tanto, la esclavitud es legítima. Y añade: por tanto, se puede expropiar a los pueblos indígenas de América del Norte. También, por tanto, se puede colonizar a la India por la fuerza. Todas estas violencias Locke las considera legítimas, porque resultan de la aplicación fiel de la igualdad entre los hombres, como él la entiende. Esas violencias no violan los derechos humanos, sino que son la consecuencia de su aplicación fiel. Decir igualdad es lo mismo que decir que la esclavitud es legítima. Garantizar la propiedad privada significa poder expropiar sin límites a los pueblos indígenas de América del Norte. Se entiende, entonces, por qué la burguesía aceptó con tanto fervor la teoría política de Locke. Luego, que la libertad es esclavitud no es un invento de Georges Orwell. Lo inventó John Locke.

Ese es realmente un golpe de fuerza. De él nace el concepto de la inversión de los derechos humanos, la cual pasa por toda la interpretación liberal de esos derechos.

II. El argumento central de Locke

Locke desarrolla el prototipo de su argumentación en su discusión del estado natural. Este estado natural es el trasfondo de toda vida social. El estado civil no es más que la confirmación por medio de una autoridad, la cual esencialmente es juez, y asegura lo que ya está presente como exigencia en el estado natural. Por ende,

el estado natural y el estado civil no se contraponen, como en Hobbes, donde el estado natural es un estado de guerra de todos contra todos, mientras que el estado civil recién asegura la vida humana. En Locke, en cambio, el estado civil es una perfección del estado natural.

El estado natural subyace, por consiguiente, al estado civil, pero existe también allí donde no se ha constituido todavía el estado civil. De este modo, Locke sostiene que en América (del Norte) no se ha constituido aún un estado civil, mientras que en Asia ya existe.

El estado natural es un estado de igualdad y de libertad. "Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia" (§6). Existe una ética del estado natural:

[...] de la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar esta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable. (§6)

Esta es la "ley de la Naturaleza, que busca la paz y la conservación de todo género humano" (§7).

Esta ley de la naturaleza descansa, por tanto, en el respeto de la integridad física del ser humano y en el respeto de sus propiedades. En Locke, ese es un simple presupuesto que él considera evidente. Por esta razón lo desarrolla en términos muy breves. Lo que desarrolló largamente es un derecho derivado de esta ley de la naturaleza. Es el derecho de ser juez sobre esta misma ley de la naturaleza. Locke afirma que

[...] ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado [natural], la ejecución de la ley natural; por eso tiene cual-

quiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación. (§7)

Se trata de un "estado de igualdad perfecta" en el cual

[...] cualquier hombre tiene el derecho de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural. (§8)

Por este motivo, juez no es simplemente la víctima, sino que todo ser humano puede decidir hacerse juez.

De esa forma aparece en el centro del análisis la figura del culpable, frente al cual cada uno es juez. Este culpable es transformado en un verdadero monstruo:

El culpable, por el hecho de transgredir la ley natural, viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua: al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano [...] comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona. (§8) El crimen de violar las leyes y de apartarse de la regla de la justa razón [califica] a un hombre de degenerado y hace que se declare apartado de los principios de la naturaleza humana y que se convierta en un ser dañino. (§10)

Más aún, al renunciar

[...] a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro: puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se mata un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro. (§11)

Por lo tanto, el culpable debe ser destruido toda vez que es un "peligro para el género humano", es un "degenerado", un "ser dañino", que ha atropellado "la especie toda" y debe ser tratado como una fiera salvaje. Él se ha levantado en contra del género humano. Inclusive ha dejado de ser un ser humano, puesto que ha manifestado que "con él no rige la ley de la razón". Al cometer el crimen, ha renunciado hasta a sus derechos humanos. Es, en fin, un ser por aniquilar. Locke se preocupa, asimismo, de las propiedades del culpable. Hay derecho a aniquilarlo sin consideración, pero jamás hay derecho al pillaje. Anteriormente, el vencedor se adjudicaba el derecho al pillaje de las propiedades del vencido. Locke no puede aceptar un derecho de este tipo, no obstante, él también quiere para el vencedor las propiedades del vencido. Sin embargo, las quiere de una manera legal. Por esta razón, sostiene que quien ha recibido un daño "tiene el derecho especial de exigir reparación a quien se lo ha causado" (§10):

La persona que ha sufrido el daño tiene derecho a pedir reparación en su propio nombre, y solo ella puede condonarla.

El perjudicado tiene la facultad de apropiarse los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho a la propia conservación [...]. (§11)

Así, pues, al culpable ahora no se le ha robado nada, aunque lo haya perdido todo, sino que se le ha cobrado lo justo, que es la reparación de los daños. Aquí aparece ya la dimensión de la esclavitud legítima como resultado de la vigencia de los derechos humanos. Locke menciona que el perjudicado puede "apropriarse los bienes o los servicios del culpable". Si le exige los servicios, lo esclaviza legítimamente.

Este estado natural de Locke ya no es un estado de paz, sino un estado de amenazas de parte de culpables potenciales, los cuales son todos fieras y monstruos. Locke, en nombre de la paz, está

haciendo guerra. Esta guerra es el resultado de que hay enemigos que quieren violar la integridad física y las propiedades.

Sin embargo, cuando Locke habla de este estado de naturaleza, no está hablando de ningún pasado, sino del presente. Habla de América, a la cual constantemente se refiere en el texto para insistir en que allí existe todavía el estado natural sin ningún estado civil o político. Pero habla, asimismo, de las sociedades con estado civil, tanto en Inglaterra como en otras partes del mundo, inclusive la India, cuando se refiere en otra parte a Ceilán (Sri Lanka). Como para Locke el estado civil es una sociedad con una autoridad, que asegura la ley de la naturaleza en términos de una autoridad política, también allí sigue vigente la referencia al estado natural como orden fundamental, a partir del cual esta sociedad tiene que organizarse. El enemigo, del cual habla como culpable en este capítulo sobre el estado natural, es toda oposición que la burguesía pueda encontrar en su camino de expansión. Locke los ve a todos como bestias salvajes, seres dañinos, levantados en contra del género humano, que por este levantamiento han perdido todo derecho humano y no son más que objetos por aniquilar. Con base en su teoría del estado natural, Locke se ve a sí mismo y a la burguesía en una guerra sin cuartel en contra de enemigos, que se levantan en oposición del género humano al resistir a las transformaciones burguesas.

Por este hecho sigue ahora definiendo el estado de guerra como resultado del estado natural.

III. El estado de guerra

Luego, el estado de guerra es de hecho el estado principal en el cual la humanidad de Locke se encuentra. Locke ve el estado natural como una bandera de lucha. Donde hay estado natural, hay que civilizarlo para transformarlo en estado civil o estado político. Donde hay un estado civil, hay que someterlo a la ley de la naturaleza del estado natural. Así, lo que planteó en relación con el crimen en el estado natural, lo amplía ahora hacia un conflicto

general con el mundo entero, con el cual Locke se ve en estado de guerra. La construcción del estado natural, sin embargo, tiene una importancia clave. Ella le permite transformar toda resistencia a la burguesía en una guerra de agresión, frente a la cual la burguesía enarbola el lema de la paz y de la defensa legítima. La burguesía hace la guerra de la paz contra la agresión, que surge por todos lados. No hay conflicto para esta burguesía en el que la parte contraria no sea malvada, dañina, en el nivel de la bestia salvaje levantada frente al género humano y la razón y, por tanto, contra Dios. Toda guerra de la burguesía es ahora una guerra santa, una cruzada. Los adversarios, no obstante, han renunciado ellos mismos, al resistir a los propósitos de la burguesía, a sus propios derechos humanos. La guerra de la burguesía es ahora a priori una guerra justa, una guerra de defensa del género humano, y sus adversarios realizan también a priori una guerra injusta en contra del género humano. Con todas las razones del mundo se los puede aniquilar. Es el mismo derecho humano el que los aniquila.

Este aspecto lo desarrolla Locke cuando habla del estado de guerra (capítulo III). Para construir este concepto del estado de guerra él hace una pura imaginación por proyecciones. Parte de un “nosotros” enfrentados a todos los otros. Los nosotros son pacíficos, mientras los otros muestran un propósito contra “nuestras” vidas:

El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos un propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre [...] nos coloca en un estado de guerra con aquel contra quien hemos declarado semejante propósito [...] se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león. *Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir, como criaturas peligrosas y dañinas que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder.* (§16)

Los otros han “manifestado odio”, por consiguiente, son tratables como fieras salvajes. ¿Qué es, entonces, este “propósito preconcebido” contra la vida de otro ser humano?

De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a este en un estado de guerra; porque ese propósito debe interpretarse como una declaración de designios contrarios a su vida. En efecto, tengo razones para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida, si ese es su capricho; porque *nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo [...] quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo.* (§17)

Así, pues, quien se coloca ahora en estado de guerra es “quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío”. La pregunta es: ¿quiénes son esos? Para Locke se trata, por un lado, de las monarquías absolutas de su tiempo. Se puede referir a ciertas tendencias en Inglaterra, con la posible vuelta del derecho divino de los reyes. Pero se refiere igualmente a las monarquías absolutas del continente europeo, e incluso a Ceilán, que él menciona de manera expresa, y a la India. Todas ellas se han colocado en estado de guerra con el “nosotros” de Locke, aunque no lo sepan. Por otro lado, se refiere a aquellos que viven en el estado natural y se resisten a la transformación en estado civil. Esta situación remite a los pueblos indígenas de América del Norte, los cuales también se han colocado en estado de guerra, por más que tampoco lo sepan. En todos ellos, Locke proyecta ahora la voluntad de esclavizarlos, tanto a él como a sus “nosotros”. En realidad, por supuesto, ninguno de ellos quiere esclavizar a nadie.

¿Y quiénes son los “nosotros” de Locke? No son los ingleses ni la burguesía inglesa. Son todos aquellos que defienden el género

humano, la ley de la razón que Dios ha puesto en el corazón humano; en fin, son aquellos que imponen la ley de la naturaleza. Y esos sí son Locke y la burguesía inglesa. Ellos encarnan eso, pero no como grupo preestablecido, sino como misioneros de este género humano. Son ellos quienes descubren que todo el mundo está levantado en contra del género humano, excepto ellos, quienes lo defienden.

Se trata de un verdadero estado de guerra, pues, no hay juez entre los bandos. Sin embargo, donde no hay juez, entonces, cada uno es juez. La guerra decide ahora sobre el resultado, y esta guerra es la anticipación del último juicio:

[...] cuando se plantea en estos litigios la cuestión de quién ha de ser el juez, no puede querer designarse quién habrá de decidir la controversia: todo el mundo sabe lo que *Jefté* quiere decirnos, a saber, que el Señor, el Juez juzgará. *Cuando no existe un juez en la tierra, el recurso se dirige al Dios del cielo.* Tampoco se trata de preguntar, cuando otro se ha colocado en estado de guerra conmigo, quién va a juzgar, y si puedo yo, como *Jefté*, apelar al cielo. *Soy el único juez dentro de mi propia conciencia, porque soy quien habrá de responder en el gran día al Juez Supremo de todos los hombres.* (§20, ver también §176)

El estado de guerra implica para el lado justo, que es el lado que defiende al género humano, un derecho de guerra. No es necesario que haga la guerra, no obstante, el derecho a la guerra lo tiene a priori y será necesariamente una guerra justa de defensa del género humano. Este hecho implica el derecho a la revolución burguesa en el estado civil:

De la misma manera, quien *en el estado de sociedad arrebató la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil*, dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele *como si se estuviese en estado de guerra con él.* (§17)

Pese a que en el estado civil existen jueces, persiste el derecho de guerra, ya que los jueces pueden estar al servicio de las fuerzas que luchan contra el género humano. No hay ni ley ni constitución que puedan impedir este derecho:

Más aún: cuando queda en derecho la posibilidad de intentar una acción ante jueces competentes, pero que resulta en realidad imposible llevarla a cabo a consecuencia de la corrupción evidente de la justicia y de la manifiesta alteración de las leyes, calculadas para encubrir y *proteger la violencia y las injusticias de algunos individuos o de alguna facción*, solo sería posible ver en una situación de esa clase un estado de guerra. (§20)

También el estado civil se halla regido por el estado natural y su ley de la naturaleza. Si el estado civil no se guía por la ley de la naturaleza, se coloca en estado de guerra con “nosotros”. Por ende, entre nosotros y el estado civil rige el estado natural. El estado civil está ahora en estado de guerra con “nosotros”. No hay juez, por tanto, cada uno es juez. Se mantiene el derecho de intervenir. No obstante, este derecho no lo tienen únicamente los súbditos del estado civil, sino cualquier ser humano en cualquier parte del mundo, en cuanto defiende el género humano. En consecuencia, también puede intervenir la burguesía inglesa, a condición de que imponga la ley de la naturaleza.

Locke, de esta manera, imputa a todo el mundo no burgués haberse puesto en estado de guerra contra el género humano. Se siente, por consiguiente, llamado a hacer la guerra de defensa del género humano en contra de un mundo levantado, aunque no tiene idea de que se ha levantado. Esta, su guerra, es guerra justa. Puede, entonces, conquistar a todos, pero todas sus conquistas las hará por guerras justas. Por esta razón puede, además, exigir legítimamente a los conquistados reparaciones para compensar sus gastos de guerra, en vista de que todos, al defenderse, hacen una guerra injusta. Por este motivo, adquiere con justicia los bienes de

todo el mundo. Es decir, puede conquistar el mundo, puede adjudicarse las riquezas del mundo y, sin embargo, no habrá llevado a cabo jamás una guerra injusta ni habrá robado nunca nada.

Locke quiere, pues, la guerra de parte de la burguesía para conquistar el mundo entero y adjudicarse todas las riquezas de este. No obstante, quiere, asimismo, que esta guerra sea justa y que la conquista de las riquezas sea legítima y sin ningún robo. Por esta razón imputa a todo el mundo la voluntad de hacerle la guerra a ella para, de esta forma, poder hacer una guerra justa contra ellos. Imputa a todo el mundo el querer esclavizar a la burguesía, para que esta pueda esclavizar al mundo. Imputa a todo el mundo querer quitarle sus propiedades a la burguesía, para que ella pueda quitarle sus riquezas a todo el mundo. Todo el mundo, si se resiste, no son más que fieras salvajes por aniquilar en nombre del género humano. El aniquilamiento se transforma, entonces, en una consecuencia de la imposición de los derechos humanos.

Que Dios sea el último juez, no es nada más que transformar a la burguesía en el último juez, la cual en nombre de la anticipación del último juicio condena y castiga al mundo en nombre de la ley de la naturaleza, que es género humano y ley de la razón, a la vez.

De esta manera, Locke formula el prototipo clásico de la inversión de los derechos humanos, que sigue siendo hasta hoy el marco categorial bajo el cual el imperio liberal ve su imposición del poder a todo el mundo. Hasta hoy, en efecto, todas las guerras hechas por el imperio son consideradas justas. Guerras tan justas, que el adversario no puede reclamar ningún derecho humano. No existen derechos humanos del adversario y quien los reclama también se coloca en estado de guerra contra el género humano.

En la guerra de Vietnam, las tropas estadounidenses combatieron en su propio país a los vietnamitas. Los EEUU, sin embargo, desde el punto de vista lockiano no agredieron a Vietnam, sino que los vietnamitas hicieron una guerra de agresión contra los EEUU. Desde este punto de vista, los EEUU hicieron una guerra justa y Vietnam una guerra injusta. La razón consiste en que los vietna-

mitas estaban levantados contra la ley de la naturaleza y, por tanto, contra el género humano. Como en una situación de esta naturaleza cada uno es juez, los EEUU tenían el derecho a la guerra para defender al género humano. Por ende, la suya era una guerra justa y de defensa, mientras que la de los vietnamitas era una guerra injusta y de agresión. En consecuencia, se podía quemarlos vivos con *napalm* sin interferir con ningún derecho humano, pues quien se levanta en contra del género humano, por propia voluntad ha renunciado de hecho a los derechos humanos y puede ser eliminado como una fiera salvaje.

Esta fue la justificación que usó en realidad el gobierno de los EEUU, la cual es una derivación directa de la teoría política de Locke, hasta hoy considerado el padre de la patria y de los derechos humanos desde el punto de vista estadounidense.

Una argumentación parecida se utilizó en la guerra en contra de los sandinistas en Nicaragua. Los EEUU declararon su derecho y obligación de intervenir militarmente en razón de esta misma ley de la naturaleza de Locke. Los sandinistas se habían levantado contra el género humano, por consiguiente, los EEUU tenían el derecho de intervenir.⁵ Tampoco concedió ningún derecho humano a los sandinistas. Ronald Reagan habló de extirpar un cáncer, lo que implicaba la reivindicación de su aniquilamiento y la negación de derechos humanos en relación con ellos. La guerra de la contra, alimentada por el gobierno de los EEUU, era una guerra terrorista solamente comparable con la guerra terrorista de Sendero Luminoso en Perú. Cuando el Tribunal Internacional de La Haya condenó a los EEUU por agresión a Nicaragua, los EEUU no acataron la condena, desautorizó al tribunal y renunciaron a su membresía. De igual manera se justifica el bloqueo contra Cuba. Hoy, hay una caza de defensores de los derechos humanos en América Latina, que en este momento es extrema en Colombia. El mismo esquematismo la justifica y el mismo gobierno de los EEUU la ha apoyado muchas veces.⁶ Por la misma razón, ese gobierno no ha ratificado la declaración de derechos humanos de la ONU ni

la correspondiente convención. En efecto, ella es incompatible con la tradición lockiana de los derechos humanos.

John Locke es el clásico de esta inversión de los derechos humanos, que en nombre de estos anula precisamente los derechos humanos de todos aquellos que ejercen resistencia frente a la sociedad burguesa y su lógica. En los medios de comunicación de la actualidad, esta inversión ocupa en gran medida las posiciones dominantes.

Locke sigue siendo el pensador que determina, hasta hoy, las categorías de interpretación de los derechos humanos por parte del imperio liberal.⁷

Con lo mencionado tenemos el esquematismo central del argumento de Locke. Este es tautológico. La pregunta quién es agresor en un conflicto y quién no, no es el resultado de un juicio acerca de la realidad, sino de un juicio deductivo. La razón la tiene aquel que tiene la razón; así se puede resumir esta tautología. Es, a la vez, un esquematismo apocalíptico. La guerra de aquel que a priori tiene la razón es una guerra de anticipación del último juicio. El "apocalipsis now" empieza con John Locke. Al mismo tiempo es un pensamiento que disuelve los derechos humanos en nombre precisamente de esos derechos. Estos no son más que derechos de la burguesía y de aquellos a los cuales la burguesía los concede. Sin embargo, esto Locke lo argumenta en nombre de los derechos humanos.

Este es el esquematismo general. Locke lo especifica luego para dos situaciones determinadas de su época. Una es su legitimación del trabajo forzado en forma de esclavitud, la otra es la legitimación de la expropiación de los pueblos indígenas de América del Norte por los conquistadores europeos. Estas legitimaciones las busca igualmente dentro de la vigencia de los derechos humanos. Ambas igualmente se basan en el análisis hecho sobre el estado de guerra.

IV. La legitimación del trabajo forzado por esclavitud

La legitimación del trabajo forzado Locke la deriva en términos muy sencillos de su propio análisis del estado de guerra y de su declaración de que el adversario que lucha en una guerra injusta, pierde todos sus derechos humanos como resultado de su propia decisión de levantarse en contra del género humano. O sea, nadie le quita sus derechos humanos, sino que él mismo es quien se los quita.

Locke comienza con el derecho humano de no poder ser jamás esclavo de nadie:

Este verse libre de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario para la salvaguardia del hombre, y se halla tan estrechamente vinculado a ella, que el hombre no puede renunciar al mismo sino renunciando con ello a su salvaguardia y a su vida al mismo tiempo. *El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un contrato o por su propio consentimiento, ni puede tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatará la vida cuando le plazca. Nadie puede dar una cantidad de poder superior a la que él tiene, y quien no dispone del poder de acabar con su propia vida no puede dar a otra persona poder para hacerlo.* (§22)

El ser humano no solamente es libre, sino que está obligado a serlo. No puede renunciar a su libertad. No obstante, esta libertad, según Locke, es la que legitima el trabajo forzado. Porque se puede perderla, aunque nadie puede renunciar a ella. Se la pierde en el caso de entablar una guerra injusta, por tanto, en una guerra contra el género humano. Se la pierde por una negación de hecho implícita a la guerra injusta. En consecuencia, Locke puede proseguir:

Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su

propia vida, puede encontrarse con que *aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela* cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor. (§22)

La conclusión parece lógica. Si el derrotado, que ha realizado una guerra injusta, pierde toda su humanidad, entonces, el vencedor adquiere un poder absolutamente arbitrario sobre él. Puede matarlo en forma legítima, pero también puede retrasar su muerte para aprovecharse de su trabajo en términos de un trabajo forzado, y “con ello no le causa perjuicio alguno”. Si no lo quiere, mantiene la libertad de suicidarse. Locke sostiene este cinismo. Insiste repetidas veces en esto como un hecho. Locke llama a este poder un “poder despótico”. Empieza declarando de nuevo que la naturaleza no otorga este poder bajo ninguna circunstancia:

[...] poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrada. Es este un poder que la Naturaleza no otorga; la Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas. Nadie dispone de un poder arbitrario sobre su propia vida, y, por tanto, no puede transferir semejante poder a otro. (§172)

Sin embargo, y como consecuencia de este derecho humano, se da exactamente lo contrario, es decir, un poder despótico legítimo:

Este [poder despótico] existe en realidad cuando un agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios estableció como regla para las relaciones entre los hombres y de los recursos pacíficos que esa regla enseña, recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho; al hacerlo, se ha expuesto a que su adversario acabe con él, tal como

lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenace con quitarle la vida. Por esa razón, los prisioneros capturados en una guerra justa y legítima, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despótico que no nace ni puede nacer de un pacto, sino que es en el fondo una prolongación del estado de guerra. ¿Qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? (§172)

Y añade:

[...] el poder que un conquistador adquiere sobre aquellos a quienes vence en una guerra justa es totalmente despótico. (§180)

Ellos ya no son dueños de su propia vida, pese a que, como prisioneros de esta guerra, siguen todavía vivos. No obstante, por haberse levantado contra el género humano han perdido su libertad y todos sus derechos humanos:

Por último, el secuestro o pérdida de la libertad otorga [...] el poder despótico, a los amos, para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad. (§173)

Son ahora legítimamente esclavos, si el vencedor lo quiere:

Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de esta es la defensa de la propiedad. (§85)

Locke insiste mucho en esta arbitrariedad absoluta que tienen los vencedores frente a sus cautivos. El poder despótico que resulta lo llama “la auténtica condición de la esclavitud” (§23), la cual

“no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo” (§23).

Esta arbitrariedad legítima incluye, para Locke, los derechos de matarlo, de usarlo como esclavo, de mutilarlo y de torturarlo por placer suyo. Lo argumenta frente a hechos históricos:

Reconozco que entre los israelitas, lo mismo que entre otras naciones, había hombres que se vendían a sí mismos; pero es evidente que *no se vendían como esclavos, sino para ejercer trabajos penosos*; porque es evidente que la persona vendida *no quedaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico*, ya que *el amo no tenía en ningún momento poder para quitarle la vida [...]* lejos de tener el amo de esa clase de servidores un poder arbitrario sobre sus vidas, *ni siquiera podía mutilarlos por placer suyo*, bastando la pérdida de un ojo o de un diente para que quedase en libertad (Éxodo, v. XXI). (§23)

Locke, sin embargo, sí reconoce este poder despótico de la auténtica esclavitud a los vencedores en una guerra justa frente a los vencidos. De nuevo se preocupa también de los bienes de los vencidos:

Si esos hijos no tomaron parte en la guerra, por sus pocos años o porque no quisieron hacerlo, no han hecho nada que les haga perder sus bienes, ni tiene el *conquistador* derecho alguno a arrebatarlos basándose en el simple título de que *ha vencido a aquel que trató de destruirlo por la fuerza*; aunque quizás puede alegar cierto derecho a ello *para indemnizarse de los daños que ha sufrido por la guerra y por los que ha originado la defensa de sus propios derechos*. (§182)

El vencedor, si ha hecho la guerra por una causa justa, posee un derecho despótico sobre las personas de cuantos efectivamente han ayudado a la guerra contra él, o han tomado parte en la misma, y lo posee también a indemnizarse de los perjuicios recibidos y del costo de la guerra, incautándose del trabajo y de los bienes de los vencidos, siempre que no perjudique los derechos de terceros. (§196)

[...] quien por *conquista* tiene un derecho sobre la persona de determinados hombres, pudiendo acabar con estos si le place, no tiene por ello derecho de apropiarse sus bienes y disfrutar de ellos [...] Lo único que le otorga título sobre bienes de otro hombre es el daño que este le ha infligido. (§182)

Sin embargo, de las propiedades hay que financiar "las pérdidas sufridas por el conquistador" (§183). El conquistador no roba, sino que cobra los costos en los que ha incurrido por conquistar. Como los conquistados realizaron una guerra injusta, este cobro es totalmente justo. Todo es legal y todo le pertenece al conquistador. El esclavizado tiene que financiar incluso los costos que ha tenido el esclavizador al esclavizarlo.

De esta manera, Locke puede considerar la esclavitud como legítima más allá de cualquier límite. Con eso la esclavitud de hecho, que se estaba imponiendo en toda América y en el tiempo de Locke con mucha fuerza en América del Norte, tenía su buena conciencia. El "todos los hombres son iguales por naturaleza" era ahora aceptable para los conquistadores, por el simple hecho de que implicaba la legitimidad del trabajo forzoso por esclavitud de los conquistados.

Locke defiende la esclavitud en términos más extremos que cualquier escritor anterior. La justificación aristotélica de la esclavitud parece paternal al lado de la legitimidad absoluta de la arbitrariedad defendida por Locke. Asimismo, supera de lejos a Hobbes, quien vio la esclavitud como una situación de hecho, la cual no tenía ninguna legitimidad de por sí. En Hobbes el pacto social no incluía a los esclavos, con el resultado de que entre la sociedad y los esclavos persistía el estado de guerra anterior al pacto. Por consiguiente, consideraba la esclavitud como ilegítima y el esclavo tenía el derecho a levantarse. Locke cambia esta situación. También él insiste en que el pacto social no incluía a los esclavos; no obstante, de acuerdo con Locke, la ley de la naturaleza había condenado legítimamente al esclavo al estado en que se encuentra.

La posición de Locke es infame. Pero él la elabora en términos tan extremos, para que cualquier tratamiento que los conquistadores liberales den a los vencidos, parezca poca cosa en relación con lo que legítimamente podrían hacer. La brutalidad puede ser tan grande como sea, que nunca alcanza el grado de brutalidad al cual aquellos tienen derecho legítimamente. Parecen, entonces, “moderados”.⁸

V. La expropiación legítima de los pueblos indígenas de América del Norte

El argumento de Locke comienza otra vez con el estado natural, en el cual nadie es esclavo y no existe ningún poder despótico legítimo. Ahora dirá que en este estado natural toda la tierra es común a los hombres:

Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos. Aunque todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la Naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos con exclusión de los demás hombres, ya que se encuentran de ese modo en su estado natural, sin embargo, al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, por fuerza tendrá que haber algún medio de que cualquier hombre se los apropie o se beneficie de ellos. (§25)

Locke no menciona que la tierra “pertenece” en común a todos los hombres, sino que pertenece en común al “género humano”. Busca, entonces, los mecanismos de apropiación legítima de esta tierra por seres humanos particulares.

En el estado natural cada uno puede tomar las tierras que quiera. No obstante, no puede tomar la cantidad de tierra que quiera, sino sólo aquella extensión de tierra que efectivamente trabaja y no según su capricho. Se trata de un estado de cosas en el cual no es posible acumular, ya que todo producto de la tierra es perecedero. Acumular productos no tendría sentido por la razón de que los productos sobrantes se desperdiciarían. Esta situación cambia recién con el uso del dinero, que se puede acumular de modo indefinido porque no es perecedero. Por tanto, en el estado natural sin dinero, el trabajo efectivo de la tierra da la medida de la apropiación privada de la tierra y cada uno puede apenas ocupar una parte pequeña de esta. Toda la otra tierra sigue siendo una tierra que pertenece en común al género humano:

[...] la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que he excavado en algún terreno que tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad. (§27)

Quien cultiva la tierra es quien la tiene. No le interesa a Locke si el trabajo es un trabajo individual. Sí que la propiedad sea ahora individual. Por esta razón, también se adquiere propiedad por el "forraje que mi criado cortó". Pero esta propiedad está limitada:

El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás. Dios no creó nada con objeto de que el hombre lo eche a perder o lo destruya. (§30)

La conclusión para Locke es muy sencilla. Los pueblos de América del Norte no tienen propiedad sobre todas sus tierras, sino sólo

sobre aquella parte que ellos efectivamente cultivan. Todo lo demás es común y pertenece al género humano. Por ende, el europeo o el inglés o quien quiera puede ir y tomársela, y los indígenas no tienen el más mínimo derecho de impedirselo. Quien la tome, la tiene:

Así, pues, en las épocas primeras el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a bienes que eran comunes. (§45)

Pues bien: en *los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América*, en condiciones todavía más extremas que las que esta ofrece ahora.

Esta situación tiene una consecuencia dentro del esquematismo del argumento de Locke. Si estos pueblos ahora defienden sus terrenos, están levantados en contra de la ley de la naturaleza y del género humano. Por tanto, realizan una guerra injusta contra los invasores. Estos, por el contrario, al hacer una guerra justa, los pueden matar como fieras salvajes, someterlos a su poder despótico y esclavizarlos. Pueden, además, cobrarles el costo de la guerra como reparaciones por "las pérdidas sufridas por el conquistador" (§183). Vistos desde el punto de vista de Locke, los pueblos indígenas han perdido todos sus derechos y sus propiedades.

Este hecho explica por qué Locke analiza con tanto detalle lo que tiene validez en este estado natural antes de que se forme un estado civil o político. Según él, aún no existía este estado civil en América. Sin embargo, Locke quiere mucho más que eso.

De acuerdo con lo que ha dicho hasta ahora, los conquistadores tienen el mismo derecho a la tierra que los indígenas. Aquellos entran en un estado natural en el cual cada uno puede ocupar la tierra que efectivamente trabaja para sus necesidades, pero las tierras no se pueden acumular más allá de este límite. No obstante, eso no sirve para la conquista. Locke necesita un argumento según el cual, a partir de este momento de la conquista, se pueda acumular tierras infinitamente.

Locke no puede recurrir al argumento del pasaje a un estado civil, que se hace mediante un contrato social. No puede suponer este tipo de contrato. Construye, entonces, un pacto diferente. Para ello parte de la siguiente afirmación:

Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se los dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar. Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión): no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores. (§33)

Busca ahora un pacto que asegure que esta “mayor cantidad posible de ventajas” sea asegurada de manera efectiva. De acuerdo con Locke, la propiedad común no puede lograr eso y el trabajo en el estado natural tampoco:

La parte mayor de los artículos realmente útiles para la vida del hombre, aquellos que la necesidad de subsistir hizo imperativo que buscasen los primeros hombres — como los buscan hoy *los americanos* —, son, por lo general, de corta duración, y se alteran o se echan a perder por sí mismos si no son consumidos. (§46) Demostración palmaria de ello es que varias naciones de *América* que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida. (§41)

Un acre de tierra que en nuestro país produce veinte *bushels* de trigo y otro acre de tierra en América, que mediante idéntico laboreo, produciría esa misma cantidad, tienen sin duda alguna, idéntico valor natural, intrínseco. Sin embargo, el *beneficio que el género humano recibe* durante un año de uno de esos acres es de cinco libras, mientras que el que recibe del otro quizá ni un penique [...]. (§43)

Construye, por tanto, un acuerdo común humano que va más allá de “toda sociedad y de pacto”. Es el acuerdo sobre el uso del dinero y la propiedad privada, del que se sigue el derecho de la acumulación ilimitada de la tierra:

Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independientemente de sociedad y de pacto; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente [...]. (§50)

Ahora los conquistadores pueden ocupar la tierra sin que los pueblos indígenas tengan derecho a defenderla, a la vez que aquellos salen del estrecho límite de la posesión en el estado natural para poder acumular la tierra sin límites:

Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano en el acuerdo para el empleo del dinero común, y que permanecen incultas; esos habitantes no las utilizan ni pueden utilizarlas, y por eso siguen perteneciendo a todos en común. Esta situación apenas podría darse entre aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero. (§45)

Este acuerdo sobre el uso de dinero une para Locke la propiedad privada, el desarrollo superior de las fuerzas productivas y el afán de acumulación. Este acuerdo “expreso o tácito” (§45) rompe el marco del estado natural, aun cuando no se haya formado una sociedad civil, y tiene un alcance universal. Le permite a Locke

argumentar el derecho del conquistador derivado del estado natural —toda tierra pertenece al género humano— con el otro derecho de romper los límites de este mismo estado natural. Por el estado natural, todo es común. Sin embargo, una vez ocupada la tierra, deja de serlo gracias a este acuerdo acerca del uso del dinero. El conquistador puede aprovechar el estado natural, pero no está limitado por él, aunque no se haya formado un estado civil. Y los indígenas no pueden rechazar este acuerdo. En cuanto aceptan dinero, aceptan tácitamente este acuerdo y están ahora sometidos a él. Si no se someten, estarán otra vez levantados en contra del género humano y serán tratados como fieras salvajes. Es decir, se encuentran atrapados sin salida.

No sorprende, por tanto, que casi toda la población indígena de América del Norte fuera exterminada en el curso de la aplicación de la estrategia que John Locke delineaba.

VI. El método de derivación de los derechos humanos en Locke y su crítica

Locke no brinda un listado de los derechos humanos, sino que, más bien, da principios de orientación que establecen un marco de derivación de todos los derechos humanos posibles. Expresamente, menciona cuatro orientaciones básicas:

- 1) “Todos los hombres son iguales por naturaleza” (§54).
- 2) “El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro” (§22).
- 3) Sobre el poder despótico: “La Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas” (§172).
- 4) Dios “dio la tierra en común a los hombres” (§25).

Locke parte de hecho del marco de derivación que estas cuatro orientaciones básicas proporcionan. No hay duda de que estas

orientaciones básicas no son inventos de Locke. Proviene de la primera revolución inglesa de los años 1648-1649. Se las encuentra en aquel tiempo entre los independentistas y, sobre todo, entre los *levellers*. Son la bandera de esta revolución, cuya máxima expresión es la igualdad. Esta se dirige contra el despotismo del rey y de la aristocracia. Rechaza la esclavitud, que en ese tiempo todavía no era exclusivamente racista en contra de los negros, sino de todos los colores, inclusive los blancos. La exclusividad de la esclavitud de los negros se da recién en la primera mitad del siglo XVII. Pero el rechazo de la esclavitud se dirige igualmente contra la servidumbre de la gleba. Los independentistas y *levellers* insisten en que la tierra ha sido dada en común a los seres humanos, para exigir el acceso del campesino a la tierra y la liberación de los artesanos del régimen de las organizaciones de los artesanos urbanos, que restringían el acceso al artesano independiente. Su utopía era una sociedad de pequeños productores, en la cual cada uno tendría acceso a la propiedad independiente. Por esta razón, en el centro de su reivindicación de la igualdad estaba el ser humano concreto y necesitado, que aspiraba a una sociedad en la cual todos pudieran vivir dignamente y satisfacer sus necesidades por igual, basándose en el derecho de propiedad privada. No se trataba de un igualitarismo radical, sino más bien de una tendencia igualitaria pensada a partir de grupos excluidos de las libertades políticas y económicas.

Locke tenía que partir del marco de los derechos humanos presente en la primera revolución. En el desarrollo posterior hasta la revolución gloriosa, estos elementos habían sido marginados. La revolución gloriosa era la victoria definitiva de una sociedad burguesa con vocación imperial. No obstante, una victoria de hecho nunca es suficiente. Ella necesita su legitimación. Y la teoría política de Locke la brindaba. El libro suyo no es sobre política, sino que hace política. Proporciona el marco de legitimidad a la revolución burguesa ocurrida y, de esta manera, la estabiliza.

Para realizar esta revolución, Locke efectúa la inversión de aquel marco de derechos humanos. Lo hace mediante un cambio del su-

jeto de los derechos humanos. Sustituye el sujeto corporal viviente, que es un sujeto de necesidades, por un sujeto abstracto, que es el propietario. El propietario es visto ahora como el soporte de la propiedad. De esta forma, el derecho humano como dignificación de la persona humana en tanto sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos que Locke ve también defienden su propiedad. Los indígenas de América del Norte defienden sus tierras como propiedad. Sin embargo, se trata de otra propiedad desde el punto de vista de Locke. Es una propiedad vista desde una manera de vivir de personas concretas. De esta misma manera es concebida la propiedad por parte de los campesinos y pequeños artesanos urbanos ingleses. Locke invierte la relación para constituir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación. Esta es la propiedad que él afirma. Desde su punto de vista, aquella otra propiedad es ilegítima y es negación de la propiedad que él sustenta. Locke afirma la propiedad del individualismo posesivo, como lo llama Macpherson.

Entre la primera revolución inglesa y la revolución gloriosa legitimada por Locke, aparece este choque de concepciones contrarias de la propiedad y, por ende, de los derechos humanos. De hecho, Locke sustituye los mismos derechos humanos por derechos de un sistema social, para el cual los seres humanos no son más que soportes. Esto en cuanto los seres humanos pierden todos sus derechos y pueden únicamente reclamar derechos emanados de la propia lógica del sistema social, que ahora es el sistema social burgués.

Locke lleva este punto de vista al extremo. Cuando habla del estado natural, todavía habla de dos derechos fundamentales, el derecho a la integridad corporal del ser humano y el derecho a la propiedad. Pero en el curso de su ensayo cambia su perspectiva y sostiene un solo derecho fundamental, que es la propiedad. La integridad corporal de la persona humana también es transformada

en un derecho de propiedad, que en este caso es el derecho de propiedad sobre el propio cuerpo. Esto es, la propia integridad física de la persona humana la ve como un simple derivado del sistema de propiedad y su lógica. No queda ni rastro de la dignidad de la persona humana anterior a cualquier sistema de propiedad. Locke menciona ahora que "la finalidad primordial [de una sociedad civil] es la defensa de la propiedad" (§85) y puede, entonces, concluir que el poder despótico lo tienen los amos "para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad" (§173). Este poder es despótico porque al ser privados de toda propiedad, están privados igualmente de la propiedad sobre su propio cuerpo. No mantienen ningún derecho a la integridad física en cuanto personas humanas. Por este motivo, al ser privados de toda propiedad, el poder de los amos es absolutamente arbitrario e incluye el derecho de matar, torturar, mutilar y esclavizar. Todo es consecuencia de su concepto de propiedad, siendo la propiedad el sujeto de los derechos humanos y no la persona.

La inversión de los derechos humanos que efectúa Locke se puede resumir en una fórmula que él aún no usa, pero que expresa bien su punto de vista: ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad. Esta fórmula puede sintetizar todas las inversiones de los derechos humanos que Locke efectúa. Es la fórmula que legitima el terrorismo del sistema burgués. Aparece ya en la revolución francesa en los términos: ninguna libertad para los enemigos de la libertad, como lo expresa Saint-Just. Esta misma fórmula la asume Karl Popper, quien afirma: ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia. No sorprende, entonces, que Popper haya sido el filósofo de la corte de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, sobre todo en Uruguay y Chile. No obstante, la misma fórmula aparece en las purgas estalinianas en los discursos del fiscal Wyschinski, adaptada desde luego a ese sistema. Así, pues, esta es la fórmula mediante la cual la modernidad en todos sus sistemas, en cuanto sostiene los derechos humanos, legitima la violación de estos derechos justamente en nombre de ellos mismos.

Esta fórmula legitima ese “poder despótico” del cual habla Locke y siempre ha sido utilizada para constituirlo. Ella borra los derechos humanos de la persona humana, que son anteriores a cualquier sistema social, y los sustituye por derechos del sistema, que son declarados derechos humanos. La fórmula es universal y se puede adaptar a todas las circunstancias cambiantes, que aparecen en la historia de la modernidad. Así, de modo visible, la actual estrategia de globalización se apoya en esta misma fórmula y ha cambiado de nuevo todos los derechos humanos de la dignidad de la persona humana concreta, para invertirlos en términos de un derecho del sistema globalizado por encima de todos los derechos humanos, argumentando en nombre de estos mismos derechos humanos. De esta manera, las burocracias privadas de las grandes empresas son presentadas como sujetos de la “ley de la razón” y los verdaderos depositarios de los derechos humanos. De este modo han adquirido ese “poder despótico” constituido por John Locke. La forma como fue llevada la guerra de Kosovo muestra de nuevo un caso ejemplar de este uso de los derechos humanos. Aparece otra vez ese “poder despótico” legítimo, que ahora, en nombre de los derechos humanos, destruye todo un país.

El método se repite, sólo cambian las palabras. Pero siempre aparecen esa “ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres” (§10), ese “atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona” (§10), así como la acusación de que el enemigo “ha declarado la guerra a ese género humano” (§11). El enemigo es, entonces, una “fiera salvaje” frente a la cual surge el “poder despótico” legítimo que lo puede destruir a su antojo. El método asegura que frente a aquel, al cual se interpreta como violador, no valen los derechos humanos, siendo que la defensa de sus derechos humanos resulta ser otro atropello contra esa ley de la razón e implica a quien los defiende en el crimen por perseguir.

Locke derivó la esclavitud, el exterminio de los pueblos indígenas y la colonización del mundo como exigencias de los propios

derechos humanos. Su ley de la razón era la acumulación ilimitada dentro del sistema de propiedad privada. Cuando desde fines del siglo XIX se dejó de hablar de la propiedad privada como ley natural, esta fue sustituida por la eficiencia y la competitividad según las leyes del mercado. En pos de estas, los derechos humanos son negados de la misma forma como lo inició Locke, sin que el formalismo cambie, y una vez más la misma lógica del sistema toma el lugar de los derechos humanos, expropiándoselos a los seres humanos. Ahora bien, mucho antes que Locke, aparece un hecho semejante a este formalismo en el patriarcado. El varón, en su masculinidad, se presenta como la encarnación del género humano, la ley de la razón que Dios estableció para los actos de los seres humanos, transformando a la mujer en fiera salvaje potencial por domar y, en caso de que no se deje domar, por destruir. Después de Locke, aparece con el racismo a partir del siglo XVIII. Allí el hombre blanco toma esta posición de la ley de la razón, de representante del género humano frente a los pueblos considerados de color.

Por otra parte, ya en Locke, la inversión de los derechos humanos se vincula con el utopismo. Se trata en él del utopismo del progreso técnico. Este progreso sustituye el servicio al ser humano concreto. Por otro lado, las promesas de este progreso parecen tan infinitas, que a su lado el irrespeto a los derechos humanos parece de muy poco significado.⁹ La perspectiva del progreso aplasta la posibilidad de insistir en derechos humanos concretos, en cuanto aparentemente obstaculizan la marcha sin distorsiones de la acumulación que asegura este progreso. Este utopismo acompaña toda la historia del capitalismo hasta hoy, y surgió con consecuencias similares en el estalinismo soviético.

En ningún caso el problema es la utopía de por sí, sino que la transformación de la utopía es el motor de la inversión de los derechos humanos.

Este utopismo puede tener hasta apariencias de cálculo de utilidades cuando, por ejemplo, Hayek manifiesta:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato.¹⁰

El cálculo es aparente y engañoso, porque presupone que se sabe lo que resultará en el futuro. Pero se muestra como un instrumento eficaz para la negación de los derechos humanos. Estos denuncian este "sacrificar vidas individuales" como violaciones de los derechos humanos. El "cálculo de vidas", en cambio, denuncia ahora la defensa de los derechos humanos como un estorbo peligroso que impide "preservar un número mayor de otras vidas". De esta manera resulta fácil incriminar a los defensores de los derechos humanos. De nuevo el "género humano" aplasta los derechos humanos de la dignidad de la persona.¹¹ El aniquilamiento de países enteros y el exterminio de poblaciones son transformados en un posible servicio a la humanidad y a los derechos humanos, con lo cual los propios derechos humanos se desvanecen, quedando simplemente un mito.¹²

La crítica de esta inversión de los derechos humanos y su transformación en una gigantesca legitimación de la violación de los derechos humanos, que llega hasta su transformación en imperativo categórico de su violación, tiene historia. Basándose en la crítica de la moral de Nietzsche, Carl Schmitt hace análisis brillantes de algunos aspectos del fenómeno, sobre todo en su libro acerca del concepto de lo político. Sin embargo, se trata de una crítica que de ningún modo recupera los derechos humanos. Al contrario, los culpa de la inversión que se hace de ellos. Por tanto, resulta una crítica que desemboca directamente en la ideología fascista de los años treinta. Schmitt hace ver cómo, por medio de los derechos humanos, se construyen enemigos absolutos por aniquilar. Al culpar a los propios derechos humanos del problema, se lanza contra

ellos. Él no disuelve la inversión de los derechos humanos, sino que la desdobra. Pretende una humanización de los conflictos por la superación de esta creación de enemigos absolutos, para que la relación conflictual pueda ser una relación entre enemigos reales que no absolutizan mutuamente su enemistad. Pero esta solución implica la abolición de los mismos derechos humanos. Crea así un enemigo absoluto, más absoluto todavía de lo que ocurre en el caso de la inversión de los derechos humanos. Estos enemigos absolutos son ahora quienes siguen afirmando los derechos humanos, y tienen que ser eliminados antes de que se pase a la situación prometida de conflictos apaciguados entre enemigos reales.¹³ Estas reflexiones cumplen un importante papel en el fascismo; ellas explican por qué este considera al comunismo y al liberalismo juntos como su enemigo absoluto. Resulta, pues, un remedio peor aún que la enfermedad.¹⁴

A la inversión de los derechos humanos únicamente se puede responder recuperando los derechos humanos del ser humano concreto. Para ello, quiero partir aquí de una cita de Albert Camus, tomada de *El hombre rebelde*:

¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero quién justifica el fin? A esta cuestión, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.

En efecto, los derechos humanos no son fines. La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados. La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para

imponerlas. Solo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como fines, devoran los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen. Ocurre así la inversión de los derechos humanos, los cuales actúan como un imperativo categórico para violar los propios derechos humanos.

Camus, entonces, hace la pregunta por los medios. Cuando se imponen derechos humanos como fines, los medios contradicen a estos derechos. De esta forma, los medios revelan el verdadero fin. No son los derechos humanos, sino la imposición de una determinada institucionalidad, que implica la imposición de una dominación. Los medios revelan el fin, no la declaración de las finalidades de la acción. Los medios hablan su propio lenguaje, que es el de la realidad. El lenguaje de los medios revela hasta qué grado la declaración de las finalidades es falsa.

La historia de Occidente es de aniquilaciones de países y del exterminio de poblaciones y culturas. Eso es lo que dice el lenguaje de los medios. El lenguaje de las finalidades, en cambio, es completamente diferente y habla de la carga del hombre blanco para civilizar el mundo y llevarle los derechos humanos. La historia de Occidente es de infiernos. En el infierno, no obstante, los diablos que maltratan a los condenados no son, a su vez, maltratados. Crean, incluso, que están en el cielo, y hablan en voz alta de sus derechos humanos.

A estas ideas se contraponen el lenguaje de los medios, el cual desmiente constantemente el lenguaje de las finalidades declaradas. Sólo a partir de este lenguaje de los medios se pueden recuperar los derechos humanos. Ellos no son fines, sino que son interpelación de los medios que se usan para lograr fines. La discusión acerca de los derechos humanos debe ser una discusión sobre la compatibilidad de los medios respecto a estos derechos. Los derechos humanos, por consiguiente, juzgan sobre los medios.

En este sentido, el reclamo de derechos humanos es, como lo manifiesta Camus, una rebelión. Es la rebelión del ser humano

como sujeto viviente que se rebela en contra de su transformación en objeto. Se rebela igualmente en contra de ser transformado en objeto de derechos humanos tratados como fines.

VII. El esquematismo de Locke y la posmodernidad

Locke, de hecho, desarrolla un esquematismo de la inversión de los derechos humanos, que ha hecho historia hasta hoy. Este esquematismo es para la modernidad lo que, siguiendo a Lyotard, se podría llamar el metarrelato de legitimidad. Hace presente la estructura de toda la modernidad que sigue y constantemente es adaptado a nuevas situaciones históricas. En él se funda la modernidad.

Sin embargo, llama la atención el hecho de que Lyotard, cuando habla de los metarrelatos de la modernidad, no menciona este. Menciona otros dos grandes metarrelatos: los que se derivan tanto del pensamiento de Rousseau como del de Marx. No obstante, esconde el metarrelato anterior a estos dos, metarrelato que les precede y en relación con el cual aparecen los pensamientos de Rousseau y de Marx. Además, estos dos pensamientos no son comprensibles sin el esquematismo que nos presenta por primera vez John Locke. Rousseau y Marx son críticos de este esquematismo básico. Rousseau hace su crítica a partir del concepto de ciudadano y Marx a partir del ser humano como ser necesitado. Pero ambos enfrentan el esquematismo que se deriva de Locke.

En Lyotard, en cambio, Rousseau y Marx aparecen como los fundadores de la modernidad. Por tanto, concluye que hay posmodernidad en el grado en el cual estos relatos críticos de la modernidad pierden su vigencia. En Lyotard, sin embargo, los nombres de Rousseau y Marx aparecen en la función de designar todos los grandes movimientos de emancipación, que en la historia de los siglos XIX y XX, se enfrentaron a la avalancha desenfrenada de esta modernidad, de la cual Locke revela primero su esquematismo subyacente. Se trata de los grandes movimientos de emancipación de los esclavos, que llevaron a la abolición de la esclavitud durante el

siglo XIX, la emancipación judía de finales del siglo XVIII, el movimiento de la emancipación de los obreros, la emancipación de la mujer, el movimiento pacifista, las emancipaciones de las culturas del mundo colonializado y de las culturas indígenas, y la independencia de los países colonializados.

Cuando se pasa revista a estos grandes movimientos de emancipación humana, llama la atención el hecho de que incluyen la reivindicación de todos los grupos humanos que en el esquematismo de John Locke son denunciados como "peligro para el género humano", como "degenerados", "seres dañinos", como gente que ha atropellado "la especie toda" y que, según Locke, tienen que ser tratadas como "fieras salvajes". Las que luchan en los siglos XIX y XX por su emancipación son precisamente las "fieras salvajes" del relato básico de legitimidad de la modernidad, como se deriva de John Locke.

Son ellas quienes reclaman los derechos humanos que esta modernidad les niega. Locke no reconoce derechos humanos y los niega expresamente, aunque lo haga en nombre de los derechos humanos. Él no concede ningún derecho humano a las culturas no burguesas, a los pueblos que se resisten a la colonialización y la conquista. Todos ellos no son más que "fieras salvajes" que el burgués puede eliminar como bestias. Las fuerzas que introducen los derechos humanos en la propia modernidad son los movimientos de emancipación. En efecto, con estos movimientos aparece el ser humano como sujeto de derechos, los cuales no se derivan de alguna propiedad, sino justo del hecho de ser un ser humano. Ellos aparecen en el siglo XX hasta en las declaraciones de los derechos humanos. No obstante, la declaración de los EEUU de 1776 de los derechos humanos, sólo tiene el nombre de derechos humanos. Los derechos allí enunciados son derechos pensados en los términos de la filosofía política de Locke, quien es el verdadero padre de esta declaración. De esta manera, se explica por qué el exterminio de la población indígena de Norteamérica se lleva a cabo después de esta declaración y por qué el trabajo forzado por

esclavitud mantiene plena vigencia casi cien años después de ella. Tomando en cuenta que la declaración de 1776 era lockiana, no había la más mínima contradicción. En el sentido de esta declaración, la libertad es esclavitud y exterminio.

Los grandes movimientos de emancipación introdujeron los derechos humanos en la modernidad. Por esta razón, la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas al término de la Segunda Guerra Mundial los incluye. Sin embargo, el gobierno de los EEUU nunca la ha ratificado. Esta situación atestigua que el conflicto sigue pendiente.

Si ahora Lyotard identifica la modernidad con estos movimientos de emancipación y con los pensamientos de Rousseau y de Marx, la declaración de la pérdida de vigencia de estos pensamientos como "metarrelatos de legitimación" adquiere una connotación especial. Lo que él ahora anuncia como posmodernidad desemboca simplemente en la declaración de una modernidad *in extremis*, la cual rechaza cualquier legitimidad de la emancipación humana y vuelve a disolver los derechos humanos tal como habían sido formados a partir de estos movimientos de emancipación humana. Retorna a una modernidad desnuda, que considera ahora toda emancipación humana y toda resistencia al sistema como "fiera salvaje" por eliminar.

Se nota, entonces, que este pensamiento de Locke no presenta una teoría sobre la realidad. Es una situación muy diferente. Constituye un marco categorial para constituir la realidad misma. Constituye la realidad y, por consiguiente, jamás es refutable. Si se asume este marco categorial, la realidad es del modo que Locke expresa. No se puede mostrar otra, a no ser que se efectúe una crítica de este pensamiento como marco categorial. Pero esta crítica nunca puede mostrar una realidad diferente de la que ve alguien que asume este marco categorial como constituyente de la realidad misma.

Sin embargo, es un marco categorial que no constituye simplemente la sociedad burguesa, sino toda modernidad. En cuanto la sociedad moderna se totaliza, aparece este marco categorial en su

nitidez. Locke ya lo formula en forma de una sociedad burguesa total y esta sólo se puede interpretar en términos del esquematismo que Locke desarrolla por primera vez. Por este motivo, no es un invento teórico de Locke, sino un descubrimiento. Él descubre y formula el marco categorial correspondiente a esta totalización de la sociedad burguesa. El socialismo estaliniano, al totalizarse, desarrolla a partir de la propiedad socialista un esquematismo análogo, el cual repite en términos transformados el esquematismo revelado por Locke. También en este caso cumple un papel de marco categorial, que constituye la realidad y es igualmente irrefutable. Con el fascismo ocurre una situación parecida. Si al esquematismo de Locke se le quita su referencia a la "especie humana" y a la "ley de la razón", por medio de la cual Locke efectúa la inversión de los derechos humanos, y se le pone en vez de eso la "voluntad al poder", aparece el esquematismo lockiano ahora en términos fascistas. Se ve, pues, que toda modernidad, al totalizarse, al expulsar los derechos humanos como derechos de emancipación humana, constituye su realidad en términos del esquematismo de Locke. Este esquematismo se revela, por ende, como marco categorial de toda modernidad, apareciendo un marco de variación que Locke todavía no previó.

Si hubiera una sociedad más allá de la modernidad, tendría que ser una sociedad más allá de este esquematismo fundante de toda modernidad. Muchos hoy tienen conciencia de que este es necesario. No obstante, nuestra sociedad actual por el contrario, mediante la estrategia de globalización, ha vuelto a producir una nueva totalización, basada en este marco categorial descubierto y desarrollado por primera vez por Locke. Él tiene esta totalización solamente como proyecto, nuestra sociedad, en cambio, tiene los medios para imponerla de una vez.

Notas

1. Cranston, Maurice. *John Locke, a Biography* (1957), citado por Macpherson, C.B. *The Political Theory of Possesive Individualims*. Oxford, Mass., Oxford University Press, 1983, pág. 253, nota 5.
2. Ver Poliakov, León. *Geschichte des Antisemitismus. V. Die Aufklärung und ihre judenfeindlichen Tendenzen* (Historia del antisemitismo. V. La ilustración y sus tendencias antijudías). Worms, Georg Heintz, 1983, pág. 110.
3. Esta posición era un resultado de la reforma radical de los siglos anteriores en Europa. Ver Williams, George H. *La reforma radical*. México D.F., FCE, 1983. Sobre los independentistas y el Parlamento de los Santos, véanse Kofler, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974; Macpherson, C.B., *op. cit.*
4. Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Ed. Aguilar, 1973. En el texto siguiente se citan solamente los párrafos correspondientes a este libro.
Durante los esfuerzos en favor de la paz en Nicaragua que hizo el presidente Óscar Arias de Costa Rica, hacia la segunda mitad de la década de los ochenta, el gobierno de los EEUU presentó un documento que decía: "The United States will work in good faith to support the diplomatic effort to ensure compliance with the Esquipulas accord. But we will not support a paper agreement that sells out the Nicaraguan people's right to be free [...]" (No vamos a apoyar un acuerdo de papel que vende el derecho del pueblo nicaragüense a la libertad) (*La Nación*, San José, 5.4.89).
Este derecho a la libertad es objetivo y no tenía nada que ver con la voluntad popular, que en buena parte apoyaba a los sandinistas. Es el "género humano" de Locke, en nombre del cual el gobierno de los EEUU se erigió en juez. Si la mayoría no quería ser libre en términos de la "ley de la naturaleza", legítimamente se podía obligarla a ser libre. Se trata del mismo argumento que acompaña todo el proceso de colonización del mundo.
6. En la Conferencia de los Servicios Secretos de los Ejércitos Americanos (CIEA) para la XVII Conferencia de los Ejércitos Americanos (CEA) en Mar del Plata, Argentina, en noviembre de 1987, se declaró a todos los organismos autónomos de protección de los derechos humanos, a los cuales el informe se refiere como organizaciones de solidaridad, como subversivos y pro comunistas. Como consideraban que también los comunistas tienen derechos humanos, se tilda a aquellos de comunistas y se los trata de esta manera.
7. Pero no solamente del imperio liberal. Al preparar este artículo, volví a leer los discursos de Wyschinski, fiscal general de la Unión Soviética durante las purgas estalinianas de los años treinta. Su argumentación sigue el esquematismo de

Locke, nada más que sustituyendo la propiedad privada por la propiedad pública dominante en esos tiempos en la Unión Soviética. Ver Pirker, Theo (ed.). *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*. Munchen, DTV, 1963, pág. 141. "Discursos de A.J. Wyschinski, Fiscal de los Procesos". Wyschinski vio a los acusados igualmente levantados contra el género humano, y declaró que en defensa de este había que matarlos como "perros con rabia". Estos "perros con rabia" volvieron durante el ataque aéreo que el gobierno de los EEUU hizo a Libia con el propósito de asesinar a Khadafi. Bush declaró, entonces, que a Khadafi había que matarlo como a un "perro con rabia".

8. No obstante, el análisis de Macpherson, sumamente lúcido en otros aspectos, es del todo ciego en relación con la apologética del trabajo forzoso por esclavitud por parte de Locke, al igual que con toda la problemática de la inversión ideológica de los derechos humanos, Macpherson habla más bien de la "extravagancia de su lenguaje" (pág. 240). Acerca de la apologética de la esclavitud, expresa: "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" (pág. 246, nota 1). El libro no tiene ninguna referencia más al problema, como en general ocurre con la literatura sobre Locke.

Sin embargo, es difícil entender por qué esta legitimación de Locke es "obvia". Que el padre de la democracia y de los derechos humanos haga la más extrema legitimación de la esclavitud que aparece en nuestra historia, no es nada "obvio". Habría que explicar por qué la inversión de los derechos humanos crea un grado de agresividad antihumano mayor que todas las posiciones anteriores.

9. Locke expresa acerca de 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. 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" (Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 volúmenes. New York, Dover, 1959. II, pág. 352).
10. Hayek, Friedrich von. Entrevista *Mercurio* (Santiago de Chile, 19.4.81).
11. En una entrevista con el coronel Paul Tibbets, quien a la edad de veintisiete años, como piloto principal, arrojó la bomba atómica de Hiroshima el 6 de agosto de

1945, él habló sobre lo que considera lo más importante del ataque aéreo atómico a Hiroshima. El periodista le preguntó:

"A.J.: —¿Qué es lo más importante que ha hecho usted en su vida?

"P.T.: —Obviamente el haber formado y operado el grupo 509, entrenado para usar la bomba [...] Originariamente se me dijo que los bombardeos en Europa y Japón se iban a hacer simultáneamente. Me atrevo a decir que salvé millones de vidas al hacerlo [...]"

La entrevista la realizó Andrés Jiménez, periodista de la revista colombiana *Semana*. Reproducida en *La Nación*, San José, 22.8.99.

Evidentemente, Tibbets considera el ataque a Hiroshima como un servicio a los derechos humanos. Efectúa un "cálculo de vidas" del mismo tipo que lo hace Hayek. Si se admite este tipo de cálculo como válido, no hay bestialidad humana que no se pueda presentar como un servicio a los derechos humanos.

12. Hayek distingue dos liberalismos, uno que es bueno y otro que es malo. El buen liberalismo, según él, arranca con Locke, y el malo con Rousseau. Ciertamente, los sacrificios humanos al servicio de abstracciones de lo humano, las cuales incluyen hasta el exterminio de los otros, no son compatibles con el "individualismo malo". ¿Será esta la razón por la que es malo? Ver Hayek, Friedrich von. *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* (Individualismo y orden económico). Zürich, Eugen Rentsch, 1952, pág. 12.
13. Carl Schmitt expresa: "Humanidad-Bestialidad. Y: Quien dice humanidad, quiere engañar". A este propósito corresponde la famosa frase de José Antonio Primo de Rivera: "Cuando escucho la palabra humanidad, siento ganas de sacar el revólver". Schmitt tuvo toda su vida mucha relación con el fascismo español. Estas frases únicamente se pueden entender con el trasfondo de las reflexiones sobre los derechos humanos y la creación de enemigos absolutos que hace Carl Schmitt.
14. Schmitt, Carl. *El concepto de lo "político"*. Buenos Aires, Folios, 1984; *Der Begriff des Politischen*. Berlin, Humblot, 1963. Ver Hinkelammert, Franz J. "El concepto de lo político según Carl Schmitt", en Lechner, Norbert (ed.). *Cultura política y democratización*. Buenos Aires, CLACSO-FLACSO-ICI, 1987.

CAPÍTULO III

La negativa a los valores
de la emancipación humana
y la recuperación del bien común

III

Continuamos con el análisis emprendido anteriormente, revisando de hecho el significado de la revolución inglesa y la visión del mundo que, a partir de ahí, elabora John Locke. Tenemos, así, el análisis de una determinada inversión de los derechos humanos. En efecto, aparece un concepto de igualdad que no estaba en la raíz de la revolución inglesa, pero que ahora surge en su transformación de revolución burguesa hacia la revolución gloriosa, un concepto que se va imponiendo. Locke sigue siendo un hombre de la igualdad, la cual ya había sido expresada en el inicio de la revolución inglesa, sin embargo, esta igualdad es ahora estrictamente una igualdad contractual. Uso esta palabra para evitar la palabra formal, que no transmite bien qué es esta nueva igualdad que aparece.

La igualdad contractual significa que somos iguales, pues actuamos como individuos que hacen contratos unos con otros y proceden según esos contratos. Estos contratos los obligan, y en cuanto que todo pasa por el contrato, todo pasa por la igualdad contractual de dos partes.

Hemos visto la inversión de los derechos humanos que se plantea ahí, a partir de la visión de un imperio burgués naciente enfrentado a todos aquellos que no están sometidos a este nuevo principio de igualdad. Aparece, entonces, todo el mundo levantado en contra de la ley burguesa, todo el mundo como en rebelión, en guerra; y la burguesía conquista el mundo en una guerra de defensa. Todos los que no se someten son vistos como fieras salvajes. Locke repite la expresión “fiera salvaje” varias veces. Se trata

de fieras a las que se puede matar libremente, y que si no se las mata se les posterga la muerte y se puede aprovechar su trabajo, y en este caso son esclavas.¹

En Locke todo está bajo la perspectiva de la dominación de esta igualdad contractual sobre las sociedades, que se hallan fuera del dominio burgués, y toda la ideología burguesa surge a partir de la libertad e igualdad contractuales entre iguales. Esta libertad o igualdad contractual es básicamente el contrato de compra y venta, pero más aún: todos los intercambios son vistos ahora en términos contractuales, esta idea acompaña a la sociedad burguesa hasta hoy. Todo es mercado: mercado de votos, mercado de afectos. Mercado significa que todo es contractual y, por lo tanto, que todo acontece entre iguales, que por la vía de esta igualdad son libres. Todo esto se manifiesta en esta ideología de la burguesía inglesa, la que no es explícitamente inglesa. Esta situación significa que Inglaterra se considera la exponente de la libertad e igualdad contractuales en el mundo y, por consiguiente, con una misión universal que desemboca en la convicción de encontrarse en una guerra de defensa contra todos aquellos que no están sometidos, que son vistos como levantados. Este asunto tiene como base un concepto de propiedad acumulativa; es decir, la propiedad ya no como un medio de sustento, sino un nuevo tipo de propiedad, que es de acumulación, de eficiencia y de competencia.

Con Locke empieza la ideología de la "mano invisible", que Adam Smith elabora después. Esta ideología sostiene que, cuando toda relación humana pasa por relaciones contractuales, por esta igualdad contractual, el interés general se realiza automáticamente. Hay un concepto de interés general al que muchas veces después se le llamó bien común. Pero no es el bien común de la concepción de la Edad Media y tampoco el bien común que hoy vuelve a aparecer como concepto. Adam Smith lo llama interés general. Lo que todos hacen es en interés del otro, en cuanto que lo realizan vía esta igualdad contractual. Luego, el enemigo está afuera. Son aquellos que no están todavía sometidos a esta libertad contrac-

tual. Locke es muy claro en esto, él no percibe un enemigo dentro del Estado. La libertad contractual la ve, efectivamente, como una libertad que se impone por todos los lados, y hasta con la ilusión de la "mano invisible". Esto es un bien para todos, en tanto todos realizan su interés en el interior de esta imposición de la igualdad contractual, o igualdad formal, aunque creo que el término contractual nos manifiesta mejor de qué se trata. Dada la realización de este interés general, Locke no prevé de ninguna manera los conflictos internos que desatará la imposición de la igualdad contractual.

Ahora podemos ver en este contexto la Revolución Francesa. Esta revolución es muy diferente de la revolución inglesa, aunque es la segunda revolución burguesa y de ninguna manera la primera, como muchas veces se la interpreta. La Revolución Francesa trae una nueva categoría. En Locke, toda la sociedad se subsume a la categoría del burgués con libertad contractual. La Revolución Francesa, en cambio, constituye el concepto del ciudadano; el ciudadano es también una persona que vive en libertad o igualdad contractual, que sigue siendo la base de la constitución de un mundo que surge con esta segunda revolución burguesa. Este concepto de ciudadano está casi ausente en la revolución inglesa. Con la Revolución Francesa aparece el burgués como ciudadano, pero el ciudadano como una categoría universal: todos son ciudadanos. Tiene igualmente algo de este sentido: todos están bajo relaciones contractuales, sólo que ahora esta relación contractual constituye un espacio público a partir del cual está decidida como ley de la libertad, y el Estado es el representante de esta igualdad contractual para garantizarla. De esta manera, la libertad/igualdad sigue siendo considerada como espacio de emancipación frente a los poderes de la sociedad antigua, la monarquía y la ortodoxia eclesial. Sin embargo, a partir del Estado, que garantiza la libertad contractual de los ciudadanos, se manifiestan nuevas dimensiones de la ciudadanía, completamente ausentes en el pensamiento surgido de la revolución inglesa. Son varias.

Lo que más llama la atención es, en primer lugar, el voto general. El voto general —que no es tan general porque, por ejemplo, excluye a la mujer— inicia, no obstante, una dinámica que desemboca, más de un siglo después, en un voto general independientemente de que se trate de mujeres u hombres. Pero también un Estado que, en relación con los efectos de la igualdad contractual, puede ser intervencionista. El Estado de la Revolución Francesa es antimonopólico y controla los precios. Desde la visión de John Locke, esta situación es algo sorprendente. Y este Estado de ciudadanos declara inclusive la emancipación de los esclavos y la de los judíos, o sea, existe una igualdad más allá de la igualdad contractual del mercado, una igualdad que se manifiesta en términos concretos y que subyace a la libertad contractual.

Todos son ciudadanos; no hay excepciones. De hecho sí las hay; sin embargo, en la visión parece que todos lo son. Esto es, a partir de ahí se constituye un espacio público, la liberación y emancipación de los esclavos y de los judíos se declara en la misma sesión de la Asamblea General, en 1792, y es consecuencia lógica. Esta liberación de los esclavos tiene un interés especial para América Latina y el Caribe, puesto que cuando se la declara empieza, como resultado de ella, la rebelión de los esclavos en Haití. El primer libertador de las guerras de independencia americanas es, por ende, el líder de la revolución haitiana de esclavos, Toussaint. Nuestra historia no habla mucho de este hecho, sin embargo, el haitiano Toussaint, que proviene de la rebelión esclavista —la cual se basa en la declaración de la emancipación de los esclavos de la Asamblea de la República francesa— y en esta época mantiene una estrecha relación con Simón Bolívar, es quien comienza con el movimiento latinoamericano y caribeño de independencia. Se trata de una línea sumamente interesante.

Cuando surge el levantamiento en Haití, ya la República en Francia ha pasado a la historia y aparece más bien Napoleón, quien revoca la declaración de emancipación de los esclavos y vuelve a instituir la esclavitud en el imperio francés. En Haití, no obstante,

ya no se puede dar marcha atrás. Permanece independiente, sólo que es perseguida por Francia hasta las últimas consecuencias. Esto al punto de que en el curso del siglo XIX, la nación haitiana es obligada a reconocer el pago de indemnización por la liberación de los esclavos, que es considerada una expropiación ilegítima de propiedad francesa. Es decir, la propia libertad de los esclavos es considerada una expropiación ilegítima de propiedad privada, y Haití tuvo que reconocer la ilegitimidad de esta liberación y pagar por ella. De ese modo empezó la impagable deuda externa de Haití, que hasta hoy sí es considerada legítima.

Una situación contraria sucede en la actualidad con el trabajo forzado durante la Segunda Guerra Mundial. Alemania, y ahora Austria, tienen que indemnizar a los que hicieron trabajo forzado, aunque lo que pagarán es casi nominal. Hoy, después de cincuenta y cinco años, cuando son muy pocos los que sobreviven, se les reconoce. En todo caso, el concepto aquí es que quien sufrió el trabajo forzado tiene derecho a recibir indemnización. El concepto liberal, en cambio, es otro: el que sufrió trabajo forzado tiene que compensar a aquel que lo explotó, por la pérdida de la propiedad que experimentó al liberarse el esclavo. Creemos que este caso es también jurídicamente muy interesante.

A partir de la ciudadanía aparece, entonces, el espacio público de la sociedad burguesa, y con ello una dinámica de la igualdad concreta más allá de la que había tenido en la revolución inglesa, pero también más allá de lo que había sido la intención de quienes hicieron la Revolución Francesa. Con la Revolución Francesa surge, inclusive, un Estado intervencionista frente al mercado; no obstante, la igualdad contractual sigue estando en la base, sólo que vista ahora en una dimensión política. Por lo tanto, hay un conflicto en el interior de esta revolución. Se manifiesta una situación que tiene mucha relación con este problema de la igualdad contractual. En primer lugar, un conflicto por el voto general. Por primera vez, en la Revolución Francesa, se hace presente la emancipación femenina. Emerge un movimiento femenino que reclama un voto

que sea realmente general. La Asamblea General había declarado el voto general, sin embargo, no se le ocurrió incluir a la mujer. Olympe de Gouges es, quizás, la primera mujer de la emancipación femenina en el aspecto político, quien no sólo pide el voto femenino, sino la presencia igualitaria de la mujer en el espacio público, pero la llevan a la guillotina. Así, pues, la guillotina no fue únicamente para el rey y los aristócratas, sino también para una figura clave de la emancipación.

Hay un segundo caso que muestra un conflicto que está empezando, el de Babeuf (François Noel), a quien todo el mundo conoce, mientras pocos conocen a Olympe de Gouges. Habría que preguntarse por qué, pues, ella tiene la misma importancia que Babeuf, los dos son figuras claves. Babeuf es la figura clave de la igualdad obrera, pero de un nuevo tipo de igualdad, ya que los obreros tienen reconocida su libertad contractual, tienen reconocido su voto general —todos votan—, sin embargo, con Babeuf comienza un problema de emancipación obrera, y también él cae bajo la guillotina. Después se asesina al líder de la rebelión de los esclavos de Haití, que estaba preso en una cárcel en Francia.

La Revolución Francesa, por consiguiente, hace presentes problemas que emergerán más tarde, a lo largo del siglo XIX. Con ella se manifiestan nuevas grandes emancipaciones, diríamos que las más relevantes del siguiente siglo: la emancipación obrera, la femenina, la de los esclavos, pero que, a la vez, producen un choque, y sus líderes son decapitados. Surge un nuevo conflicto, que no es simplemente con la sociedad anterior o con los que están fuera del marco de la vigencia de la igualdad contractual de la sociedad burguesa, sino que brota desde adentro. Se levantan los obreros, se levantan las mujeres, se levantan los esclavos, aunque no desde afuera del ámbito de la vigencia de la nueva igualdad contractual, sino desde adentro. Ellos están dentro; por ende, el problema está adentro. Son hijos de la primera emancipación, hecha en nombre de la igualdad contractual, que aparecen ahora como enemigos desde adentro y que no son los enemigos de que trata John Locke.

Luego, no se los puede tratar con el esquema de este, sino que el esquema de Locke que se les aplica, desarrolla ahora otra visión del enemigo.

Este cambio de la orientación de la emancipación se podría mostrar también en la teología del imperio. El imperio, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, elabora sus teologías. La teología imperial del siglo XIX, no obstante, es completamente diferente a la del siglo XVIII. La del siglo XVIII es lockiana, en tanto que la del siglo siguiente es de la "mano invisible". Según esta última no hace falta una nueva, una segunda emancipación, pues, la lógica de la igualdad contractual asegura el bien común. Sobre este tema se basa la propia teología del imperio del siglo XIX. El resultado es un cambio del significado de la palabra emancipación.

En el siglo XVIII, el propio pensamiento de John Locke surge en nombre de la emancipación. Esta es muy importante para la Ilustración, para la iluminación del siglo XVIII, hasta Kant inclusive. Es la emancipación del individuo autónomo. El surgimiento del individuo autónomo se interpreta como emancipación. Emancipación frente a la tradición, frente al despotismo monárquico, frente a la sociedad feudal, frente a los dogmas de la sociedad medieval y, en consecuencia, frente a los dogmas provenientes de la tradición cristiana, que dominan hasta el siglo XVII en todos los ámbitos. Esta constitución del individuo autónomo, con su igualdad contractual, es percibida como su emancipación. Así, Kant define la iluminación como la salida del ser humano de una dependencia culpable, y esta salida de una dependencia culpable que ofrece la iluminación, vía el individuo autónomo, es entendida, entonces, como emancipación. Si bien esta emancipación es la del individuo propietario, va mucho más allá de eso y resulta en una emancipación humana universal, aunque limitada al punto de vista individual. Podríamos hablar de la primera emancipación.

Pero en el siglo XIX esta situación se modifica radicalmente. El concepto de emancipación cambia y aparecen la emancipación obrera, la emancipación femenina, la emancipación de los esclavos, y

cada vez más, la emancipación de los pueblos colonizados, la emancipación de las culturas, la emancipación frente al racismo, que es diferente a la emancipación de los esclavos —la esclavitud es una cuestión normativa, mientras la emancipación frente al racismo es diferente—. Esta nueva concepción de emancipación es una demanda frente a los efectos de la igualdad contractual, de la igualdad de Locke. Por consiguiente, ahora se entiende por emancipación la emancipación frente a los efectos de la igualdad de Locke en el siglo XVIII. Se trata aquí de la segunda emancipación, la cual enfrenta los efectos destructores de la primera, sin por eso abandonarla.

Luego, hay un conflicto interno derivado de lo que la imposición de la libertad contractual de compra y venta en el mercado, de lo que la imposición del capitalismo significa. O sea, hay ahora una oposición al sistema desde su interior, que no reivindica un retorno a sociedades anteriores.

Aparece un sujeto que no es individuo, que no se define por ser un individuo autónomo, sino que defiende su libertad frente a los efectos que la libertad contractual tiene sobre el ser humano. Se descubre una especie de quiebre interno en la expansión de esta igualdad contractual, se descubre que, en el interior de esta igualdad, reaparece la dominación, de la cual se afirmaba que había sido abolida por la primera emancipación y, por tanto, por la propia lógica de la igualdad contractual. Se descubre, entonces, una dominación que brota desde adentro de la igualdad contractual y que no es violación de esta. El descubrimiento de esta reaparición de la dominación del ser humano sobre el ser humano en el interior de la igualdad contractual es lo que dinamiza los movimientos de emancipación, que surgen en el siglo XIX.

Hay un texto clásico sobre este quiebre en la lógica de la igualdad contractual y sobre esta transformación de la lógica de la igualdad contractual en una lógica de dominación, que opera en su interior y que no la viola. Es de Marx. Se trata de un análisis del siglo XIX en el que se enfoca un nuevo tipo de dominación, no la dominación abierta y sostenida por normas legales. La Edad Me-

dia tenía un tipo de dominación muy clara, la del feudalismo con la servidumbre de la gleba: tres días de trabajo para el señor y dos para el siervo, etc. Era una dominación legalizada. Pero ahora aparece una dominación que nace en el interior de la igualdad contractual, la cual reproduce la dominación que, con la abolición de la servidumbre de la gleba, se pensaba haber superado. Este hecho se manifiesta también en otros campos; sin embargo, es ciertamente el conflicto por la emancipación obrera el que muestra mayor dinamismo en el siglo XIX. La siguiente cita de Marx, en referencia al caso de la dominación sobre el obrero, hace ver la transformación y la visión de esta transformación en el interior de la igualdad contractual:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, verbigracia de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión/jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.²

En este texto se denuncia una inversión. La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación, y lo hace por su lógica interna, que es una lógica de compra y venta. Por medio de la misma compra y venta se transmiten poderes; estos poderes establecen una relación de dominación que en ningún momento viola la igualdad contractual. Este hecho es importantísimo: no existe violación de la igualdad contractual en esta transformación de la realidad de la libertad contractual en relación de dominación.

A partir de aquí, podemos ver ahora cuál es la idea de la segunda emancipación. Constatada esta dominación resultante de la igualdad contractual, la cual aparece en la propia lógica de la igualdad contractual, se vive el hecho de una discriminación. Discriminación que es completamente lógica en el interior de la propia igualdad, y frente a la que surge la segunda emancipación, tal como está presente en el siglo XIX y sigue estando presente hasta hoy. La palabra emancipación, por lo tanto, se refiere ahora a la respuesta a ese tipo de discriminación que se manifiesta dentro de la igualdad contractual.

Este aspecto se puede ver en muchas dimensiones. Marx lo analiza partiendo de la situación del obrero, de la compra y venta de la fuerza de trabajo; no obstante, este quiebre de la lógica de la igualdad contractual hacia relaciones de dominación tiene muchísimas

dimensiones, se muestra en muchos lugares, pero aquí sólo se destacarán cuatro.

La emancipación obrera, como reacción frente a una discriminación en la lógica de la propia igualdad contractual y una consiguiente explotación. Ahí aparece la figura de clase, de Marx, que no es una categoría sociológica —no puede serlo— sino una categoría de discriminación, ya que hay una discriminación implícita en la relación de compra y venta de la fuerza de trabajo. Para nosotros, sin embargo, no se trata únicamente de esta dimensión.

Con la emancipación femenina surge una segunda dimensión, la cual se muestra con más claridad cuanto más se establece la libertad contractual en las relaciones entre hombre y mujer. Esta dimensión ocurre, sobre todo, con la aceptación del voto femenino después de la Primera Guerra Mundial. En cuanto a la discriminación de la mujer, esta igualdad contractual de por sí no ha cambiado de manera sustancial la situación de discriminación de la mujer, que se produce en el interior de esta igualdad contractual, pues, el problema de la discriminación femenina va más allá del establecimiento de esta igualdad contractual. Aquí no sirve de mucho reflexionar acerca del patriarcado antes de la era liberal, porque dicha igualdad contractual es distinta del patriarcado. El patriarcado es una institución que rige por imposición legal. Y aquí no existe esa imposición del patriarcado, ninguna imposición legal, puesto que hoy, en términos contractuales, el hombre y la mujer son completamente iguales; no hay ningún derecho que la mujer no tenga igual que el hombre. Sin embargo, existe una clara estratificación entre hombre y mujer en nuestra sociedad, en la cual la mujer ocupa un lugar secundario. Se trata de la misma lógica de la igualdad contractual que aparece también en este campo con una determinada discriminación, y la mujer, el movimiento femenino, lo denuncia. Creemos que esta discriminación no se puede explicar por el patriarcado anterior, puesto que ella se reproduce en el propio proceso de establecimiento de esa igualdad contractual y no puede ser tratada simplemente como un residuo de alguna sociedad anterior.

La tercera dimensión es el racismo. Se trata de una discriminación que sobrevivió a la abolición de la esclavitud. Abolida la esclavitud, no por eso desapareció el racismo. Así como, una vez abolido el patriarcado, la desigualdad entre el hombre y la mujer se sigue reproduciendo, el racismo también se reproduce aunque la esclavitud, y hasta lo que le siguió, el *apartheid*, hayan sido abolidos en términos legales. No hay separación de razas, según el concepto de los EEUU; no hay *apartheid*, según el concepto de África del Sur; todo ha sido abolido: en los años cincuenta la separación fue abolida en los EEUU, y en los ochenta el *apartheid* en África del Sur, pero no por eso el racismo desaparece. El racismo es un fenómeno muy especial, porque es moderno. El patriarcado, la dominación de clase, acompañan toda civilización humana, no así el racismo. Este es claramente un producto del siglo XVIII. Como tal, las sociedades anteriores, lo mismo que la sociedad occidental en los siglos XV, XVI o XVII, no tuvieron un racismo, por lo menos un racismo relevante. En toda la historia anterior casi no se conoce la discriminación racista. En esa historia existe patriarcado, existe la relación de clase y existe la relación civilizado-bárbaro, en vista de que las grandes civilizaciones que se forman consideran a los otros como bárbaros. Pero el que sean bárbaros no tiene ninguna relación con los rasgos físicos y no es un concepto racista.

El racismo aparece en el siglo XVIII y enseguida se vincula con la esclavitud. Así, en ese siglo, la esclavitud es transformada en racista, aunque cuando ella es abolida, el racismo no desaparece. Para nosotros resulta llamativo que el racismo aparezca junto a la declaración de la igualdad humana, y pensamos que constituye una respuesta frente a esa igualdad humana: si todos somos iguales, si todos tenemos la igualdad contractual, el racismo permite seguir sosteniendo desigualdades en relación con la propia igualdad contractual. Si "algunos no son completamente humanos", entonces, "no merecen la igualdad contractual". De esta manera, el pensamiento racista permite relativizar la igualdad contractual en una sociedad para la cual esta igualdad es sacrosanta. No obstan-

te, se la subvierte. Luego, mediante el racismo se puede subvertir la propia declaración de la igualdad contractual, y creemos que así se explica por qué en el siglo XVIII se crea el racismo. Nos llama mucho la atención que John Locke no tenga ningún rasgo de racismo. Shakespeare, igualmente, escribe su drama *Otelo*; Otelo es un gran mercader y es negro, pero aquí se trata nada más del color, el cual no tiene un significado racista, pues, unos son negros y otros no lo son. Del mismo modo, en toda la historia anterior nunca el color de la piel o algún otro rasgo físico es caracterizado como negativo; es el siglo XVIII el que crea el racismo. Este tiene trescientos años, no más. Creemos que es la forma de subvertir una igualdad contractual sacrosanta frente a determinados seres humanos.

En las décadas más recientes ha surgido una cuarta dimensión, la cual se agudiza cada vez más. Se trata del conflicto por la destrucción de la naturaleza, que aparece a partir de la voracidad de la maximización mercantil, siendo el mercado el ámbito de la igualdad contractual de más poder. Como la naturaleza parece un obstáculo para esta maximización, la lógica del mercado la devora. Pero la naturaleza, como afectada, no se puede defender; sólo entra en crisis. Son seres humanos quienes la defienden, sabedores de que la muerte de la naturaleza lleva también a la muerte del ser humano por cuanto este es un ser natural y, como tal, parte de la naturaleza. En este caso se trata igualmente de un conflicto entre la libertad/igualdad contractual y los afectados —aunque sean afectados indirectos—, en razón de las consecuencias desastrosas que la destrucción de la naturaleza puede tener.

Todas estas son discriminaciones surgidas en el interior de la igualdad contractual que, sin embargo, no violan esta igualdad. Ninguna de ellas la viola. En la teoría de Marx, esta situación está concentrada en el problema de la discriminación obrera: la explotación no viola la ley del valor, sino que se da en el interior del intercambio de equivalentes. Eso tiene el mismo significado. Para Marx es central demostrar que la explotación ocurre cumpliendo

con la ley del valor, no violándola. La ley del valor es la forma en la cual la igualdad contractual aparece como mercado.

A través de esta visión de las emancipaciones, que son emancipaciones a partir de un hecho que aparece u ocurre en el interior de la igualdad contractual, surge un nuevo tipo de derechos humanos. Esta discriminación no se puede enfrentar mediante el aumento de la igualdad contractual, hay que responder en otro campo. Por esta razón aparece el ser humano como sujeto. Se trata de un nuevo concepto, de una nueva idea de sujeto. Este sujeto es corporal y se juega su corporeidad. Se trata de un *habeas corpus* ampliado, ya no restringido como el del siglo XVII. *Habeas corpus*, por lo tanto, significa ahora que el ser humano como sujeto requiere el reconocimiento del derecho a comida, casa, educación, salud, cultura, género. Todo eso aparece, entonces, como derechos humanos, que son todos derechos humanos emancipadores frente a los efectos de la libertad contractual.

Creemos que estos derechos humanos no se pueden expresar simplemente como de segunda generación, o sea, no es que sólo se añadan derechos humanos a los anteriores. Se manifiesta un conflicto entre los derechos de la igualdad contractual y estos derechos humanos propiamente dichos. Un conflicto interno de la sociedad que se expresa y revela por medio de la crítica, y que desemboca en lo que en la tradición del siglo XIX se llama el método de la crítica de la ideología. Este método es muy específico y sólo es eficiente frente a las ideologías de la igualdad contractual. Este método expresa: ustedes prometen la igualdad, sin embargo, lo que esta sociedad brinda es una desigualdad solapada. Luego, en nombre de la igualdad que la igualdad contractual ha prometido, y yendo más allá de ella, se critica a la propia sociedad. Es la crítica de la ideología, la cual presupone el ámbito ideológico de la sociedad como un ámbito de igualdad y de promesa del interés general. La crítica de la ideología, y esto es típico de Marx, va a manifestar: ustedes prometen el interés general, pero lo que producen es exactamente lo contrario. Por eso llama a la liberación frente a la igualdad contractual.

Existe, en consecuencia, una pugna entre esta crítica y la propia ideología de la igualdad contractual. Se entiende por qué esta dimensión está ausente en Locke. Para él los enemigos se hallan solamente afuera, y hacia adentro presupone que no habrá ningún problema, ve todo en armonía. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, el conflicto por la emancipación hace temblar la sociedad occidental. Por todos lados surgen movimientos de emancipación: movimiento obrero, movimiento femenino, pacifismo, que es un producto de eso. Empieza igualmente la exigencia de independencia de las colonias, los movimientos de independencia en la India y, después de la abolición de la esclavitud en los EEUU, aparece una confrontación alrededor del racismo por la separación de razas, pero a la vez, y como reacción a este reclamo de emancipación humana, un auge inaudito de las ideologías fascistas.

Comienza, en efecto, una reacción frente a esta emancipación. Esta reacción se vincula con la filosofía de Nietzsche. Ocurre un corte en el pensamiento occidental. Todas las raíces de la tradición occidental son ahora cuestionadas. Por esta razón, hay que entender bien la crítica de la ideología. Esta opera en nombre de valores que también la clase dominante posee. De ahí que se pueda concentrar en el interés general y plantee que "el interés general de ustedes es falso"; "tenemos que realizar el interés general". Es decir, el liberalismo y el marxismo operan en un espacio de valores comunes, aunque se encuentren en un conflicto a muerte. Sin embargo, la reacción en contra de la emancipación se dirige en contra de este mismo espacio de valores comunes. Por eso, Nietzsche reacciona contra Locke al igual que contra la emancipación. Esto por cuanto Locke, aunque invierta todos los valores, a la vez, los mantiene en su forma invertida.

Nietzsche busca un denominador común para este problema de la emancipación y el conjunto de valores que subyacen a ambas emancipaciones mencionadas. ¿Y dónde lo encuentra? En el cristianismo y el judaísmo. En todo el cristianismo y de donde este

proviene: el judaísmo. Según Nietzsche, el cristianismo y el judaísmo están por todos lados. Están en Locke, en Marx, en los anarquistas, en los socialistas, en los liberales, en el pedido de justicia y, en fin, en todo y en todos lados. Este es el conjunto de valores, cuya comunidad efectivamente se puede ver en cuanto se percibe qué es la crítica de la ideología. Esta precisamente juega el ámbito de valores que es común y que se puede expresar como interés general, bien común y en conceptos de este tipo, siendo siempre la igualdad su referencia común, aunque entendida de modo muy diferente. Para Nietzsche, en consecuencia, existe un enemigo que es total. De ahí que todo el conjunto de valores es cuestionado. No sólo los valores de la segunda emancipación. También son cuestionados los valores de la igualdad frente a la que se busca la emancipación. Surge, por tanto, un levantamiento en contra de la propia igualdad y dignidad humanas.

Nietzsche prefiere muchas veces hablar del cristianismo, y creemos que históricamente, además, tiene mucha razón, pues, este constituye una raíz muy decisiva, que Nietzsche, sin embargo, siempre vincula también con el judaísmo. Este hecho se puede demostrar a través de algunas citas, para hacer ver su manera de argumentación:

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso y la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos halleemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad.³

El enemigo es la declaración de la inmortalidad de Pedro y Pablo, es decir, de Fulano y Zutano. Es, por tanto, la declaración de la igualdad como enemigo, que Nietzsche, a la vez, describe como enemigo de "nuestra felicidad". Y es enemigo de "nosotros", si bien los "nosotros" aquí no son todos los seres humanos.

En efecto, si uno lee el texto y piensa que se trata de "todos", no lo ha entendido. El "nosotros" significa: los "aristócratas", "nosotros los aristócratas". Y ¿la plebe? ¡No, la plebe no! En nombre de la plebe se ha destruido la felicidad de este "nosotros". Y ¿la emancipación? Nietzsche también reacciona contra lo que tiene relación con la declaración de inmortalidad, aunque la secularizada: la dignidad humana. Pero en la raíz de toda aspiración de dignidad humana ve la inmortalidad de Pedro y Pablo. Para Nietzsche, toda posición de afirmación de la dignidad humana es una declaración de esta inmortalidad de Pedro y Pablo, que él vincula con el cristianismo y que ataca en el cristianismo. Por esta razón puede añadir:

Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres; por eso somos filósofos nosotros los hiperbóreos [...].⁴

Tampoco aquí Nietzsche habla en nombre de todos los seres humanos, sino únicamente de estos "nosotros".

La crítica al cristianismo que aparece aquí es una crítica a la raíz de la emancipación que se vive. Nietzsche no critica al cristianismo aparte de lo que es esta sociedad y su conflicto:

Cuando el anarquista, como vocero de las capas sociales en *decadencia*, reclama con "hermosa indignación" *el derecho, la justicia, la igualdad*, habla bajo la presión de su propia incultura, que no sabe comprender que su pobreza consiste [...] en la pobreza de vida.⁵

Cristianismo, evolución, supresión de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, pacifismo, justicia, verdad: todas estas grandes palabras, sólo tienen valor en la lucha como estandarte, no como realidades, sino palabras pomposas para lograr algo completamente diferente (sí, ¡y aún contrario!).⁶

El cristianismo y el judaísmo son para Nietzsche la síntesis de todas las emancipaciones humanas y, como tales, los considera como enemigos.

En toda la obra de Nietzsche se nota el impacto que le ha producido la liberación de los esclavos en los EEUU. Esta liberación la interpreta como una amenaza, en el sentido de que los movimientos de emancipación pueden tener éxito. Nietzsche, y eso es lo curioso, vive en Basilea, donde nunca en su vida ha visto un esclavo, de modo que no puede saber realmente lo que es la esclavitud. No obstante, cuando él empieza a escribir, la liberación de los esclavos en los EEUU tiene recién cinco o seis años, o sea, pertenece todavía a la actualidad de Nietzsche, es parte de su presente, la noticia aparece en los diarios. Nietzsche, escandalizado y con miedo de que estos movimientos de emancipación puedan tener éxito, hace el análisis de las raíces del conjunto. Y ahora todo lo tiene ahí: cristianismo, evolución —no sé por qué evolución, pero la pone—, supresión de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, pacifismo, justicia, verdad. Todo eso aparece como el peligro, pero lo ve como consecuencia del cristianismo y el judaísmo. Solamente en este contexto se puede entender también su tesis de la muerte de Dios.

La muerte de Dios pregonada por Nietzsche no es ateísmo. De verla así no se entendería lo que esa muerte significa, ya que él no predica ningún ateísmo. Nietzsche ve la muerte de Dios como una gran victoria que todavía es necesario complementar. Por esta razón se enfrenta a aquellos que aún no aceptan esta muerte, por lo que impiden que este Dios que ha muerto sea por fin enterrado y hacen que el olor de su descomposición sea notable por todos lados;

esto es, los marxistas, los anarquistas y los socialistas. Es decir, la muerte de Dios, en el lenguaje de Nietzsche, significa la muerte de Marx, la muerte del socialismo, la muerte del cristianismo, la muerte del judaísmo y de todo lo que ha sido raíz de emancipación, y la muerte de toda su cosecha: la muerte de la justicia, de la filantropía y de la misericordia.

A partir de aquí surge una gran antiemancipación, que corta todas las raíces de Occidente, sin que quede nada. Incluso, de manera indirecta, pone en el mismo saco a Platón, a Sócrates, y así corta con todo un pasado.

Nietzsche enfrenta a todo Occidente como "plebe", lo que lo lleva a concebir un pensamiento de aniquilamiento, que es muchas veces sorprendente. Aquí me interesa más bien su propia interpretación, la que él mismo da:

[...] no hay nada en la vida que tenga valor excepto el grado de poder a condición, por supuesto, de que la vida misma sea voluntad de poder. La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían.⁷ El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para "entregarse", que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos.⁸

Hay toda una visión: muerte de Dios y desesperación de la "plebe". Esta desesperación obliga a los señores a ser sus verdugos, y el último grito de poder de la plebe está en poder obligar a los señores a ser sus verdugos. Esta es una negativa a la emancipación,

que corta las raíces de toda nuestra cultura. Nietzsche puede añadir: "¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!".

Se nota enseguida la contradicción que el mismo Nietzsche vive. Si se conoce un poco su biografía, se concluye que él jamás tendría un látigo al encontrarse con una mujer, y que jamás podría tener un esclavo. Como persona, es fino, sensible y de reacciones muy humanas. Inclusive sufre un colapso cuando ve que un cochero está maltratando su caballo y, entonces, Nietzsche abraza al caballo y recibe un latigazo. Sin embargo, lo que él predica es todo lo contrario. Como resultado vive una tensión interna sin ninguna solución, la cual lo acompaña hasta su colapso. Nietzsche hasta llega a decir:

Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerzas para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte.⁹

También en Nietzsche tenemos un pensamiento de inversión en relación con los derechos humanos. Él habla expresamente de una inversión e igualmente habla en referencia a ella de una transvalorización de los valores. Pero no puede efectuar directamente una inversión de los derechos humanos parecida a la que vimos en Locke, porque desde el punto de vista de Nietzsche los propios derechos humanos —invertidos o no— son el problema del que nace la emancipación humana en todas sus dimensiones, y esta emancipación él la quiere enfrentar.

En esta situación, el propio Nietzsche denuncia una gran inversión de todos los valores originales de la humanidad, a la cual él pretende contestar. Esta inversión, que Nietzsche cree detectar, está, según él, en el origen del reclamo de la dignidad humana y de la igualdad, que en la modernidad han llevado al reclamo de la emancipación humana:

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, “¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados! [...]”. Se sabe *quién* ha recogido la herencia de esa transvaloración judía [...].¹⁰

Nietzsche ve allí la catástrofe. De acuerdo con él, el judaísmo es quien la gestó y Pablo de Tarso quien la recogió. Por esta razón ve en el judaísmo y en el cristianismo y, sobre todo, en Pablo de Tarso como figura clave, su contrincante. En sus últimos años, Nietzsche inclusive polariza la historia mundial entre Pablo de Tarso y él mismo.¹¹ Todo el problema parece ser Pablo de Tarso, y cuando escribe su *Anticristo*, el Cristo contra el cual se define es de nuevo Pablo de Tarso. De esta manera, Nietzsche anuncia su propia transformación de valores como una reinversión de los valores surgidos de la inversión que habían realizado el judaísmo y Pablo de Tarso. Nietzsche pretende, pues, recuperar los valores negados por la inversión de los valores hecha por la tradición judía y cristiana y que, según él, subyace a todo el desarrollo de Occidente y, por ende, a toda la modernidad hasta su tiempo. Esto deja claro que su verdadero enemigo no es Pablo de Tarso, sino la emancipación humana tal como efectivamente subyace a esta modernidad.

Todavía hoy se escucha de la Teología de la Liberación y la opción por los pobres: “Dios opta por los pobres”. Esto precisamente es lo que Nietzsche denuncia como la inversión de los valores

humanos auténticos y del origen, inversión frente a la cual busca su reinversión: lo poderoso es lo bueno, el poderoso es feliz y a él lo ama Dios.

Creemos que eso implica un pensamiento de aniquilamiento. Definitivamente, el enemigo ha cambiado mucho en relación con lo que Locke trató como su enemigo. El enemigo es ahora interno, viene de adentro, es un sujeto que reclama sus derechos en nombre de la igualdad. Pero los reclama en nombre de la igualdad humana frente a los efectos discriminatorios y destructores de la igualdad contractual, y lo que reclama ahora es su posibilidad de vivir a partir de su ser corporal. No obstante, este sujeto no es exterior a la sociedad occidental, sino que es hijo de ella.

Una determinada manera por la cual Nietzsche se refiere a la fiera puede mostrar el cambio en relación con Locke, quien también usa mucho la imagen de la fiera. Dice Nietzsche:

Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se "propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales"; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es *posible*, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso *ejerce* la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?¹²

En Locke, la fiera era vista como la injusticia, que no aceptaba la justicia contractual. En Nietzsche, en cambio, se trata de una fiera que reclama justicia desde el interior de la vigencia de la justicia contractual.

Nietzsche no opone a esta bestia ninguna justicia "verdadera" en nombre de la cual quiera imponerse, como era el caso de John

Locke. Lo que Nietzsche opone a esta bestia que ruge es la fiera magnífica, que enfrenta a la fiera salvaje del reclamo de justicia:

Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos— todos ellos coinciden en tan imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto “bárbaro” por todos los lugares por donde han pasado [...].¹³

La bestia magnífica en contra de la bestia salvaje es la imagen que Nietzsche percibe de la lucha futura. Eso lleva a Nietzsche a su confrontación extrema, la que formula como barbarie en vez de socialismo:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están *los bárbaros del siglo XX*? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada.¹⁴

El lema socialismo o barbarie se ve que proviene de Nietzsche, no de Rosa Luxemburgo o de los años treinta. Posteriormente, es asumido por ella y varios pensadores en los años treinta, como, por ejemplo, Adorno y muchos movimientos antifascistas, que también dicen: socialismo o barbarie. Sin embargo, le dan un sentido contrario: socialismo en vez de barbarie.

Se entiende que este enfoque de Nietzsche contiene todo un pensamiento de aniquilamiento. Nietzsche expresa este hecho con

una violencia inigualable, la cual supera incluso la violencia de Locke:

Fijémonos en otro caso de lo que se llama moral: el caso de la *cría* de una determinada especie. El ejemplo más grandioso nos lo da la moral india, la ley de Manú, sancionada por una religión [...] ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú! Pero también esta organización necesitaba ser temible, no en la lucha contra la bestia, sino en la lucha con la idea contraria de la bestia, con el hombre que no se deja criar, con el hombre de mezcla incoherente, con el chandala. Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral india.

El tercer edicto, por ejemplo *Avadana Sastra* el de las legumbres impuras, dispone que la única alimentación permitida al chandala sea el ajo y la cebolla [...] El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed [...] El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: "Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen [esta era la consecuencia necesaria de la idea de la *cría* de ganado humano]. No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres [...] Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza".¹⁵

Estas prescripciones son muy instructivas; vemos en ellas la humanidad ariana absolutamente pura, absolutamente primitiva, observamos que la idea de la pureza de la sangre está muy lejos de ser una idea inofensiva. Por otra parte, se percibe claramente que en ese pueblo se ha trocado en religión y espíritu colectivo esa idea. Mirados desde este punto de vista, los Evangelios son un documento de primera, y más todavía el libro de Enoch. El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas, el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convertida en *religión del amor*.¹⁶

El final de la cita deja otra vez claro que la mira principal de Nietzsche se dirige contra los movimientos de emancipación de su tiempo.

Con este enfoque que removió Occidente, Nietzsche funda todo un pensamiento que atraviesa el siglo XX. Nietzsche muchas veces está en la raíz de estos pensamientos que van elaborando líneas y direcciones de esta antiemancipación, la cual declara ahora el fin de la utopía y el fin del humanismo. A partir de Nietzsche, por tanto, se comprende esta orientación del pensamiento que estremece a la sociedad moderna del siglo XX. Nietzsche, en el momento de su colapso, era un desconocido. Por este motivo, la publicación de sus libros la financia muchas veces él mismo. Él sufre diez años de oscuridad mental. Cuando muere, no obstante, era uno de los filósofos más conocido en Europa, y ya se lo estaba traduciendo al francés y al inglés. Funda, pues, un pensamiento que arrasaba.

Aparece de esta forma un quiebre fundamental de la modernidad. En efecto, la modernidad produce dentro de ella y a partir de

Nietzsche, todo un movimiento, hoy posiblemente dominante, que corta las raíces de nuestra cultura. En el siglo XX, se halla en su centro el pensamiento antiutópico, el cual está presente en una fórmula divulgada por Popper, que todos conocemos, y que dice: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. No hay casi nadie que no conozca este lema. Popper lo populariza siguiendo a Nietzsche. Aparecen, entonces, los enemigos de Nietzsche que persiguen este cielo en la tierra que produce el infierno: los judíos, los cristianos, los liberales y los socialistas. El resultado es tajante: hay que acabar con el humanismo para que lo humano pueda florecer. Este humano resulta ser la bestia magnífica que vaga por el mundo promoviendo, en nombre del *business is war*, la estrategia de globalización actual.

Nietzsche, por consiguiente, produce la negación de los valores de emancipación, de una tradición de miles de años: la tradición de la dignidad humana.

I. Emancipación y bien común

Frente a estas tendencias, desembocamos en la actualidad en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética metafísica ni apriorística. Se trata más bien de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Esto por cuanto, ciertamente, experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. La satisfacción de esas necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Ella pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza, sin ningún criterio.

Solamente se salva quien logra ponerse fuera del camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como "interruptor" o "factor distorsionante" de su lógica y de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencias, más amenazante se vuelve para la vida humana y de la naturaleza. Ella se transforma, entonces, en interruptora de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Desde el punto de vista de los afectados, sin embargo, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y en la naturaleza. Lo anterior significa que si las relaciones mercantiles no produjeran estas distorsiones en la vida humana y en la naturaleza, tampoco habría ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran esas distorsiones, la vida humana y en la de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse por ellas, de igual modo que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no sería necesaria. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una "tendencia al equilibrio", hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por esta razón, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto este se hace presente como resistencia. Pero es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es

afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que es afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?) No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo lo que la sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad, que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades, y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece, entonces, como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como se presenta hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, sólo puede ser defendida por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Las distorsiones producidas son el resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al contrario. Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por este motivo, el bien común tampoco se puede expre-

sar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede conocer el límite después de haberlo traspasado, produce el problema que quiere evitar. Por esta razón, esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero, a la vez, tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética desde el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para restablecerlas, pues, únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esta misma situación vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y este estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad, el sistema está consiguiendo paralizar todas las resistencias. Justamente por eso se transforma en un peligro para la vida humana y de sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían permitir ubicarse en su ambiente. Por tanto, lo destruye para después destruirse a sí mismo.

Para evitar la destrucción se requiere una ética de equilibrio y de mediación, que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene que tener una función subsidiaria. El Mal de esta ética, en consecuencia, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. La peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es una situación si-

milar a un juicio final sobre la historia, que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera desde el interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo, introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común, cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante, son la base de la vida humana, sin la cual esta se destruye en el sentido más elemental de la palabra. Su principio es: nadie puede vivir, si no puede vivir el otro.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores sólo serían un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por esta razón tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación con los cuales todo sistema debe ser subsidiario. Pero los valores del bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia. El subcomandante Marcos la expresa así:

Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino [...] para resistir.

Los valores del bien común constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

II. La integralidad de la emancipación

Es necesario insistir en el hecho de que los derechos individuales resultantes de la "primera" emancipación, la del siglo XVIII, siguen siendo básicos y nos traen efectivamente una emancipación humana. El hecho de que a partir de la igualdad contractual se los subvierta, jamás los puede eliminar, ni colocarlos en un plano secundario. Todos vivimos de esta primera emancipación, y no los podríamos criticar, sino como resultado de ella. Por ende, hay que afirmarla.

El problema es otro, esto es, cómo fundarlos teóricamente y cómo asegurar la emancipación de la discriminación implícita que conllevan. El espacio político del ciudadano es para llevar este conflicto, que está en la raíz de nuestras sociedades modernas. El problema es viejo y aparece siempre con la crítica de la ley. Se lo encuentra en el marxismo, pero también en el neoliberalismo. Resulta incapaz de fundar alguna ciudadanía civil y la disuelve. Esto se ve, sobre todo, en la teoría de la democracia de Downs.¹⁷ Sin embargo, lo mismo ocurre en Buchanan, Tullock y Hayek. Todo se disuelve en el mercado, así como en el análisis de Marx todo se disuelve en la crítica del mercado y, finalmente, en la idea de su abolición.

Una simple afirmación de la ciudadanía civil tampoco sirve para una fundamentación. Se transforma en un cielo de valores del cual no se puede decir por qué sostenerlo.

Creemos que hay que volver a la tradición que proviene de Rousseau. En ella el ciudadano es instancia de la libertad, en cuanto da las leyes. Él es libre en cuanto se somete a las leyes que él mismo —de forma democrática— ha aceptado. Es la libertad, tal como la entiende la Revolución Francesa. No obstante, el resultado es precisamente una ley absoluta, a la cual el ciudadano está absolutamente sometido. Está enraizada en la voluntad general, que es voluntad absoluta, anterior a cualquier resultado de las elecciones. El resultado es una legalidad que predetermina lo que el ciudadano tiene que afirmar libremente, si quiere ser libre. Es la voluntad implícita a la libertad/igualdad contractual. La voluntad general es considerada una voluntad a priori a la libertad del ciudadano, y la voluntad de todos tiene que someterse. Pero, de hecho, la voluntad de todos, enmarcada en la voluntad general, es el espacio de la ciudadanía civil, que resulta efectivamente de la Revolución Francesa. La ley de la voluntad general resulta ser la ley de la igualdad contractual. La ciudadanía, sin embargo, en cuanto voluntad de todos, adquiere aquí derechos sobre los cuales se han podido desarrollar las luchas de la segunda emancipación a partir del siglo XIX.

Estamos convencidos de que este aspecto hay que desarrollarlo de nuevo. No obstante, sólo tenemos sospechas sobre la dirección. Sobre todo, hace falta una referencia de este espacio de la ciudadanía civil que contrapesa a la voluntad general en el esquema de Rousseau de la ciudadanía política. Tendría que ser una referencia que funde esta ciudadanía civil en un bien de todos, cuya realización sea objetivamente necesaria. Tratamos de desarrollarlo con el concepto del bien común.

Tiene que ser entendido en dos dimensiones. Por un lado, afirmar los valores de la emancipación frente a los efectos indirectos de la igualdad contractual. Aquí están en juego las condiciones de posibilidad de la vida humana, amenazadas por la totalización de la igualdad contractual. Lo que se plantea es la defensa de algo que es necesario para la vida humana. Pero, por otro lado, se trata

de afirmar la propia libertad/igualdad contractual como punto de partida de esta misma segunda emancipación, sin la cual no podría llevarse a cabo.

Se trata de una relación conflictiva. Es decir, sin igualdad contractual no se puede defender la emancipación frente a los efectos discriminatorios de la igualdad/libertad contractual. Se trata de algo impuesto por la condición humana. Se trata de lograr un equilibrio que la razón analítica no puede determinar. La vida en su desarrollo, y en sus conflictos, debe dar la respuesta.

Aparece, sin embargo, un marco de posibilidad. Por una parte, la libertad/igualdad contractual debe ser presentada y también limitada, si es necesario, de manera que la propia estructura social no haga imposible el logro de las metas de esta segunda emancipación humana. Por otra parte, la propia emancipación debe presentarse con sus metas, de forma que no se haga imposible su mediación por la libertad/igualdad contractual.

Esta situación nos lleva a la necesidad de un nuevo consenso social, del cual hoy se habla mucho. Este consenso es necesario si se quiere evitar que los conflictos de la sociedad actual desemboken en un ciego socavamiento de todas las relaciones sociales, cuyo resultado solamente puede ser una decadencia del sistema comparable a la decadencia del Imperio Romano desde el siglo III hasta el VI. Hoy, cuando un único poder se ha impuesto por una victoria total, este camino se está trazando. Creemos que este consenso no es posible sino a partir del reconocimiento del conflicto entre la libertad/igualdad contractual y las necesidades y las exigencias de la emancipación humana frente a las consecuencias destructoras de esta libertad/igualdad contractual. Este reconocimiento implica la aceptación de este conflicto como legítimo.

Esta legitimidad del conflicto únicamente es posible si las dos partes son aceptadas como legítimas y necesarias. Pero el reconocimiento de este conflicto implica, a la vez, la renuncia a las soluciones únicas, con las cuales se quiere eliminar el conflicto para volver a crear una instancia capaz de dictaminar las soluciones.

La ilusión de poder eliminar estos conflictos es la tradición occidental. En la actualidad, la ilusión es que la democracia permite sustituir estos conflictos por decisiones mayoritarias. No obstante, también la democracia constituye dominación, frente a la cual aparecen estos conflictos. También los poderes democráticos son poderes. Sustituir estos conflictos por el reclamo de poderes democráticos es otra imposición de una solución única, que niega la legitimidad de este conflicto. La razón se encuentra en el hecho de que este conflicto consiste de una multiplicidad de conflictos. Por esta razón, la parte que entra en conflicto está casi siempre en minoría, aunque en la totalidad de estos conflictos se halla involucrada la gran mayoría de la población. Esta situación transforma la imposición de la mayoría en un simple dictado.¹⁸ Es posiblemente el peor dictado que puede haber, por el hecho de que se impone por la legitimidad democrática de la mayoría.

Tampoco una comunidad de comunicaciones puede solucionar el problema. De nuevo quiere sustituir el conflicto por soluciones únicas, que el consenso universal ratifica. Concibe el diálogo como un diálogo sobre normas universales, cuya aplicación produce la justicia. Por lo tanto, la ilusión de la libertad/igualdad contractual —ahora expresada por la universalidad de la comunidad de comunicaciones y de discursos— pretende eliminar el conflicto. Sin embargo, el conflicto es entre la libertad/igualdad contractual y sus efectos destructores implícitos o “no intencionales” sobre los afectados. Tiene que ser reconocido y solucionado en cada caso, puesto que no puede haber una solución por medio de principios universales, cuya aplicación produce la necesidad de este conflicto.

El consenso tiene que afirmar que este conflicto no es sustituible y no tiene soluciones de una vez por todas, sino que precisamente expresa la mediación necesaria del bien común. Por esta razón, la posición de aquel grupo que entra en el conflicto no es necesariamente legítima. Tiene que legitimarse a la luz del bien común. Legítima es la existencia de los conflictos, pero cada conflicto tiene que legitimarse. Eso presupone que el conflicto sea lle-

vado a una negociación y, por ende, a un diálogo. El objeto de este diálogo, sin embargo, no son las normas, sino el enjuiciamiento de las normas a la luz del bien común. Este bien común jamás se puede expresar por una norma.

Notas

1. Hinkelammert, Franz. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Pasos*, no. 85 (setiembre-octubre, 1999).
2. Marx, Carlos. *El Capital*. México D.F., FCE, 1966, pág. 128 y ss.
3. Nietzsche, Friedrich. "El anticristo". *Obras inmortales*, tomo I. Barcelona, Visión Libros, 1985, pág. 77.
4. *Ibíd.*, pág. 38.
5. Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo". *Obras inmortales*, tomo III. Barcelona, Visión Libros, 1985, pág. 1236.
6. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, no. 80, pág. 72.
7. *Ibíd.*, no. 55, pág. 60.
8. *Ibíd.*, pág. 61.
9. Citado según Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1989, pág. 76.
10. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1983, nos. 39-40.
11. Salaquarda, Jörg. "Dyonisos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus". *Nietzsche. Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt, 1980; *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XXVI, 1974, págs. 97-124.
12. Nietzsche, Friedrich. "Humano, demasiado humano". *Obras inmortales*, tomo IV. Barcelona, Visión Libros, 1985, Primer libro, no. 451, pág. 2102.
13. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, no. 47.
14. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*, *op. cit.*, no. 863, pág. 473.
15. Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo", *op. cit.*, págs. 1207-1208.
16. *Ibíd.*, pág. 1209.
17. Downs, Anthony. *An economic theory of democracy*. New York, Harper & Brothers, 1971 (*Teoría económica de la democracia*. Madrid, Aguilar, 1973).
18. Hannah Arendt percibe eso: "Una concepción de la ley que identifique lo que es justo con la noción de lo que es útil — para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría — llega a ser inevitable una vez que pierden su autoridad las medidas absolutas y trascendentes de la religión o de la naturaleza. Y este predicamento no queda en manera alguna resuelto aunque la unidad a la que se aplique 'lo útil para' sea tan amplia como la misma Humanidad. Porque resulta

completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una *Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes*" (Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974, pág. 377 y ss.).

CAPÍTULO IV

El método de Hume y las falacias de la modernidad

IV

I. El método de David Hume: la derivación de la ética a partir de juicios empíricos

David Hume es uno de los pensadores fundantes de la modernidad. No lo es solamente de la modernidad burguesa. Su importancia va más allá de la modernidad burguesa.

La obra central de Hume, de la cual parte nuestro análisis, es el *Tratado de la naturaleza humana*.¹ Da toda una filosofía del mundo como mundo humano. Parte en su análisis del mundo físico, para insertar en él, después, la sociedad humana. Toda la obra tiene dos pilares. El primero es el análisis, que se dirige hacia el mundo físico. Hume lo hace con el título "Del entendimiento". El título ya indica que argumenta desde el punto de vista del método. El segundo pilar se encuentra en el libro tercero con el título "De la moral". También en este libro toda la visión parte del análisis del método. El segundo libro, "De las pasiones", hace el puente entre estos dos argumentos claves. Mientras el primer libro se basa sobre lo que Hume llama las impresiones originales, el tercero se basa sobre las impresiones de reflexión, que Hume llama también "las pasiones". En el segundo libro sobre las pasiones, Hume presenta el enfoque sobre el cual descansa su argumentación en el tercer libro.

Toda la obra de Hume tiene, entonces, la dirección que parte del entendimiento para constituir la moral. Las argumentaciones del entendimiento y las referentes a la constitución de la moral son análogas. En el centro del primer libro se encuentra la discusión de

la ley de causalidad; en el centro del tercer libro la discusión de la ley natural, a la cual muchas veces se refiere con la palabra justicia. Hume no habla expresamente en relación con la ley de causalidad de una ley natural. Reserva esta palabra a la justicia, cuyas leyes quiere derivar. Se puede decir que esta derivación de una ley natural, que constituye la justicia y con ella la moral, es la clave de toda la obra. Hume resume el argumento en los siguientes términos:

Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra natural en cuanto exclusivamente opuesta a artificial. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean artificiales, no son arbitrarias. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos Leyes Naturales, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ella lo que es inseparable de una especie. (p. 708)

La cita demuestra que Hume busca la derivación de una ley natural. Sin embargo, entiende que su manera de sustentarla implica una ruptura con la argumentación de la ley natural, con la cual se enfrenta en su tiempo. Esta argumentación lo enfrenta especialmente con John Locke y Thomas Hobbes, pero también con muchas argumentaciones de la ley natural en la filosofía medieval europea. No obstante, Hume afirma que hay una continuidad, que se mantiene a pesar de la ruptura. Por esta razón insiste en que las reglas de la justicia, que él pretende derivar, son artificiales y, en este sentido, opuestas a lo natural. Pero, insiste, que no es

“impropio” considerar estas reglas como “leyes naturales”. Precisamente, esta consideración de la justicia —ley natural— como artificio lo obliga a empezar su análisis con el entendimiento en relación con la ley de causalidad. De acuerdo con Hume se podría decir que también la ley de causalidad se opone a lo natural y se basa en un artificio, pero que eso no impide concebir la causalidad como una ley natural.

Aparece un núcleo metodológico del pensamiento de Hume. Afirma que la justicia —eso en su lenguaje es la ética— no es una virtud natural. No brota de las pasiones, como vale para la sexualidad o el orgullo. En este sentido no es un producto espontáneo de las pasiones. Por tanto, es un artificio y no una reacción natural. Algo análogo manifiesta en el primer libro de la causalidad. No está naturalmente en el objeto, por tanto, el conocimiento del objeto no la revela. También podríamos expresar que es un artificio.

Sin embargo, Hume insiste que, como artificio, las reglas de la justicia no son tampoco arbitrarias. Al contrario. Estas reglas Hume las declara “absolutamente necesarias” e “inseparables” de la especie humana. Por esta razón insiste en que no es “impropio” llamarlas leyes naturales. Son artificiales y absolutamente necesarias. Es evidente que no las considera “juicios de valor” en sentido de las metodologías actuales, sobre todo, de Max Weber.

La justicia como artificio adquiere, de esta manera, el significado de una condición de la posibilidad de la vida humana enfrentada a las pasiones, es decir, a la naturaleza humana. Esta justicia se refiere a aquella ética que posteriormente Max Weber llama la ética del mercado y en cuyo centro, para Hume, está la propiedad. Después, Hume va a desarrollar más este concepto. Destaca, entonces, la justicia y sus reglas como condición de posibilidad de la sociedad humana, siendo la sociedad humana condición de posibilidad de la división social del trabajo y esta la condición de la posibilidad de la vida humana, una vez salida de su estado más primitivo.

De hecho, Hume sustituye el argumento anterior de la derivación de la ley natural por otro argumento, que es ahora el argumento

de la condición de posibilidad de la vida humana. De ninguna manera renuncia a derivar la ética de juicios empíricos, sino sostiene que de los juicios empíricos referidos a la condición de posibilidad de la vida humana, la razón legítimamente puede derivar postulados de la ética.

El argumento de Hume referente a la ley de causalidad es análogo. También en este caso deriva la ley de una condición de posibilidad. Se trata ahora de la condición de posibilidad del entendimiento del mundo objetivo y, como tal, de la condición de posibilidad de toda acción humana, en cuanto se orienta como acción medio-fin.

Por esta razón, Hume puede formular su propósito para el libro tercero de su obra —con el título “De la moral” — de la siguiente manera:

El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos. (p. 688)

Hay que tener un suficiente grado de razón, para encontrar los “deberes y las obligaciones” (de la moral). Pero la razón no los puede producir. Están en la realidad. La ética, según Hume, es algo por encontrar por medio de la razón, pero no algo que se puede prescribir a la realidad por medio de la razón. Es algo real, aunque no visible en los hechos. En los sentimientos sale a la luz, pero los sentimientos morales no determinan la ética, sino están determinados por ella. Lo que es virtud y lo que es vicio está en la realidad. La justicia no es un producto de la ley, sino es anterior a la ley. La ley es consecuencia. Hume ahora se propone mostrar cómo la razón los encuentra y tiene que dirigirse por la justicia. Por esta razón, Hume puede decir que lo que él descubre como justicia es propiamente ley natural. El último texto citado es la introducción del famoso “pasaje es-deber” (*is-ought-passage*). En este pasaje Hume

no revela su programa, sino reprocha a los filósofos de la moral no haber hallado el método de la razón para encontrar los "deberes y las obligaciones".

Hume anuncia un método de derivación de la ética. Con este método llega a un determinado resultado que él llama "justicia", que, en su esencia, es la ética del mercado. La crítica a Hume tiene que enfocar el argumento en dos niveles. En el primer nivel preguntará si el método vale efectivamente o qué desarrollos de este método hacen falta. El segundo pregunta si, efectivamente, aplicando en forma correspondiente el método, resulta la ética del mercado como *la* ética por encima de todas.

Por supuesto, hace falta una discusión sobre estos juicios empíricos referentes a la condición de posibilidad de la vida humana. Los pensadores mencionados efectúan estos juicios y los consideran juicios empíricos. Ciertamente, si aceptamos que se trata efectivamente de juicios empíricos, sigue que de juicios empíricos se pueden derivar éticas. Sin embargo, como juicios empíricos no son juicios de relación medio-fin o causa-efecto. Estos son juicios sobre relaciones parciales. Los juicios referentes a la condición de posibilidad de la vida humana, en cambio, se refieren al conjunto de todos los hechos para juzgarlos bajo el criterio de la vida humana.² Por esta razón, Hume habla de juicios empíricos de inferencia de la mente. Se trata de juicios empíricos que constituyen recién los hechos de los cuales hablan los juicios de hecho. Los juicios de hecho presuponen la ley de causalidad, mientras el juicio empírico de inferencia hace posible sostener esta ley de causalidad. Sin embargo, ambos juicios son empíricos.

Cuando sostenemos que Hume pretende derivar la moral (y la "justicia") como ley natural, encontramos una contradicción franca con la interpretación de Hume que hoy hace la filosofía analítica a partir de Moore. Ella sostiene que Hume afirma una separación radical entre juicios de hecho y juicios sobre la ética. Lo argumenta a partir de determinados pasajes de la obra de Hume, sin tomar en cuenta el conjunto de la argumentación de él. Se imputan,

entonces, a Hume tesis perfectamente contrarias a las que en el mismo texto sostiene.

El argumento que basa la ética en la condición de posibilidad de la vida humana, en cambio, ha hecho historia. Pero esta historia ni siquiera aparece en las discusiones filosóficas posteriores. Sin embargo, marca el pensamiento posterior. Hay grandes pensadores que lo desarrollan, pero se trata de pensadores que apenas aparecen en la historia de la filosofía. Se trata, sobre todo, de Adam Smith, en forma transformada de Marx, quien basa en este argumento toda su concepción del materialismo histórico. Pero se trata también de Max Weber, cuya argumentación frente al socialismo reelabora este argumento, y hoy se trata especialmente de Hayek.

Hayek afirma la derivación de la ética desde juicios empíricos muy expresamente:

Estoy convencido de que no elegimos nuestra moralidad, pero que la tradición respecto a la propiedad y el contrato que hemos heredado son una condición necesaria para la existencia de la población actual [...] Decir que el derecho de propiedad depende de un juicio de valor equivale a decir que la preservación de la vida es una cuestión de juicio de valor. Desde el momento en que aceptamos la necesidad de mantener vivos a todos cuantos existen en el presente no tenemos elección. El único juicio de valor se refiere a la estimación que se tenga acerca de la preservación de la vida.³

Hayek habla de la ética del mercado como una ética necesaria y lo hace en la tradición de Hume. Por esta razón, la puede derivar de juicios empíricos.

En lo que sigue vamos a presentar esta argumentación a partir del análisis de David Hume. El argumento de Hume y sus cambios posteriores en los autores mencionados vamos a analizarlos más en específico. Pero igualmente tenemos que preguntarnos qué grado de validez tiene este argumento efectivamente. Vamos a ver, entonces, el carácter errático de la historia de este argumento. En las

éticas más bien filosóficas no aparece, mientras en los grandes pensadores de las ciencias sociales juega un papel clave. Sin embargo, hasta en esta tradición aparece muchas veces en forma escondida, como si hubiera mala conciencia al usarlo. El caso extremo es Max Weber. Extensamente, usa el argumento de Hume para derivar la ética del mercado como necesaria e imprescindible. No obstante, en sus reflexiones metodológicas no lo menciona. Sostiene posiciones completamente incompatibles con lo que es su propia argumentación, cuando deriva la ética del mercado de juicios empíricos referentes a la condición de posibilidad de la vida humana.⁴ Más razón para seguir este argumento en su desarrollo desde David Hume.

II. El método de Hume y el principio de causalidad

El método de Hume implica toda una teoría del conocimiento, que determina un vuelco del enfoque del conocimiento. Consiste en basar el conocimiento en la experiencia del mundo. El conocimiento asume el mundo como experiencia y gira exclusivamente alrededor de esta experiencia.

De ese conocimiento sigue su concepción de la mente. La realidad se hace presente en la mente a través de los sentidos, que producen "impresiones" en la mente. Cuando la mente se relaciona con la experiencia, lo hace relacionándose con estas impresiones en la mente. Son la presencia de la experiencia en el interior de la mente. Por esta razón, nos referimos exclusivamente a la realidad remitiéndonos a esta presencia de la experiencia en las impresiones —mediante los sentidos— en la mente. El hecho de que se trata de la realidad lo podemos únicamente comprobar por el hecho de que nuestra acción en la realidad nos permite vivir orientándonos por estas impresiones de la experiencia en nuestra mente.

Hume habla de estas impresiones como de impresiones originales o primarias (p. 443). Según Hume, todo juicio sobre la realidad tiene como contenido estas impresiones. Fuera de estas impresiones,

la mente no puede saber nada sobre la realidad. No tiene ningún conocimiento anterior sobre la realidad. Por este motivo, no puede haber ideas innatas ni conocimientos previos sobre la realidad para poder comprender la realidad misma.

Sin embargo, lo anterior no significa que la mente sea pasiva. Solamente las impresiones primarias entran a la mente en términos pasivos. No las puede ni evitar ni cambiar. Pero, en relación con ellas, la mente es activa. Aunque lo es en términos —para decirlo así— estrictamente formales. La mente opera frente a estas impresiones por medio de la reflexión. En el fondo, la capacidad activa de la mente es su capacidad reflectora en relación con las impresiones originales primarias. Esta reflexión sobre las impresiones produce las ideas correspondientes a las impresiones, y produce nuevas ideas a partir de estas ideas. No obstante, todas las ideas siempre se basan en las ideas simples correspondientes a las impresiones primarias:

Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones. (p. 94)

Estas ideas simples se combinan en ideas complejas:

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas —como suelen hacerlo— si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra. (p. 98)

Por tanto, se unen las ideas según principios:

Cuando yo admitía que las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad son los principios de unión de ideas, sin examinar sus

causas, hacía esto más por seguir mi primera máxima: que debemos en última instancia conformarnos con la experiencia, que por falta de algo especioso y plausible que pudiera haber presentado al respecto. (p. 160)

Semejanza y contigüidad son fácilmente explicables. Se refieren a objetos, que en algún grado están juntos, por tanto, se puede juzgar a partir de objetos presentes su semejanza y contigüidad. Según Hume, la causalidad es diferente, porque vincula un objeto presente con otro, que no lo está. Aparece el problema de la sucesión, que es del tiempo. Para explicar el problema, hace una reflexión:

En efecto, si una causa fuese simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el suyo, y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes. (p. 179)

La reflexión va a algo que es posible solamente en el pensamiento —“si una causa fuese simultánea a su efecto”— para juzgarlo como no factible y para constituir por este juicio la realidad de la causación, en la cual se juzga a partir de un efecto presente una causa que no está presente, o bien, a partir de una causa presente un efecto que no está presente. Un objeto actúa sobre el otro, lo que es un efecto en el tiempo y no en el espacio. En el caso de semejanza y contigüidad la situación es diferente. Se juzga a partir de un objeto presente sobre otro objeto presente. No se presupone que un objeto ejerce influencia sobre el otro. Hume pregunta, por tanto, cómo la mente puede llegar a afirmar la causación como necesaria, es decir, como ley. Como la causa no es simultánea a su efecto —no está presente en el efecto mismo—, hay que vincular ambos, pero esta vinculación no se puede hacer a partir de los objetos percibidos en la mente.

El argumento constituye un círculo. Contrapone a la realidad experimentada una realidad imaginaria para afirmar de vuelta la

realidad experimentada como una realidad, que no existe por necesidad lógica demostrable por la razón, sino como característica de la realidad. Podemos hablar, en relación con estas reflexiones, de reflexiones trascendentales.

Frente a este problema Hume introduce un concepto de la razón, que es puramente funcional y formal. La llama también entendimiento, "razón sola", sin precisar mucho la palabra. Esta razón puede formalizar las relaciones causa/efecto en cuanto a ser relaciones particulares. Puede establecer que la llama produce calor y puede ahora formalizar esta relación. Pero no puede establecer una razón para juzgar esta relación como necesaria. Por tanto, no puede afirmar con razones que la llama mañana también va a producir calor.

A esta razón funcional Hume le niega la posibilidad de hacer juicios sobre la relación necesaria de causación. Hume no duda que se trata de una relación necesaria, pero pregunta por las razones que permiten afirmar esta necesidad, e.d. la relación causa/efecto como ley de causación. Niega la posibilidad de la razón, de efectuar tal juicio, en dos niveles.

Primero, sostiene, que la razón como tal nunca puede demostrar la necesidad de una causa de objeto alguna. Que haya una causa, no es necesidad de la razón. No es la razón que exige la validez de algún principio de causación:

Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como

no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa [para toda nueva existencia, F.J.H.]. (p. 183)

Pero, por esta razón, Hume no renuncia a demostrar la validez de tal principio para la experiencia. Él sostiene solamente que la razón no la puede demostrar "de forma demostrativa". Lo sostiene con el argumento de que la razón sin contradicciones puede imaginar mundos en los cuales no rige este principio de causación. Pero, si la razón puede imaginar tales mundos sin contradicción, el principio de causación no puede ser un principio que resulta de la razón misma:

[...] nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. (p. 183)

Este argumento de Hume se dirige en contra de todo pensamiento metafísico anterior, que sostenía la necesidad sustancial de una causa para cada objeto y que buscaba para la existencia del mundo una "prima causa". Hume se deshace de todo pensamiento de este tipo.

Segundo, Hume niega que se puede derivar del hecho de que la experiencia puede constatar relaciones de sucesión entre eventos y objetos, que llamamos causación, un principio de causación de validez general y necesaria. De un caso o de varios de sucesión no

se puede derivar la necesidad de que esta sucesión se va a producir en todos los casos. Pero el principio de causación sostiene la validez para todos los casos. Sin embargo, no se puede comprobar que una repetición constante implique la validez de un principio o una ley:

Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una. (p. 195)

Por tanto, la razón demostrativa no puede afirmar ninguna ley de causación, cuando implica una "conexión necesaria". Hume niega a estos juicios inductivos toda validez.

Con eso ha mostrado los límites de la razón demostrativa, funcional y formal. Puede formular la repetición constante en términos formales. Pero estas formulaciones no pueden ser sostenidas como leyes, si no hay la prueba de que formula una conexión necesaria. Sin embargo, esta misma razón no puede demostrar que se trata de una conexión necesaria.

No obstante, Hume quiere probar precisamente lo mencionado. El hecho de la causalidad no se conoce sino a partir de la experiencia. La razón sola no la puede afirmar como necesidad, aunque necesita su afirmación como necesidad para poder formular leyes de la naturaleza:

Según esto, la pregunta inmediata debería ser cómo origina la experiencia tal principio. Pero creo que será más conveniente subsumir dicha pregunta en esta otra: ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros? Este será el problema objeto de nuestra investigación. Y es posible que, en última instancia, se encuentre que la respuesta que demos sirva también para contestar aquella primera pregunta. (p. 187)

Hume introduce ahora una nueva forma de reflexión, que no la llama razón, sino inferencia. Habla de la "inferencia de la mente", del alma⁵ y de una "determinación del pensamiento",⁶ que lleva al resultado de la afirmación de esta "conexión necesaria". La causación se distingue exclusivamente de la experiencia por la repetición de conexiones. La inferencia de la mente afirma estas repeticiones, cuya necesidad la razón no puede demostrar como conexiones necesarias.

Esta inferencia de la mente Hume la argumenta de nuevo por reflexiones trascendentales:

No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente. (p. 193)

La inferencia, que Hume busca, no es de "conocimiento" y algo que la razón podría hacer:

Por ello, habiendo encontrado que, luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro, examinaremos ahora la naturaleza de esta inferencia y la de la transición de la impresión a la idea. Es posible que en última instancia se vea que la conexión necesaria depende de la inferencia, en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria. (p. 195)

La inferencia pasa de la conjunción constante constatada por la experiencia a la afirmación de una conexión necesaria:

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de

la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos calor. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos causa y a los otros efecto, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar en el tema hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la **CONJUNCIÓN CONSTANTE**. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa conexión necesaria, que constituye una parte tan esencial de aquella relación. (pp. 194-195)

El paso que Hume tiene que dar es, entonces, el paso de la conjunción constante, que se conoce de la experiencia hacia la conexión necesaria, expresada por él como el principio de causalidad. Es el paso de una conjunción de hecho hacia una conexión necesaria.

Hume hace este paso por lo que él llama la inferencia de la mente, sosteniendo que no se trata de un juicio de la razón, entendien-

do la razón como una razón sola o una razón instrumental y formal. Sin embargo, también esta inferencia de la mente es un juicio, aunque sea un juicio de la mente y no de esta razón.

Hume contesta por una reflexión sobre la totalidad de la experiencia. Esta totalidad de la experiencia de Hume no es la totalidad de la filosofía del idealismo alemán posterior. Es el conjunto de todas las experiencias como un conjunto ordenado. El argumento de Hume se podría resumir así: la conjunción constante es la prueba de la experiencia de que la totalidad de la experiencia es ordenada por la conexión necesaria, expresable como el principio de causalidad. Efectivamente, no se trata de un argumento de la razón inductiva, sino de una inferencia hacia la totalidad de la experiencia. Esta totalidad debe ser regida por el principio de causalidad, si la experiencia presenta a la razón instrumental la conjunción constante.

Lo anterior lleva a un cambio, que invierte la prueba de la validez de la afirmación de la conexión necesaria. La razón instrumental busca la prueba de que lo que vale para algunos casos, vale para todos. Jamás lo puede comprobar. Pero si la conjunción constante es considerada prueba por inferencia hacia la totalidad de la experiencia, la prueba de la posición contraria sería un hecho que no corresponde a lo que insinúa la conjunción constante. La prueba no está ahora en probar que la sucesión se da en todos los casos, sino en probar que en algún caso no se da. Si no se puede probar, que lo que insinúa la conjunción constante, está probada la conexión necesaria y, por tanto, el principio de causalidad. Si se quiere: la prueba no está ahora en la verificación del principio de causalidad, sino en la imposibilidad de falsificarla. Sin embargo, no se trata de una falsificación en sentido de Popper, porque se refiere a la totalidad de la experiencia y a la afirmación, de que esta totalidad esté ordenada por el principio de causalidad. Popper se refiere solamente a afirmaciones con contenido de información, lo que evade precisamente el problema expuesto por Hume. En cambio, la tesis de que la totalidad de la experiencia esté ordenada por el principio de causalidad, no tiene ningún contenido informativo.

Este argumento, que estamos imputando a Hume, en él está más bien insinuado sin ser completamente explícito. Hume insiste en que el paso a la necesidad —la conexión necesaria— es un paso que no se explica sin la inferencia de la mente, que llama inclusive determinación de la mente. La conjunción constante experimentada produce solamente la costumbre, la determinación de la mente produce el juicio que pasa de la costumbre a la necesidad como conexión necesaria:

La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a costumbre. Son, por tanto, la misma cosa. (p. 291)

Habla de la

[...] inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos. Y nos resultará imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión. (p. 291)

Sin embargo, aparecen ahora los argumentos del juicio de inferencia, que Hume expone por medio de una polarización:

Es la conjunción constante de objetos, junto con la determinación de la mente, lo que constituye una necesidad física; y cuando se quita esto no queda otra cosa que el azar. Los objetos tienen que estar conectados entre sí, o no estarlo; la mente tiene que estar determinada a pasar de un objeto a otro, o no estarlo. De modo que es

imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta. (p. 299)

Lo anterior es una reflexión sobre la totalidad de la experiencia. Esta totalidad se dirige por la necesidad o por el azar. Dada esta polarización, la conjunción constante no puede ser sino considerada prueba de la conexión necesaria. Pero sin la referencia a la totalidad de la experiencia, el argumento no tendría ninguna validez.

Este azar que sería el polo contrario a la necesidad, en Hume no es simplemente casualidad. Lo explica:

De acuerdo con la doctrina precedente, no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación, aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar. Esto no pareciera extraño si comparamos entre sí dos principios anteriormente explicados: que la conjunción constante de objetos determina su causalidad; y que hablando propiamente no hay más objetos contrarios entre sí que existencia y no existencia. [Hume había hablado de necesidad o azar, F.J.H.]. Allí donde los objetos no son contrarios, nada les impide que tengan esa conjunción constante de que depende totalmente la relación de causa y efecto. (pp. 301-302)

Otra vez aparece la reflexión trascendental. Que haya azar y no necesidad, es posible. Las posibles conexiones, que no siguen a la necesidad, las menciona: creación, aniquilación, movimiento, razón, volición. Puede haber creación sin ninguna causa, pero también aniquilamiento. Puede aparecer movimiento sin causa, pero puede haber también un mundo que sigue a la volición sin intermediación de causas. Sería un mundo en el cual las piedras se convierten en pan en el caso que tengamos hambre. Pero el mundo

puede ser también un mundo de conexión necesaria. Todos estos mundos son posibles. Pero, sin embargo, no son necesariamente nuestro mundo. Sólo a partir de la experiencia podemos saber, cuál de los mundos posibles es nuestro mundo.

Hume usa aquí un concepto de posibilidad, que se refiere exclusivamente a la contradicción de la razón. Todos estos mundos son mundos posibles, porque los podemos imaginar sin caer en ninguna contradicción con la razón. Hume explica ya anteriormente su concepto de posibilidad, que se acerca mucho a lo que en el lenguaje de hoy se llama "posible en principio":

El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos demostrativos que prueben que casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su *posibilidad*, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario. (p. 196)

Este es su argumento de posibilidad: formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su *posibilidad*. Sin embargo, no es factible. Pero ahora el juicio sobre nuestro mundo es un juicio que hace ver que es uno de los mundos posibles. La experiencia de la conjunción constante nos indica cuál de estos mundos es: el mundo de la conexión necesaria. Concluye por medio de su reflexión trascendental, que la totalidad de la experiencia está ordenada por el principio de causalidad.

Pero el argumento pasa por la concepción de mundos posibles en el sentido que Hume da a esta palabra, para hacer conclusiones sobre el mundo factible, que es el mundo realmente existente. Con eso Hume abre la reflexión sobre mundos imaginarios abriendo, a la vez, la comprensión del hecho de que estas reflexiones trascen-

dentales permiten entender al mundo factible. Estas reflexiones trascendentales pueden ser de la más variada índole. Incluyen lo que en las ciencias empíricas se llama experimentos mentales, modelos de estados perfectos como el modelo de la competencia perfecta, pero igualmente las imaginaciones de mundos utópicos de la abundancia y otros. Pero abre asimismo espacios para la crítica de estas reflexiones trascendentales —la crítica de la razón utópica— en cuanto que su valor no puede estar sino en iluminar un mundo factible y realmente existente. La imaginación de otros mundos puede iluminar este mundo factible solamente en el grado que se reconoce que estos otros mundos no son factibles. Que sean posibles significa sólo que su realización no implica ninguna contradicción con la lógica. No son factibles ni en el sentido inmediato ni en el sentido de una aproximación asintótica hacia ellos. Se nota, por tanto, que por medio de la inferencia de la mente aparece la dimensión utópica de la propia ciencia empírica.

Pero el punto de partida de este juicio sigue siendo la experiencia de la conjunción constante, que lleva a la conclusión por inferencia de la mente, según la cual hay conexión necesaria. Todo el mundo de trabajo se convierte para Hume en prueba, porque la acción medio-fin es solamente la aplicación de la relación causa-efecto en el interior del mundo de trabajo:

Sabemos que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intención, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y evitar el dolor. Por consiguiente, cuando vemos en millones de casos que otras criaturas ejecutan acciones similares y las dirigen a fines similares, todos nuestros principios de razón y probabilidad nos llevan con fuerza invencible a creer en la existencia de una causa similar. (p. 305)

Pero en Hume siempre queda claro que la respuesta a esta fuerza invencible pasa por la inferencia de la mente, por la cual nos es dado

afirmar que es posible confiar en el hecho de que hay conexión necesaria y, por tanto, en la vigencia del principio de causalidad.

Esta inferencia de Hume, basada en la referencia a la totalidad de experiencia, lleva visiblemente a una conceptualización autovalidante. Todo posible fenómeno no explicable en términos de una relación causa-efecto es marginado por la conceptualización misma. Si un fenómeno no es explicable en estos términos, puede ser con facilidad declarado como algo que todavía no es explicable.⁷ Igualmente puede ser declarado irrelevante. El mismo Hume se da cuenta. Después de sostener que no hay “un término medio entre el azar y la necesidad absoluta” (p. 299), declara:

Y si se debilita esa conjunción y determinación no cambia la naturaleza de la necesidad, pues ya en la actuación de los cuerpos tienen estos diferentes grados de constancia y fuerza, sin producir por ello una especie diferente de relación. (p. 299)

Aparece un círculo autovalidante, que no es necesariamente tautológico. Se basa en lo que Hume llama la conjunción constante, que se experimenta, y el círculo aparece en cuanto se sostiene por inferencia la validez de estas conjunciones como conexión necesaria en el interior de la totalidad de la experiencia. El principio de causalidad se transforma en criterio de evaluación de la realidad misma. La inferencia lleva la conjunción constante experimentada al límite —se trata de una especie de cálculo del límite— de la conceptualización de la totalidad de la experiencia,⁸ que de esta manera adquiere el carácter de un concepto autovalidante, capaz de transformarse en criterio de la propia realidad. Por tanto, se transforma en visión del mundo, basada en la ciencia. Como cualquier visión del mundo, no tiene justificación última. La pregunta solamente puede ser si la sociedad humana puede existir con esa visión del mundo. Y ese es el criterio de verdad sobre este círculo autovalidante. Precisamente por esta razón, el círculo autovalidante no es tautológico. No hay criterio de verdad referente a tautologías.

Tenemos con lo anterior un esquematismo del método de Hume. Lo podemos formular en tres pasos, a través de los cuales la mente llega a elaborar la realidad:

1. El punto de partida son las impresiones que entran por los sentidos en la mente. Son percepciones de la mente. En el primer libro de la obra, Hume parte de las impresiones que llama originales o de sensación. En relación con estas impresiones, la mente elabora ideas o imágenes correspondientes a los objetos, que causaron las impresiones de sensación a través de los sentidos.
2. La razón como capacidad de la mente une estas ideas en ideas complejas. Los principios de unión de las ideas son semejanza, contigüidad y causalidad. La razón puede elaborar regularidades según relaciones causa-efecto, que subyacen a las acciones medio-fin. Sin embargo, como razón instrumental es incapaz de afirmar que para la realidad rige el principio de causación como ley general. Por tanto, no puede afirmar que las regularidades que deriva son leyes.
3. La inferencia de la mente por una reflexión trascendental, referente a la totalidad de la experiencia consiste en una reflexión que es capaz de afirmar que la totalidad de la experiencia está ordenada por el principio de causalidad. A partir de este resultado, las regularidades que deriva la razón pueden ser asumidas como leyes de la naturaleza.

Se trata de un esquematismo básico, que aparece de nuevo en las argumentaciones posteriores y, por medio del cual, Hume deriva lo que él llama la justicia, es decir, su ética.

III. Las pasiones y la razón

Hemos elaborado el esquematismo precedente a partir del primer libro de la obra de Hume *Tratado de la naturaleza humana*, que lleva

el título "Del entendimiento" y que se dedica al análisis de la mente, cuando se dirige hacia el mundo de los objetos.

Los dos libros de la obra que siguen ya no parten del análisis del mundo de los objetos, sino del análisis de las pasiones, que se dirigen hacia el mundo de los objetos. Sin embargo, vuelve el esquematismo que ya analizamos, aunque en condiciones cambiadas.

Se parte de las pasiones, que Hume analiza como impresiones secundarias: que son impresiones de reflexión. Estas pasiones tienen causa y objeto. En el segundo paso, Hume analiza la razón, que en su orientación instrumental es incapaz de juzgar sobre las pasiones. En el tercer paso, Hume hace ver una inferencia de la mente referida a la totalidad de la experiencia, que en este caso es la división social del trabajo, y de la cual resulta su afirmación de una ética.

El análisis es paralelo y sus pasos claves se repiten. De esta manera, Hume pretende llegar a una visión científica del mundo tanto considerada como cosa como también como objeto de las pasiones (deseos y necesidades) humanas. En cuanto al mundo de cosas-objeto, la inferencia de la mente llega a la afirmación del principio de causalidad, mientras paralelamente la mente llega, en cuanto al mundo de las pasiones, a la afirmación de una ética. La afirmación del principio de causalidad y la afirmación de la ética (como justicia del mercado) son resultado de una inferencia de la mente, que solamente opera en distintos niveles.

Toda su discusión arranca de su concepto de pasiones. En el primer libro arrancaba de los objetos. Las pasiones se basan también en impresiones originales, pero la mente las transforma por reflexión. Por esta razón, puede decir que las impresiones de reflexión pertenecen a las pasiones:

Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas. (p. 443)

Las pasiones no son pasivas, sino activas. Reaccionan por reflexión a las impresiones originales, es decir, a las impresiones de los sentidos:

Por tanto, deberemos distinguir entre la causa y el objeto de estas pasiones, esto es, entre la idea que las excita, y aquello a que dirigen su atención una vez excitadas. (p. 448)

La causa de las pasiones está en las impresiones de los sentidos, que son las impresiones originales a las cuales pertenecen los "dolores y placeres corporales". Las pasiones se vuelcan reflexivamente sobre estas impresiones. Por esta razón tienen un objeto, que es un proyecto. Reacciona a dolores y placeres, evadiendo dolores e impulsando placeres.

En este libro sobre las pasiones, Hume menciona la propiedad, pero no la analiza. La menciona exclusivamente como posible objeto de las pasiones. Sobre la sociedad no habla. El análisis de la propiedad y de la sociedad lo deja para el tercer libro, "De la moral". Este estudio se basará sobre lo que analiza referente a las pasiones.

En relación con estas pasiones, discute la capacidad de la razón. Como en el primer libro de su obra, ve la razón exclusivamente como razón formal e instrumental. Lo que le interesa destacar es que la razón, tomada en este sentido, no puede oponerse a las pasiones. No tiene ninguna capacidad de enfrentarse a ellas. En cuanto razón formal, no puede sino servir a las pasiones. Las pasiones son el ámbito de la voluntad y de la realidad, mientras el ámbito de la razón es el mundo de las ideas. Como tal, la razón no tiene la más mínima influencia sobre las pasiones y como razón sola no tiene ningún criterio de juicio sobre estas pasiones. Las pasiones aparecen como los actores; la razón con su mundo de ideas no tiene criterios propios, sino sirve a las pasiones en sentido de su esclarecimiento. Ilumina a las pasiones en la lógica de su actuar, sin poder tomar posición frente a ellas. El impulso de las pasiones

no puede surgir de la razón, "sino es únicamente dirigido por ella" (p. 616). Lo dirige iluminando las pasiones en cuanto a sus propias consecuencias.

Esta posición la desarrolla en términos extremadamente duros:

Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, esta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior [...] A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, primero: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; segundo: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad. El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información.

Creo que difícilmente podrá afirmarse que la primera especie de razonamiento es por sí sola causa de una acción. Dado que su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo. (pp. 614-615)

Él se refiere a una razón que pretende prescribir la dirección de la voluntad sin partir de la experiencia de las pasiones. Se trata de una razón enfrentada a las pasiones. Sin embargo, sostiene que jamás se puede enfrentar. La razón es únicamente una capacidad formal, que puede juzgar a partir de la realidad y no oponerse a ella. Las pasiones, en cambio, no se pueden dirigir sino por la perspectiva de dolor o placer. La razón solamente puede iluminar a las pasiones en cuanto al realismo de esta búsqueda en la perspectiva de dolor o placer:

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquel, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. (p. 614)

Que la perspectiva de dolor y placer haga surgir la aversión o inclinación hacia un objeto, en Hume no implica ningún utilitarismo. En él es resultado de su punto de partida de la experiencia de las impresiones en la mente. Estas son las impresiones, en cuanto son impresiones de reflexión. Posteriormente, va a desarrollar un criterio sobre esta perspectiva de dolor y placer. Esta perspectiva es su punto de partida, pero también su punto de llegada.

La razón no puede juzgar sino relaciones de causa-efecto o medio-fin. Solamente en relación con las pasiones, los objetos pueden afectar la razón, de por sí jamás afectada. Las emociones están afectadas, no la razón. La razón conoce causa-efecto, no dolor y placer. Pero en el interior de la relación dolor-placer opera la relación causa-efecto. Por eso, la razón puede iluminar las pasiones. Al hacerlo, nuestras acciones recibirán una variación:

Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario [...]. (p. 617) La razón no tiene "influencia originaria alguna" y "el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio". (p. 617)

Hume va a desarrollar luego, cuando habla sobre la moral, cuál es este “principio opuesto a nuestra pasión”. Sin embargo, este principio opuesto, que es precisamente la ética que va a desarrollar, no es en su origen la razón, aunque se sirva de esta. A eso sigue el famoso pasaje de esclavitud (*slave passage*), que repite sólo en términos más extremos lo que anteriormente ya ha mencionado:

Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas. Como esta opinión puede parecer algo inusual, puede que no esté demás confirmarla mediante algunas otras consideraciones. (pp. 616-617)

La razón sirve a las pasiones, no se las puede oponer. Hablar aquí de esclavitud significa una subordinación total, que vacía la razón, en cuanto que no opera a partir de las pasiones, de todos los contenidos. Cuando Hume escribe este pasaje, Inglaterra es el centro de uno de los imperios de esclavitud más grandes de la historia humana y es dueña del monopolio del comercio mundial de esclavos que implica los dos continentes de África y América. Por tanto, sabe lo que dice. No expresa una simple metáfora, sino habla a partir de su propia historia.

Sin embargo, en un sentido “impropio”, la razón está opuesta a la razón. Hume aclara lo que significa esa oposición:

Es imposible, por tanto que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos a que representan. Lo que puede suceder en un primer momento con este asunto es que, como nada puede ser contrario a la verdad o razón sino aquello que tiene una referencia con

ella, y como sólo los juicios de nuestro entendimiento tienen esta referencia, deberá seguirse que las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que acompañadas de algún juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es tan obvio y natural, solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. (pp. 618-619)

Una vez vaciada la razón y reducida a una mera razón causa-efecto y medio-fin, la recupera y vuelve a darle una función en relación con las pasiones. Pero esta función la ubica ahora en el interior de las pasiones. Ubicada así la razón, "las pasiones podrán ser contrarias a la razón" en el caso de que están "acompañadas de algún juicio u opinión". Se trata de la función de iluminación de las pasiones, que la razón tiene que cumplir. En esta función, la razón sigue siendo razón causa-efecto en el sentido más estricto. Hume describe esta función:

En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. (p. 618)

Y añade:

Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. (pp. 618-619)

La voluntad actúa en el nivel de las pasiones, no en el de la razón. La razón ilumina. Cuando se trata de la destrucción del mundo y de un rasguño, la razón no puede sino iluminar sobre los dolores consiguientes. El lugar de la voluntad está en las pasiones. Por lo tanto, las pasiones son las que establecen la diferencia, no la razón. La razón de por sí no distingue. Da solamente la información. No es la opinión de Hume que no haya diferencia. Hume insiste en que la diferencia aparece a partir de las pasiones, no de la razón. La razón ilumina solamente las pasiones, sin embargo, al iluminarlas, influye sobre ellas. Hume dice, inclusive, que las dirige. Pero no puede dar el impulso de ninguna decisión, que siempre viene de las pasiones como el lugar de la voluntad y de la realidad. Este párrafo citado, que ha provocado mucho escándalo, dice en el fondo sólo algo obvio. Hume vuelve, posteriormente, a este ejemplo y confirma la solución dada:

Y no hay nada más cierto que el hecho de que no es una relación de ideas lo que nos infunde esa preocupación, sino nuestras impresiones y sentimientos sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultan totalmente indiferentes y son incapaces de afectarnos en lo más mínimo. (p. 723)

Iluminadas por la razón, las pasiones desarrollan su voluntad. La razón muestra lo que es el desenlace de la voluntad. La voluntad, sin embargo, se orienta a sí misma a la luz de estas razones.

Ese es el punto de partida de la discusión sobre la moral, que sigue en el tercer libro de la obra de Hume. La pregunta central de

Hume será sobre los criterios, según los cuales la voluntad se orienta a la luz de las iluminaciones que desarrolla la razón en su instrumentalidad.

Sin embargo, en la primera parte del tercer libro, "De la moral", sigue a esta posición ampliándola hacia los sentimientos morales. La primera sección lleva el título "Las distinciones morales no se derivan de la razón" y la segunda sección, "Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral".

Como había concebido las pasiones a partir de dolor y placer, así concibe ahora los sentimientos morales a partir de malestar y placer frente a la acción inmoral:

Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si estos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento. (p. 689)

Sin embargo, se nota una distinción, que después desarrolla más. Aunque virtud y vicio aparecen vinculados con malestar y placer, no deciden malestar y placer sobre virtud y vicio. Virtud y vicio siguen siendo criterios sobre malestar y placer que sentimos frente a virtud y vicio.

Pero insiste que virtud y vicio no están en el objeto y, por tanto, la razón o el entendimiento no los pueden descubrir. Pero tiene dos exigencias. Sobre deberes y obligaciones expresa que "La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos" (p. 688). A la vez manifiesta que la moralidad no consiste "en ninguna cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el entendimiento" (p. 688).

La razón debe encontrar la moralidad, pero esta no está en los hechos. Eso lo explica con un ejemplo:

Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o

existencia a que llamáis vicio. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. (pp. 688-689)

Este argumento Hume lo extiende a un juicio sobre los sistemas morales que encuentra. Los hace en un famoso pasaje ser-deber (*Is-Ought passage*):

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que esta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada

meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón. (pp. 689-690)

Aparentemente, Hume desemboca en la separación dogmática de juicios de hechos y juicios de valores, como se ha impuesto por el positivismo del siglo XX. Sin embargo, esta observación no es cierta. Hume contesta a esta posición, que él mismo ha desarrollado, sin abandonarla como paso intermedio. Por esta razón introduce este "Is-Ought passage" por lo que será todo el análisis del tercer libro, "De la moral", que sigue:

El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos. Este argumento merece tenerse en cuenta, ya que, en mi opinión, resulta totalmente concluyente. (p. 688)

Hume sigue con su posición que considera que la moral no está en los objetos y que la razón no la puede percibir en cuanto razón. Sin embargo, encarga a la razón de encontrarla. La razón no la puede prescribir ni encontrarla en los objetos. Pero la moral está en la realidad y la razón puede encontrarla. Hume no reduce la moral a simples "juicios de valor", sino la afirma como algo dado en la realidad, que la razón puede encontrar. Lo que Hume contrapone a una razón instrumental, desprovista de valores, es un análisis de la realidad, que descubre la ética en el interior de esta. La razón instrumental está en los dos lados. Como razón desvinculada de las pasiones es razón indiferente. Como razón en el interior de las pasiones, sin embargo, está en el interior del descubrimiento de la ética. Esta ética corrige la razón indiferente y le da sus pautas.

El paralelo con su discusión del principio de causalidad es visible. También en este caso, Hume insiste en que la causalidad no se

encuentra en los objetos ni en la razón. Sin embargo, descubre una reflexión, que permite afirmarla como principio y ley: que es lo que él llama inferencia de la mente. Efectivamente, para demostrar cómo la razón encuentra la moralidad, recurre en todo el argumento que sigue a este paso por la inferencia de la mente. Lo hace, aunque no use más esta palabra.

IV. La ética y la razón

Hume empieza su análisis con el título “Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral” (p. 691). Como siempre comienza por las impresiones:

Ahora bien, dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un particular dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiable o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. (p. 692)

Pero Hume no explica las distinciones del bien y el mal por este “particular dolor o placer” que producen. Parte de eso, pero pide una explicación del porqué determinadas acciones producen este particular dolor y otros un particular placer. Dando esta explicación, según Hume, vicio y virtud están suficientemente explicados. El hecho de que producen dolor o placer lleva a Hume a preguntar por la razón de este hecho.

Hume no quiere dar explicación de cualquier ética. La ética que tiene en mente se refiere al acceso a los bienes de esta tierra. La llama justicia y la considera la clave de toda ética posible:

Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos priva de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la inestabilidad de su posesión, junto con su escasez, constituyen el principal impedimento de esta. (p. 712)

Es la pasión de interés:

Aparte de esta pasión de interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres. La vanidad debe ser considerada más bien como una pasión social, y como vínculo de unión entre los hombres. La piedad y el amor deben ser vistos del mismo modo. La envidia y la venganza, aunque perniciosas, aparecen sólo a intervalos y son dirigidas contra personas particulares consideradas como nuestros superiores y enemigos. Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad. Apenas si existe una persona que no esté movida por esa pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión. (p. 717)

Esta pasión es “insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad”. Como tal es, por supuesto, una pasión natural. De esta manera desatada, “no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones”. Es decir, todos tienen que temerla. O sea, todos los que tienen esta pasión. La pasión, por tanto, se contradice a sí misma. Quien sigue a esta pasión, no alcanza la meta que con ella persigue.

De esta manera, Hume puede volver a la función de la razón en el interior de las pasiones. Él había expresado sobre los posibles juicios de la razón en relación con las pasiones:

En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. (pp. 618-619)

Tal como Hume expuso la destrucción de la pasión de interés, la puede ahora interpelar e intervenir en nombre de esta razón. Manifiesta:

[...] la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. (p. 714)

La misma razón —juicio y entendimiento— lleva ahora a una reorientación de la pasión. Proporciona el remedio para la pasión. Hume puede expresar por eso: “El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del artificio”. Por tanto, habla en general de la justicia como un artificio. Al contradecirse, la pasión natural de interés no puede llegar a sus metas propuestas sin poner este artificio, que limita esta pasión de interés. Ese es, según Hume, el origen de la justicia que explica el de la propiedad:

El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. (p. 716)

Con lo anterior llega al argumento central:

Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y el libertinaje general. (p. 718)

La razón es la que hace posible este cambio que altera la dirección de la pasión. Pero la razón no lo puede hacer. Iluminada por la razón, lo hace la voluntad. Lo hace en vista de "progresos mucho mayores".

Por esta razón, es una pasión que supera a otra. La razón no supera a ninguna pasión. Sigue siendo "esclava" de la pasión. Sin embargo, por medio de la razón se altera la pasión. Sin la iluminación por la razón no podría enfrentar la propia pasión. Hume concluye:

Ahora bien, ya que es mediante el establecimiento de la regla de estabilidad de posesión como esta pasión se restringe a sí misma, si esa regla fuera muy difícil de entender y de inventar habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo algo accidental, resultado de un muy largo período de tiempo. (p. 718)

Lo que llama la "regla de estabilidad de posesión" aparece ahora como la manifestación de la justicia y determina lo que hoy

llamaríamos la ética del mercado. Según Hume, esta regla le quita a la pasión de interés su destructividad.

Lo que muestran "el juicio y el entendimiento" a la pasión y lo que lleva a la alteración de su dirección es un argumento que indica el camino a "progresos mucho mayores". Es un argumento que tiene solamente la apariencia de un argumento causa-efecto. La razón es la que pregunta por la lógica de la pasión. Sin embargo, según Hume contesta por lo que en la primera parte llama la inferencia de la mente, y que ahora efectúa en relación con la sociedad como totalidad de experiencia, para llegar a la propiedad por medio de una reflexión trascendental.

Hume constata que "las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión" (p. 717). De la pasión de interés expresa que es una pasión "directamente destructora de la sociedad" (p. 717). Pero la sociedad es el presupuesto de la propia vida humana, porque es condición de la división social del trabajo, sin la cual ningún progreso humano es posible:

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas y aun de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aun más su capacidad, dejando de todo punto de vista más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en/su condición de salvaje y solitaria. Cuando una persona cualquiera trabaja por separado y solo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular. Y como sus fuerzas y su éxito no resultan siempre iguales, bastará el menor fracaso en cualquiera de estos extremos para que caiga en una inevitable ruina y miseria. La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado

gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales. (pp. 709-710)

Esa es una reflexión de la sociedad como una totalidad de experiencia, en cuyo interior se efectúa la división social del trabajo. Él empieza esta reflexión por la referencia a las ventajas, que la sociedad tiene. Parece, entonces, tratarse de un simple cálculo de ventajas, que lo lleva a la afirmación de la ética del mercado. Sin embargo, de la constatación de las ventajas, pasa a la afirmación de la sociedad como necesidad:

[...] podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social. (p. 719)

Hay ventajas, pero, una vez aprovechadas estas, aparece la necesidad. Eso significa que se transforma en una cuestión de vida o muerte. No se puede renunciar a ella, pero sin la propiedad no se puede tenerla. No es un cálculo de ventajas, que sostiene la propiedad, sino resulta imposible no tenerla. Sin embargo, Hume expresa, sin la restricción de la pasión de interés por la propiedad y su reconocimiento no se puede tenerla. Por tanto, la estabilización de la posesión por la propiedad es necesaria, porque resulta ser una cuestión de vida o muerte. Hume concluye:

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y

concordia. Aparte de esta pasión de interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres.⁹ (p. 717)

Esta reflexión referente a la sociedad como totalidad de experiencia lleva, entonces, a Hume a la pregunta de si la propiedad es una exigencia de la propia razón. Es una pregunta paralela a aquella que hizo en la primera parte al preguntar si el principio de causalidad es una exigencia de la razón. Hume la va a negar igual como la negó en la primera parte. Su argumento, también ahora, Hume lo deriva de una reflexión trascendental. Muestra, por tanto, que podemos imaginar mundos posibles sin ninguna necesidad de propiedad alguna. Son mundos posibles, aunque no sean factibles:

Los poetas se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres. Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la naturaleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos. El egoísmo de los hombres es excitado al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita y ha sido para restringir este egoísmo por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás. (p. 721)

No es la propia racionalidad de la convivencia la que impone la propiedad, sino condiciones de la vida humana, que ninguna razón puede derivar de sí misma. No es la razón la que exige la propiedad. Podemos añadir: tampoco es la razón la que exige que haya relaciones mercantiles y mercado. No son condiciones de la

convivencia, que corresponden a alguna racionalidad de convivencia accesible a la razón. Por eso, sin contradecir la razón, podemos imaginar mundos posibles —aunque no factibles— sin ninguna necesidad de propiedad o relaciones mercantiles:

Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por todo el mundo que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres.

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos. Si ahora repasamos lo ya dicho, encontraremos que esta proposición confiere fuerza adicional a algunas de las observaciones que hemos hecho al tratar este asunto. (p. 722)

Hume no duda de la necesidad de esta justicia, pero esta necesidad la ve en una condición humana y no en la razón:

Pero si los hombres persiguieran el interés público por naturaleza, y con un afecto cordial, nunca se les habría pasado por la cabeza el ponerse restricciones mutuas mediante esas reglas; y si persiguieran su propio interés sin precaución alguna, habrían caído de cabeza en toda suerte de injusticias y violencia. Estas reglas son, por consiguiente, artificiales y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres. (p. 723)

En relación con lo que podría ser alguna inclinación natural, Hume llama artificio a la justicia. Como artificio actúa reflexivamente sobre ella a partir de una inclinación natural:

Pero es evidente que el único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y la abundancia perfecta de todas las cosas destruyeran la idea de justicia se debe a que harían esta misma idea innecesaria; y también lo es, por otra parte, que la benevolencia limitada y la *precaria condición de los hombres* dan lugar a esa idea únicamente porque la hacen necesaria para el interés público y para el de cada individuo. (pp. 732-733)

La razón por la cual cualquiera de los mundos posibles no se da, sino solamente este mundo factible, es, entonces, una deficiencia y no una presencia. Esta deficiencia Hume la llama condición de los hombres. Efectivamente, eso es la condición humana. El ser humano infinito vive una condición humana, que lo atraviesa y que es su finitud. En cuanto a la ética que Hume deriva, responde a una deficiencia, la llama un artificio. No tiene ninguna connotación de arbitrariedad. Por el contrario, se trata de un artificio, sin el cual la vida humana no sería posible.

Artificio significa aquí algo como una muleta. También una muleta suple una deficiencia. Hume se enfrenta con esta tesis a las enseñanzas de la ley natural de su tiempo. John Locke había sostenido que la propiedad privada estaba inscrita por Dios en el corazón humano. Hume sostiene que no está de ninguna manera en ningún corazón humano. Si estuviera, la razón debería encontrarla.

Sin embargo, la propiedad es inevitable por una deficiencia del ser humano. Esa es la tesis de Hume. Esta es también la razón, porque, para poder comprobar su inevitabilidad, necesita dar el rodeo, que él llama la inferencia de la mente. En el fondo es la búsqueda de la derivación de la deficiencia, a la cual responde la propiedad. Como la razón no la tiene en frente como presencia, no la puede ver por el simple hecho de que no se puede ver lo que no está. Hay que hacerlo visible. Hume lo hace por la inferencia de la mente. Como se trata de una característica de la realidad toda, tiene que llevar la reflexión hacia la totalidad de la experiencia. Con respecto a esta totalidad de experiencia piensa ahora los mundos

posibles. Los piensa por medio de la razón. No obstante, al pensar la razón estos mundos posibles, piensa muchos mundos, pero no puede pensar nuestro mundo real. Por tanto, no está entre ellos. Sin embargo, por experiencia, Hume conoce este mundo. Por esta razón, puede ahora analizar lo que le falta a este mundo para que no sea uno de los mundos posibles imaginados. Por eso, las características de este mundo real en relación con los mundos posibles son todas negativas. Nuestro mundo no tiene abundancia, sino escasez. No hay benevolencia general, por tanto, hay egoísmo. De estas negatividades, entonces, hace la conclusión de que la propiedad es inevitable. Al conjunto de estas negatividades lo llama condición humana. En su derivación del principio de causalidad, Hume ha argumentado de manera análoga. El resultado es que la propiedad junto con las relaciones mercantiles y el principio de causalidad aparecen en niveles análogos. Ambas se derivan de una deficiencia del mundo. Lo que en el mundo de los objetos es la causalidad, en el mundo de la sociedad humana es la propiedad y el mercado.

Si queremos dar a esta inferencia de la mente, como la entiende Hume, un nombre que ubique este argumento frente a desarrollos posteriores, podemos hablar de un argumento dialéctico. Si no es una razón dialéctica, sí es una dialéctica de la razón.

Una vez que Hume ha llegado a derivar la justicia como ética, vuelve sobre su punto de partida desde las "impresiones distintivas del bien o el mal morales [que] no consisten sino en un particular dolor o placer" (p. 692). Ahora invierte la relación:

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del interés, cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la moralidad, cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la

que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como artificiales. *Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue naturalmente y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas [...].* (p. 769)

Explicada la justicia, el sentimiento de moralidad, que era el punto de partida del análisis, se transforma en resultado.

V. La construcción de la ética absoluta: la falacia de la modernidad

Esta derivación de una ética alrededor de la propiedad que Hume ha hecho hasta aquí, me parece completamente convincente. Demuestra, que hay una condición humana que fuerza a institucionalizar en un sistema de propiedad todas las relaciones sociales del ser humano con la naturaleza. Además, la historia comprueba eso. No hay sociedad humana que no haya implantado un sistema de propiedad. Las normas “no robarás” y “no cometerás fraude” pasan por toda la historia y por todas las sociedades, sea el sistema de propiedad lo que sea. Inclusive, la norma “no matarás” está implicada en esta ética de la propiedad. Esta tesis se extiende a las relaciones mercantiles, aunque no con la misma rigidez. Pero podemos sostener que no hay ninguna civilización humana que no haya desarrollado las relaciones mercantiles con el sistema de propiedad.

Hume puede explicar esta situación y su método nos facilita, como creemos, la única explicación válida de estos hechos. Eso también demuestra, que no deriva una ética positiva universal, sino un marco de variabilidad de todas las éticas posibles. Si Hume se hubiera quedado en este punto del argumento, tendría que haber desarrollado criterios de discernimiento en relación con el sistema de propiedad. Serían criterios de legitimidad del sistema de propiedad, pero también criterios de explicación de los cambios de

los sistemas de propiedad en el curso de la historia pasada y en relación con el futuro. Serían criterios de especificación del sistema de propiedad, en referencia a los cuales la derivación de la propiedad da el marco de variabilidad, sin poder prescribir por deducción ninguno. La razón no puede dar esta especificación, si no Hume necesitaría ahora otra inferencia de la mente para llegar a ella.

En vez de hacer eso, Hume hace una deducción inadmisible. Deduce de la inevitabilidad de la institucionalización de la propiedad, que no da sino un marco de variabilidad de los posibles sistemas de propiedad, un sistema de propiedad específico, que es el sistema capitalista de propiedad. Procede como aquel zoólogo, que sabe que un determinado animal es un mamífero, pero deduce que es un elefante. Que se trata de un mamífero no implica, por ningún motivo, que sea un elefante, aunque no es imposible que lo sea. Pero puede ser igualmente un ratón o un tigre. Hume, sin embargo, hace este tipo de deducción falaz. Es la otra cara de la falacia naturalista que Hume reprocha a otros. En todas sus reflexiones, Hume se cuida mucho de la ilusión inductivista, que pretende deducir de algunos casos algo válido para todos los casos. Sin embargo, cae en una inducción igualmente ilusionista, al deducir de algo, que vale para todos los casos, la especificidad de un solo caso.

Hume hace lo mencionado al deducir de la condición humana una determinada sociedad específica, que es la capitalista. Hace falta analizar los pasos de esta argumentación. Eso es importante, porque la falacia de Hume se repite en toda la sociedad burguesa hasta hoy, desde Adam Smith, pasando por Max Weber, hasta Hayek y la ideología actual de la estrategia de globalización.

El argumento de Hume parte de la validez de las normas de la ética que ha derivado. Se preocupa por establecer lo que podríamos llamar la validez "de por sí" de estas normas. Eso significa que su validez debe ser establecida por encima de cualquier cálculo de provecho de parte del individuo, que la tiene que cumplir. Las normas sirven al interés público y el interés público es el interés de cada uno. Sin embargo, solamente sirven si cada uno las cumple

por encima de sus intereses egoístas particulares. En este sentido podemos afirmar que tienen que ser cumplidas de por sí para que puedan sustentar el sistema de propiedad. Sostiene, primero, que el cálculo del interés propio destruye la norma, si se le admite como excepción:

Si dijéramos, por ejemplo, que es la preocupación por nuestro interés privado o por nuestra reputación el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que cuando no exista ya preocupación se acabará también la honestidad. Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos naturales de aquel apetito. (p. 704)

Pero tampoco la opinión del público y su acuerdo pueden determinar la validez. Da el ejemplo de un préstamo secreto:

Si suponemos que el préstamo era secreto y que al prestamista le interesa que el dinero sea necesariamente devuelto del mismo modo (como sucede cuando esa persona desea disimular sus riquezas) deja entonces de haber ejemplo, porque el público no está ya interesado en las acciones del prestatario. Y, sin embargo, no creo que ningún moralista quiera afirmar que por ello deja de haber deber y obligación. (p. 704)

Todo el problema del cumplimiento de las normas lo reduce, por tanto, a una relación entre el individuo y las normas. En esta relación vale precisamente lo que Hume destaca. Una norma ética tiene que tener vigencia más allá del cálculo individual del provecho y más allá del control externo. Por eso representa un valor y no una simple regla *ad hoc*. En cuanto representa un valor, tiene una validez de por sí.

De esta validez de por sí de las normas éticas, Hume pasa sin más a la afirmación de la ética del mercado como ética absoluta e incuestionable, el *non plus ultra* de toda ética:

Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al interés público. Y si tuviera que permanecer aislado, sin verse seguido por otros actos, podría ser de suyo muy perjudicial para la sociedad. Cuando un hombre de mérito o bien intencionado devuelve una gran fortuna a un avaro, o a un fanático sedicioso, ha obrado justa y laudablemente, pero el público es quien sufre realmente las consecuencias. Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que al público; cabe concebir fácilmente como un hombre es capaz de arruinarse mediante un señalado ejemplo de integridad, aunque tenga razones para desear que, con respecto a ese acto en particular, las leyes de la justicia deberían suspenderse en el universo por un momento. Pero, a pesar de que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema, *considerado en conjunto*, resulta altamente favorable; *de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo*. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo. La propiedad debe ser estable y estar determinada por reglas generales. (p. 724)

Hume constata un conflicto entre la vigencia de la ética del mercado y determinadas situaciones concretas y parciales, aunque los ejemplos que da sean muy superficiales por el hecho de que no se trata de conflictos de vida y muerte.

Además, se trata de conflictos que no atañan a la existencia de la sociedad. Hace una conclusión que no justifica con ningún argumento: "el plan o esquema, *considerado en conjunto*, resulta altamente favorable" (p. 724). Añade: "es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo" (p. 724).

Toda su argumentación se hace vacía. Lo que ha derivado antes es la necesidad de la institucionalización de la propiedad (y del mercado). De hecho, su argumento no explica sólo la institucionalización de la propiedad, sino, en general, la institucionalización de todas las relaciones sociales. Por tanto, incluye, por ejemplo, también la necesidad del Estado como institucionalización de la dominación política y de la familia. En ninguno de estos casos permite derivar instituciones específicas, solamente marcos de variabilidad de estas instituciones y marcos de variabilidad de las éticas institucionalizadas por estas instituciones. De cada una de estas instituciones se puede decir, con Hume, que son condiciones de posibilidad de la vida humana. Sin la institucionalización de las relaciones sociales ningún orden es posible, y sin orden no hay vida humana, porque esta es necesariamente vida social.

Hume no entra en esta discusión más amplia. Si lo hiciera, tendría que discutir un criterio de especificación de las instituciones. Este criterio sólo puede surgir de las preguntas qué propiedad es la más adecuada, qué organización política corresponde mejor y qué tipo de institucionalización de las relaciones familiares conviene más. Si la necesidad de la institucionalización lleva a marcos de variabilidad en relación con las instituciones, hace falta este criterio de la especificación. Sin embargo, este criterio tampoco podría derivar en nombre de alguna razón universal estas instituciones específicas, porque sólo podría dar criterios de generación de las instituciones.

Hume llega al resultado de que la institucionalización es una condición de posibilidad de la vida humana. Se podría resumir: la condición humana es así, que sin institucionalización hay caos; por esta razón, solamente a partir del proceso de institucionalización se puede vivir. Eso implica éticas, porque cada institucionalización consiste en la institucionalización de normas. Por tanto, se puede derivar el marco de variabilidad de las instituciones y de las normas correspondientes. Ese es, en resumen, el método de Hume.

No hay ninguna necesidad de derivar una ética absoluta y con eso una institucionalidad específica de vigencia universal absoluta. Seguiría, sin embargo, la necesidad del criterio de generación de las normas y, por tanto, de las instituciones específicas. Pero este criterio no puede ser una institución ni ninguna norma por institucionalizar. No puede ser sino el criterio de la vida humana misma. No se puede vivir sin institucionalización de las relaciones sociales. Pero tampoco se puede vivir con cualquier institución. La misma vida, de cuya necesidad se deriva la necesidad de la institucionalización, tiene que ser también el criterio de la especificación de las instituciones. Por supuesto, un criterio tal, otra vez, da un marco de variabilidad de las posibilidades de vivir, no un criterio único.

Hume borra la necesidad de un argumento de este tipo por el anuncio de un mito ilusionario. Crea un pensamiento único por medio de un mito, con el cual quiere presentar la ética del mercado como ética absoluta, más allá de todo criterio de la especificación de las instituciones por medio de la propia vida humana. Hume, en cambio, deriva un mito:

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia. Aparte de esta pasión de interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres. (p. 717)

Borra el argumento de la posibilidad de la vida en relación con la institucionalización, y promete "una perfecta armonía y concordia" como resultado de una absolutización de la ética del mercado. No hace falta preocuparse de que las instituciones sean conformadas de manera que la vida humana sea posible en sus condiciones

de posibilidad concretas. Hume anuncia una institución milagrosa, única y suficiente para todos los casos en todo el mundo y para el futuro. No hace una reflexión más sobre la condición humana. Si la hiciera tendría que llegar al resultado —por inferencia de la mente— que una institución de esta naturaleza pertenece al ámbito de los mundos imaginados, que son posibles, pero no factibles. Pierde de vista su propio método y la necesidad de su continuación hacia el problema de las condiciones de posibilidad concretas de la vida.

Pero se nota que la lógica de su propio método lo llevaría a eso, si aceptara seguir con la lógica de su propio argumento. Sin embargo, resulta evidente adonde lo llevaría: lo llevaría al materialismo histórico como Marx lo formula. El materialismo histórico es hijo legítimo de la teoría de Hume, aunque sea un padre ilegítimo.¹⁰

Este límite de Hume se ve igualmente en otro nivel de su argumentación. Sobre las pasiones de interés, cuyo control Hume quiere lograr por medio de la propiedad, expresa:

Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad [...] debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión. (p. 717)

Según Hume, esta “ansia de adquirir bienes y posesiones” amenaza, inclusive, con la destrucción de la sociedad. Ciertamente, la propiedad institucionaliza esta ansia destructora, pero no la limita. Al contrario, la desata. Sin embargo, Hume otra vez cae en una especulación ilusoria:

Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección y conseguimos este control alterando su dirección. (p. 718)

Según Hume, esta regla le quita a la pasión de interés su destructividad:

La sociedad es algo absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad, y esas leyes son igual de necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sea cual sea la restricción que puedan imponer a las pasiones de los hombres, son el resultado genuino de estas pasiones y constituyen tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas. (p. 760)

Sin embargo, la institucionalización de esta ansia de adquirir bienes y posesiones no la hace desaparecer, sino le da cancha abierta. Cuanto más se absolutiza la propiedad y el mercado, y su ética del mercado correspondiente, más resulta "insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad". Hoy no resulta solamente destructora de la sociedad, sino de la propia naturaleza también.¹¹ No produce el caos, sino un orden mortal.

Hoy, el problema es más bien controlar esta ansia desatada por la propia absolutización de propiedad y mercado. El método de Hume sigue siendo un antecedente importante para esta tarea, pero puede servir solamente si se desarrolla hacia el materialismo histórico, en la línea en la cual la reflexión de Marx empezó.

Sin embargo, también en esta línea aparece un problema análogo a la falacia de Hume. Descubre el hecho de que Hume deriva una ética absoluta, que en sus consecuencias es absolutamente destructora. Lo es porque, a partir del análisis de la condición humana como deficiencia, pretende una solución de sociedad perfecta más allá de esta condición humana.

Esta pretensión es la de la sociedad capitalista hasta hoy, y Hayek la ha llevado a extremos que van inclusive más allá de lo que Hume se imaginaba.

Sin embargo, el marxismo desembocó en una falacia, que no es más que la otra cara de la falacia de Hume. Es la falacia de concebir la sociedad socialista alternativa como una sociedad más allá de la

institucionalización. Por tanto, la concibe igualmente como un más allá de la condición humana.

Por esta razón, no podemos hablar únicamente de la falacia de Hume, sino también de la falacia del marxismo. Las dos son complementarias. Por un lado, la falacia de una sociedad de instituciones perfectas con su armonía automática, que concibe a las propias instituciones como el más allá de la condición humana. Por el otro lado, la sociedad perfecta, que prescinde de las propias instituciones y que por eso también se concibe en el ámbito de lo no factible más allá de la condición humana. En su complementariedad son más que la falacia de Hume o de Marx. Presentan la falacia de la modernidad. Los extremos de la modernidad —sea el estalinismo, el fascismo o la actual estrategia de globalización, que posiblemente va a desembocar en algo todavía peor que los otros dos—¹² se explican todos a partir de esta falacia y solamente a partir de ella.

La crítica de esta falacia de la modernidad implica obviamente una crítica de los autores más destacados, quienes la introducen. Por eso es necesaria esta crítica tanto a Hume como a Marx. Hecha esta crítica, se hace evidente que ambos pensadores tienen un alcance que va mucho más allá de esta falacia. Posiblemente, alcanzan su verdadera importancia recién por medio de esta crítica.

Si hoy nos damos cuenta del problema con la propia modernidad, se trata de cómo llevar esta modernidad más allá de esta falacia con sus dos caras, la cara de la *societas* perfecta del mercado y la cara del más allá de las propias instituciones. La solución solamente puede buscarse en una sociedad capaz de mediar entre estos polos. Por un lado, el polo de la necesaria institucionalización de las relaciones sociales humanas, del cual se derivan las éticas funcionales de las instituciones y de los valores institucionalizados en ellas. Por el otro lado, el polo que es la última instancia de todo el conjunto y que afirma la necesaria sobrevivencia del ser humano en el circuito natural de su vida. Aquí aparece la ética de la vida humana como ética material, que contesta a las tendencias de las

instituciones a su absolutización. Es ética de liberación.¹³ Se trata de un conflicto que hay que mediar constantemente y cuya mediación necesaria constituye el criterio de discernimiento de las instituciones.

El resultado de la crítica a la falacia de la modernidad de ambos pensadores —Hume y Marx— nos deja un legado, que se debe precisamente a los dos. Este legado es: la ciencia puede y debe pronunciarse sobre la ética. Pero lo puede solamente, si da cuenta de que la ética necesaria es resultado de una deficiencia del ser humano, no de rasgos positivos de la naturaleza humana. Por esta razón, resulta de lo que Hume llama la inferencia, no de la deducción ni de alguna racionalidad ni de la naturaleza.¹⁴ Eso vale inclusive para la ética de la vida. Tiene su raíz ciertamente en el hecho de que el ser humano es un ser natural. Pero como ética llega a ser necesaria por el hecho de que las éticas institucionalizadas necesitan ser contestadas por una ética de la vida, para que la sociedad como conjunto pueda existir. Las éticas de las instituciones tienden a la absolutización y con eso a la muerte. Solamente la respuesta en nombre de la propia vida humana las puede flexibilizar y, de esta manera, hacer posible la vida humana. Por eso, la ética de la vida puede reivindicar un derecho a la vida. La vida se afirma a sí misma, no en nombre de un derecho. El derecho a la vida, sin embargo, surge como consecuencia de que, frente a estas tendencias a la muerte, es necesario reivindicar un derecho a la vida. Pero no es vida porque se tiene un derecho a la vida anterior, sino para vivir hace falta reclamar este derecho. Tener que reclamar un derecho a la vida, también es respuesta a una deficiencia.

VI. Los mundos posibles pero no factibles de Hume

Los mundos posibles pero no factibles, en relación con los cuales Hume deriva lo que es la condición humana, tienen su propia lógica. Él menciona dos casos imaginarios, para los cuales no sería necesario que haya propiedad y mercado. En el lenguaje de

Hume se trata de casos, en los cuales no sería necesario el artificio de la justicia. Se trata, por tanto, de casos imaginarios de sociedades sin la deficiencia que Hume llama condición humana o "precaria condición de los hombres" y de la cual deriva la ética:

Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por todo el mundo que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres. (p. 722)

El primer caso es el de la abundancia. No hay duda que en un mundo de la abundancia la propiedad y, por tanto, el mercado sobran. De eso sigue que no podría haber una ética de justicia. Por negación de este mundo de abundancia, resulta que nuestro mundo es de escasez. Por esta razón, la deficiencia expresada por la condición humana es que este mundo no sea de abundancia. La explicación de Hume tiene, entonces, la forma siguiente: al no ser este mundo un mundo de abundancia, propiedad y mercado resultan necesarios.

Pero sigue algo más todavía. ¿Cuál es la razón que determina que este mundo no es de abundancia, sino de escasez? Sobre la respuesta de Hume no puede haber duda. La razón es que este mundo es un mundo sometido al principio de causalidad como ley. Sigue del paralelismo de su argumentación en relación tanto con el principio de causalidad como con la propiedad. En relación con el principio de causalidad había desarrollado los mundos posibles pero no factibles, de cuya negación había derivado el principio de causalidad como necesidad. En estos mundos posibles:

Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación, aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar. (pp. 301-302)

Él describe muchos mundos: creación, aniquilación, movimiento, razón, volición. Evidentemente, si exceptuamos el mundo de la aniquilación, todos estos mundos resultan ser mundos de abundancia. Es un mundo, en el cual, en caso de tener alguien hambre, las piedras se convierten en pan. Evidentemente, aunque sea un mundo posible, no es un mundo factible. Como el mundo no es así, resulta ser el mundo sometido al principio de causalidad, en el cual vivimos. Que este mundo sea un mundo de causalidad y no el otro mundo posible, resulta ser otra vez una deficiencia. En este sentido, el principio de causalidad, según Hume, resulta también de la condición humana que Hume llama la “precaria condición de los hombres”.

Se amplía, entonces, el resultado de Hume: al no ser este mundo un mundo de abundancia, propiedad y mercado resultan necesarios. Sin embargo, este mundo no es de abundancia, porque está sometido al principio de causalidad. Estas deficiencias del mundo explican por qué es necesaria la ética.

Podemos ver ahora el segundo caso construido por Hume de un mundo sin propiedad: posible pero no factible. Es el caso en el cual “todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por todo el mundo que el que siente por sí mismo”.

Otra vez derivará lo que es este mundo por la negación de un mundo perfecto, que esta vez es un mundo del respeto ilimitado por el bien común:

[...] porque si los hombres poseyeran ya ese fuerte respeto hacia el bien común, nunca se hubieran refrenado a sí mismos mediante esas reglas: así, pues, las leyes de justicia surgen de principios naturales, pero de un modo todavía indirecto y artificial. Su verdadero origen es el egoísmo.¹⁵ (p. 764)

Que no haya este respeto ilimitado por el bien común resulta ser la deficiencia —condición humana—, cuya consecuencia es el origen de la justicia en el egoísmo.

Esta última tesis resultó muy dudosa, inclusive circular. Explica el surgimiento de la justicia por la falta de moral suficiente, lo que es explicar la necesidad de la ética por la falta de ética. Es una tautología pura, en la cual cae Hume.

Por eso, este segundo caso de una sociedad imaginaria sin propiedad y mercado ha sido cambiado posteriormente. El siguiente texto de Marx ya se puede entender como una crítica implícita a la posición de Hume:

La conducta puramente *atomística* de los hombres en su proceso *social* de producción, y, por tanto, la forma *material* que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter *general*, *forma de mercancías*.¹⁶

Aquí ya vemos la tesis de que lo que hace necesario la propiedad y el mercado no es una falta de moral, sino una característica de la realidad misma, es decir, la relación social impregnada por la parcialidad humana. Cuando en la tradición marxista apareció el proyecto político de un socialismo sin mercado y, por tanto, el proyecto de superar esta "conducta puramente atomística de los hombres" por una planificación económica sin uso de mercados, la crítica burguesa contestó con la tesis de que esta parcialidad de la acción humana es ella misma una condición humana. En términos de Hume, sería esta parcialidad la deficiencia de la cual se deriva la necesidad de la propiedad y del mercado.¹⁷ Max Weber lo expresa de la manera siguiente:

Pero la fijación *concreta* de si dadas las circunstancias de situación de una determinada industria, *sería* más racional una determinada dirección productiva que otra [...] no es posible con arreglo al cálculo natural sino en la forma de estimaciones muy toscas; mientras que, por el contrario, con arreglo al cálculo en dinero, y no obstante

incógnitas con que siempre hay que contar, es siempre, en principio, un problema de cálculo susceptible de solución.¹⁸

Así aparece en Max Weber la formulación del problema en términos de un problema de conocimiento potencial. Se trata de algo, que después Hayek formula en términos más definitivos cuando afirma que se puede pensar una conducción de la economía por un plan único coherentemente sólo suponiendo un conocimiento perfecto de parte de los planificadores. Esta posición de Hayek también la asumió Popper. El argumento, por supuesto, no comprueba la imposibilidad de la planificación, sino la imposibilidad de sustituir el mercado por un plan único. Cualquier planificación tiene que basarse en relaciones mercantiles y puede sólo orientarlas y no sustituirlas.

Hayek niega la posibilidad de toda planificación, pero no da argumentos. Su argumento solamente demuestra la imposibilidad de sustituir el mercado por la planificación. Max Weber es mucho más cuidadoso. Por eso usa su argumento sólo para comprobar la imposibilidad del "socialismo pleno". Esta aspiración al "socialismo pleno", en el sentido de un socialismo capaz de sustituir el mercado mismo por la planificación, era efectivamente el proyecto de una corriente importante de la socialdemocracia alemana en el tiempo de Max Weber. Este proyecto también lo había asumido el socialismo soviético. Solamente en la forma que Max Weber le da, consideramos el argumento como válido.

Hayek, en cambio, inventa un mito para sostener el mercado, manifestando:

La respuesta al problema, que a veces se llama metafóricamente el problema de la "razón colectiva", me parece consistir en la demostración, de que las acciones espontáneas de individuos bajo condiciones, que podemos describir, llevan a una distribución de los medios tal, *como si* hubieran sido realizadas según un *plan único*, a pesar de que nadie las ha planificado.¹⁹

Ahora imputa a la acción humana en mercados aquella facultad de conocimiento, que ha negado a la planificación. Construye un mercado más allá de la condición humana, un ente mítico perfecto, que sustituye al ser humano en toda su responsabilidad por las consecuencias de sus actos. Es la falacia de Hume llevada al extremo.

Siguiendo estos argumentos tendríamos que formular el segundo caso del argumento de Hume de una manera diferente y en términos del conocimiento. Tendría que decir ahora: una sociedad sin mercado se puede realizar contando con conocimiento perfecto. Por el hecho de la falta de esta posibilidad, propiedad y mercado son imprescindibles y en este sentido necesarios. La deficiencia de la cual ahora se deriva la necesidad del mercado es la imposibilidad de este conocimiento perfecto que habría que reconocer como condición humana. Se trata de la parcialidad de toda acción humana, que ahora explica la necesidad del mercado y dinero, en vez de explicarla por el egoísmo, como lo hizo Hume. De la parcialidad puede seguir el punto de vista del individuo a partir de su situación parcial y, por tanto, tomando siempre como punto de partida el interés propio. Pero eso no predetermina ninguna opción moral por el egoísmo. Lleva, en cambio, a la discusión del ser humano como sujeto concreto enfrentado con su propia manera de acceso al mundo a partir de su interés propio.

VII. La reflexión trascendental

La reflexión trascendental, contenida en la inferencia de la mente de Hume, efectivamente es parte de las ciencias empíricas hasta hoy. En lo que sigue, mostramos dos casos. Uno es la presentación del método de la física de parte de Einstein; el otro es un análisis referido a la sociedad que efectúa Hans Albert.

Einstein presenta el método de la física en el campo de las leyes, que él llama leyes de principio, de la manera siguiente:

El punto de partida y la base [de las teorías de principios] no son ya elementos de construcción hipotéticos, sino propiedades generales de los sucesos naturales empíricamente encontradas, principios, de los cuales siguen criterios matemáticamente formulados, a los cuales tienen que satisfacer los sucesos particulares y, en correspondencia, sus imágenes teóricas. Así, la termodinámica busca derivar relaciones fijas (*Bindungen*), a las cuales deben obedecer los acontecimientos singulares a partir del resultado general de la experiencia, según el cual un *perpetuum mobile* es analíticamente imposible.²⁰

En otro lugar, el mismo Einstein habla en relación con estos resultados generales de la experiencia de "inducción a partir de la experiencia" (Ibíd., pág. 121), refiriéndose al juicio según el cual nuestro espacio de experiencia es euclidiano.

Esta reflexión Einstein la resume así:

Aquí el principio general venía dado por el siguiente teorema: Las leyes de la naturaleza son tales que es imposible construir un *perpetuum mobile* (de primera y de segunda especie).²¹

Pero no lo sostiene únicamente para el caso de la ley de conservación de la energía, sino lo extiende a la propia teoría especial de la relatividad:

El principio universal de la teoría especial de la relatividad está contenido en el siguiente postulado: las leyes de la física son invariantes bajo las transformaciones de Lorentz (para la transición de un sistema inercial a cualquier sistema de inercia arbitrariamente elegido). Este es un principio restrictivo para las leyes naturales, comparable al principio restrictivo subyacente a la termodinámica en el sentido de la no existencia del *perpetuum mobile*.²²

Este paralelismo entre la derivación humeana del principio de causalidad y la einsteinina teoría de la relatividad y la ley de la

conservación resulta más claro, cuando se destaca el hecho de que este postulado mencionado en la cita sigue de otro principio restrictivo, que es la constancia de la velocidad de la luz o la imposibilidad de velocidades mayores que la velocidad de la luz. Los principios restrictivos son principios de no factibilidad.

Llama la atención el hecho de que lo que Einstein aquí indica como método de la derivación de la ley de la conservación y de la teoría de la relatividad, corresponde completamente al método de Hume, que aplica para derivar el principio de causalidad. En el caso de Hume la imposibilidad es: "Cualquier cosa puede producir cualquier otra. Creación, aniquilación, movimiento, razón, volición" (pp. 301-302). Al ser imposible, Hume deriva la causalidad como conexión necesaria. Einstein tiene conciencia de esta relación:

Claro está que el reconocer este axioma y su carácter arbitrario [se refiere al axioma del tiempo absoluto, F.J.H.] implica ya en realidad la solución del problema. En mi caso, el tipo de razonamiento crítico que precisaba el descubrimiento de este punto capital fue fomentado de modo decisivo por la lectura de los escritos filosóficos de David Hume y Ernst Mach.²³

Se ve fácilmente que el argumento es circular: la ley de la conservación vale, porque un *perpetuum mobile* es imposible. Sin embargo, de la ley de la conservación se deriva que el *perpetuum mobile* es imposible. Es un círculo.

Pero este círculo no es tautológico, porque en su inicio se encuentra una experiencia de no factibilidad general. La formulación de esta experiencia como experiencia general Einstein la llama inductiva. No es la inducción criticada por Hume, que concluye de un caso algo válido para todos los casos. Es inducción en el sentido de lo que Hume llama inferencia de la mente. Implica una reflexión trascendental.

Estas leyes tienen que ser circulares, porque en el sentido de Popper no son falsables y no tienen contenido informativo.

Podemos ver ahora otra reflexión trascendental, que esta vez no se refiere a la naturaleza física, sino a la sociedad. La tomamos de Hans Albert. Él quiere derivar la necesidad del Estado para el ordenamiento de las relaciones sociales y argumenta en contra del anarquismo:

La anarquía —en el sentido de un orden sin dominación ni aplicación de fuerza— no es realizable, porque algún orden tiene que ser asegurado por la fuerza —eso significa: por la amenaza de la fuerza creíble y por eso también efectivamente realizada en determinados casos.²⁴

Define la condición de posibilidad de la anarquía:

No hace falta negar, que la fuerza estatal obligatoria estaría demás en el caso, de que todos los miembros de la sociedad estarían dispuestos a cumplir con las normas también sin ella.²⁵

Insiste, después, en que esta condición de posibilidad es algo no factible. Un orden

[...] según lo que sabemos hoy, no puede ser asegurado exclusivamente por la moral de los miembros de una sociedad, porque en el caso contrario la anarquía —en sentido de un orden de la sociedad sin dominación— no sería un estado utópico.²⁶

De la imposibilidad de un orden espontáneo anarquista, Albert deriva la necesidad del Estado. El argumento otra vez es circular. Pero tampoco en este caso es vicioso o tautológico, porque le subyace un principio de no factibilidad referente al orden espontáneo. Por supuesto, en el sentido de Popper tampoco es falsable y no tiene contenido informativo. Es un principio general derivado de la experiencia por el método que Hume llama inferencia de la mente y que constituye una reflexión trascendental.

En este caso, el argumento de Albert es el mismo que usa Hume para derivar la propiedad y la "justicia":

Y es fácil sacar en consecuencia que si [...] todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por todo el mundo que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres. (Ibíd, pág. 722)

De la imposibilidad de esta condición de posibilidad de una convivencia sin propiedad, Hume deriva la necesidad de la propiedad, mientras Albert deriva la necesidad del Estado. Eso confirma solamente lo que ya habíamos dicho antes, es decir, que el argumento de Hume no sólo explica la necesidad de la propiedad, sino de toda institucionalización.

Así, hemos visto dos reflexiones trascendentales. Una vez, la reflexión que hace Einstein en cuanto a los principios restrictivos de no factibilidad en referencia a la ley de la conservación y de la teoría de la relatividad. La otra vez, la reflexión que hace Albert a partir de la no factibilidad de un orden espontáneo anarquista en referencia a la necesidad del Estado. Visiblemente, nos aparece el mismo paralelismo que ya vimos en Hume como paralelismo de la derivación de la ley de causalidad y de la propiedad. Una vez la reflexión se dirige hacia el conjunto de la naturaleza, la otra vez hacia el conjunto de la sociedad humana. Pero, en ambos casos, el procedimiento es perfectamente análogo.

El resultado es que las ciencias empíricas se basan en reflexiones trascendentales. La metodología de las ciencias empíricas vigente hoy —Popper, Lakatos, Bunge, la filosofía analítica— no tiene lugar para este hecho. Por eso en los tratados de metodología no aparece. La filosofía trascendental, como se deriva de Kant, tampoco descubre este hecho. Ella quiere fundamentar las ciencias empíricas trascendentalmente, pero no se preocupa de ninguna manera de las reflexiones trascendentales en el interior de estas ciencias. Como filosofía trascendental es externa a las ciencias empíricas. Hume es

quien descubre la reflexión trascendental en el interior de las propias ciencias empíricas.

Hemos tomado intencionalmente la reflexión trascendental de Hans Albert, quien es un popperiano inclusive dogmático. En sus reflexiones metodológicas niega científicidad a cualquier teoría que no sea falsable en el sentido más estricto. Su argumentación, como la hemos citado, desmiente toda su reflexión metodológica. Sin embargo, no reflexiona ni un momento sobre el estatus metodológico de su argumento. Está completamente ciego frente al argumento que él mismo usa,²⁷ mientras Einstein en sus reflexiones metodológicas da cuenta de este hecho, aunque no use la palabra "trascendental".

Las reflexiones trascendentales mencionadas son recurrentes en todas las ciencias empíricas modernas. Todas se basan en leyes generales, que siempre se derivan en analogía a lo que Einstein deriva como leyes de principio. Sin embargo, igualmente recurrente es la negación de su existencia.

Hasta ahora hemos visto la reflexión trascendental en su función de delimitar el mundo factible respecto al conjunto de todos los mundos posibles en el sentido de Hume, es decir, respecto al conjunto de todos los mundos coherentemente construibles en el pensamiento. Resultaron los principios generales restrictivos o de no factibilidad. Son principios como: "No es factible un mundo en el cual las cosas se transforman en otras según nuestra voluntad"; "No es factible construir un *perpetuum mobile*"; "No es factible una velocidad mayor que la luz". De estas no factibilidades se derivan las leyes generales como el principio de causalidad, la ley de la conservación de la energía o el principio universal de la teoría especial de la relatividad. Corresponden a la pregunta: ¿Cómo tienen que ser las leyes generales que rigen el mundo, para que estas no factibilidades sean el resultado de ellas? En el campo de las ciencias sociales existen también estos principios generales de no factibilidad: "No es factible constituir un orden social espontáneo". "No es factible un conocimiento perfecto de los hechos sociales

(incluyendo los hechos económico)". De lo anterior se deriva como ley general: Todas las relaciones sociales tienen que institucionalizarse. De eso siguen afirmaciones como "La coordinación de la división social del trabajo pasa inevitablemente por la propiedad y las relaciones mercantiles" o "Es inevitable organizar la sociedad según la fuerza de un Estado (o algo equivalente al Estado)". Se trata otra vez de leyes generales expresadas de manera que excluyan las no factibilidades enunciadas por los principios restrictivos o de no factibilidad. Se excluyen los mundos posibles en sentido de mundos coherentemente concebibles para determinar lo que es el mundo factible. Lo que se excluye son los mundos no factibles.

En esta forma, los mundos no factibles juegan un papel negativo. Describen lo que no se puede realizar. Sin embargo, en todas las ciencias empíricas tienen también una función positiva. Los experimentos mentales en la física y los modelos en las ciencias sociales —específicamente en las ciencias económicas— lo hacen en forma constante. Se piensa, entonces, la realidad como mundo factible en el nivel de mundos no factibles coherentemente imaginarios. Al traspasar el mundo factible al nivel de mundos no factibles, se habla muchas veces de mundos factibles "en principio". Los mundos factibles "en principio" suelen ser mundos no factibles más allá de los límites de la factibilidad establecidos por los principios correspondientes. Podemos mencionar algunos de estos mundos. Einstein expresa sobre el surgimiento de la teoría de la relatividad:

Tras diez años de reflexiones, dicho principio resultó de una paradoja con la que había topado yo a los dieciséis años: si persigo un rayo de luz con la velocidad c (velocidad de la luz en el vacío) vería dicho rayo de luz como un campo electromagnético oscilante en el espacio y en reposo. Sin embargo, parece ser que tal cosa no existe, ni sobre la base de la experiencia ni según las ecuaciones de Maxwell. Desde un principio me pareció intuitivamente claro que, vista la situación desde la posición de un tal observador, todo tendría que ocurrir según las mismas leyes que para un observador que se ha-

llara en reposo respecto a la tierra. Pues de otro modo, ¿cómo sabría, es decir, cómo sería capaz de determinar el primer observador que él mismo se encuentra en un estado de rápido movimiento uniforme?²⁸

Un observador, que persigue un rayo de luz a la velocidad de la luz, es algo obviamente no factible, y Einstein insiste en este argumento. Según la propia teoría de la relatividad eso es así, porque un observador, que se acerca a la velocidad de la luz, tiende a tener una masa infinita. Nunca puede llegar a esta velocidad.

El experimento mental, en cambio, imagina a un tal observador. Haciéndolo, llega a resultados que permiten entender una realidad, en la cual el mismo experimento no es factible en un sentido fuerte; es decir, que las leyes que rigen esta realidad excluyen como no factible este experimento. No se trata de una deficiencia técnica en el sentido de que técnicamente el experimento todavía no es posible. Si la teoría, para cuya derivación se usa, es cierta, el experimento nunca será factible. Sin embargo, ilumina la realidad en la cual no es factible su realización.

Este tipo de reflexión es básica para las ciencias empíricas. La propia mecánica clásica está llena de construcciones de mundos no factibles, que iluminan una realidad, en la cual rigen leyes que excluyen la factibilidad de estos mundos. Eso vale para la ley de la inercia y la de la caída libre, pero también para el péndulo matemático. Por ejemplo: el péndulo matemático es un *perpetuum mobile*, que permite hacer explicaciones en un mundo en el cual el *perpetuum mobile* es no factible.

Esta situación se da en las ciencias sociales de manera análoga. Kantorovic desarrolló la programación lineal con un modelo que presupone conocimiento perfecto del programador. Sin embargo, resulta una tecnología para un mundo en el cual rige la no factibilidad del conocimiento perfecto, en el sentido de un principio de no factibilidad. Esta tecnología sólo se puede desarrollar traspasándola a un mundo más allá de los límites de la factibilidad. Una

gran parte de los modelos de las ciencias económicas hace eso, para desarrollar teorías que no pueden ser formuladas sino en mundos que no son factibles. El supuesto de conocimiento perfecto ya indica que se está hablando en la dimensión de mundos no factibles, para iluminar a partir de ellos el mundo factible, que es nuestro mundo real. Pero no solamente en la economía. Desde Laplace hasta Max Planck aparecen observadores omniscientes con la función de comprobar el determinismo físico.

Aparece la pregunta: ¿Cómo es posible que mundos no factibles nos informan sobre las leyes de nuestro mundo factible? Los mundos no factibles no son solamente mundos cuya factibilidad es negada, sino son mundos que, a la vez, instruyen sobre lo ocurre en el mundo real dado.

Toda argumentación científica con mundos no factibles es una reflexión trascendental. Los sujetos que pueblan estos mundos —observadores con velocidad de la luz o participantes con conocimiento perfecto— son sujetos trascendentales. En el grado en que la argumentación científica necesita pasar por estos mundos no factibles, la misma ciencia empírica resulta ser una ciencia basada en reflexiones trascendentales. De hecho, la ciencia empírica moderna es trascendental, lo que la distingue de la ciencia empírica anterior. En cuanto a este hecho Einstein lamenta con toda razón

[...] la aparición de un “miedo a la metafísica” que se ha convertido en una enfermedad de la filosofía empírica actual; esta enfermedad es el polo opuesto del antiguo filosofar, en que se creía posible suprimir todo lo que guardaba relación directa con la percepción sensorial.²⁹

Lo que Einstein constata como “metafísica” en el interior de las ciencias empíricas es precisamente lo que llamamos la reflexión trascendental.

Sin embargo, este miedo a la metafísica, que se nota en todas partes, nunca se expresa en forma explícita como miedo. Al contrario, aparece como un mito, que igualmente opera en el interior

de la ciencia empírica. Es un mito que promete. Es el mito del progreso. El grito de este mito tapa el miedo a la metafísica. Por esta razón no deja de ser metafísica. Pero encubre este hecho.

Hay un método casi omnipresente en las ciencias empíricas, que sostiene este mito. Es el método de la interpretación de la relación con los mundos no factibles como aproximación asintótica infinita. A la luz de la aproximación asintótica infinita los mundos no factibles creados por la reflexión trascendental parecen bajar a la tierra del mundo factible. Siguen no factibles, pero ahora parecen ser mundos todavía no factibles, que están al alcance de la mano en el curso de una aproximación asintótica infinita hacia el futuro. Míticamente, los mundos trascendentales son transformados en mundos futuros inmanentes. La capacidad de la reflexión trascendental de iluminar, por medio de la imaginación de mundos no factibles la realidad factible, es transformada en la capacidad humana inmanente de alcanzar estos mundos por medio de una aproximación asintótica infinita en el tiempo. Aparentemente, los mundos no factibles se transforman en mundos factibles. Los mundos no factibles ahora parecen ser mundos factibles, aunque sea a un plazo de progreso infinito. El límite de factibilidad es transformado de manera que *sub specie progressi infiniti* de la aproximación asintótica deja de ser un límite. Sin embargo, esta visión del mundo *sub specie progressi infiniti* sigue siendo una forma de la visión del mundo *sub specie aeternitatis*. Pero se trata ahora de una forma solapada. Todo parece posible a la luz de esta promesa. Es la promesa del cielo en la tierra. La aproximación asintótica crea una ilusión trascendental, que esconde la trascendentalidad de la reflexión trascendental.

Donde aparece la reflexión trascendental, allí aparece la construcción de aproximaciones asintóticas para esconder su carácter trascendental. Aparece en la reflexión trascendental el reloj ideal y enseguida aparece la aproximación asintótica que promete realizarlo en un plazo infinito. Aparece la concepción de la enfermedad como desperfecto del funcionamiento del cuerpo, aparece también

el concepto trascendental del cuerpo perfecto. En correspondencia, aparece la aproximación asintótica a un estado corporal perfecto como resultado de una aproximación asintótica infinita. Aparece el concepto trascendental de la competencia perfecta en los mercados, y aparece, enseguida, la aproximación asintótica a este estado de perfección por medio del automatismo del mercado. Aparece el concepto trascendental de la planificación perfecta y, por consiguiente, aparece la aproximación asintótica infinita hacia su realización en el comunismo futuro. El miedo a la metafísica grita "progreso". Por supuesto, con eso no escapa a la metafísica. Pero la transforma en hipocresía.

Lo mencionado nos permite volver al pensamiento de Hume. Este no es de ninguna manera el empirista que la interpretación de su pensamiento ha inventado. Hume descubre la reflexión trascendental en el interior de la ciencia empírica, que él llama inferencia de la mente. Para explicar las ciencias empíricas sólo necesitamos lo que Hume llama las impresiones de los sentidos y esta capacidad de reflexión trascendental de la mente. Esta reflexión trascendental es una capacidad estrictamente formal en el sentido de que no necesita ningún conocimiento informativo previo de la realidad y ningún a priori de la razón para poder conectar estas impresiones y con eso ordenar el mundo. Lo anterior le permite a Hume derivar tanto la posibilidad de establecer leyes de funcionamiento de la naturaleza como derivar la vigencia de éticas. A la luz del pensamiento de Hume, la ciencia puede efectuar juicios éticos.

Los juicios, que Hume llama de "inferencia de la mente", por tanto, resultan ser juicios sintéticos a posteriori, si usamos el lenguaje de Kant. Este los considera imposibles. Sin embargo, constituyen a priori del juicio, que no son a priori de la razón, sino resultado de juicios sintéticos a posteriori. Por esta razón pueden tener historia.

Este argumento es la grandeza del pensamiento de Hume. Pero él, a la vez, cava su propia tumba, en la cual se tumbó su pensamiento trascendental. Lo hace desarrollando su ética como ética

absoluta con lo que hemos analizado la falacia de Hume. Con ella aparece este misticismo de la aproximación asintótica, aunque todavía en forma muy embrional. Pero este misticismo producirá la ceguera que posteriormente hace imposible ver el trascendentalismo, que el propio Hume había descubierto.³⁰

Notas

1. Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional, 1977. En el texto que sigue, se citan solamente las páginas.
2. Hume expresa: "Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón?" (p. 668). Sin embargo, hace la interferencia a partir de la experiencia, de la cual resulta la ética. Esta inferencia se refiere a condiciones de posibilidad de la vida humana. Es una inferencia a partir de hechos, pero, efectivamente, no es reducible a un juicio referente a hechos particulares.
3. Ver Hayek, Friedrich von. Entrevista *Mercurio* (Santiago de Chile, 19.4.81).
4. Hinkelammert, Franz J. "La Metodología de Max Weber y la Derivación de Valores en Nombre de la Ciencia", en *Epistemología y Política* (CINEP). Bogotá, 1980, págs. 125-158 (Actas del II Seminario del Grupo de Estudios de la CLACSO "Epistemología y Política", Bogotá, mayo de 1979). También en: *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987, págs. 81-112.
5. "La eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad" (pp. 291-293).
6. "Y, después de todo, hasta la necesidad incluida en esa idea no es sino una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, así como a inferir la existencia del uno a partir de la del otro. Hay aquí, pues, dos puntos que debemos considerar como esenciales para la necesidad: la unión constante y la inferencia de la mente; dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad" (p. 599).
7. En un contexto análogo, aunque diferente, Hume hace la siguiente reflexión: "Pero en segundo término cabría preguntarse si es en la naturaleza donde debemos buscar estos principios o si hay que suponerles algún otro origen. A esto replicaría que nuestra respuesta dependerá de la definición de la palabra Naturaleza,

pues no existe término más ambiguo y equívoco. Si por naturaleza entendemos lo opuesto a milagros, entonces no solamente es natural la distinción entre vicio y virtud, sino también todo lo sucedido alguna vez en el mundo, con excepción de los milagros, en los que está basada nuestra religión" (pp. 695-696).

Posiblemente es un simple saludo a la bandera en una sociedad del siglo XVIII, para la cual la religión cristiana sigue siendo todavía un eje de legitimidad y Hume quiere asegurarse. Pero esta situación no es necesariamente así. En efecto, aunque haya milagros, el hecho de que se los considera milagros, los elimina como posibles refutaciones de la conceptualización del mundo por medio del principio de causalidad.

8. Hume no puede explicar esta capacidad de la mente como algo derivado directamente de impresiones originales o directas. Pero cree tener que derivarla de las impresiones. La considera una impresión de reflexión:

"La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a costumbre. Son, por tanto, la misma cosa. La idea de necesidad surge de alguna impresión. Pero no hay impresión transmitida por nuestros sentidos que pueda originar tal idea. Luego deberá derivarse de alguna impresión interna, o impresión de reflexión" (p. 292).

Sin embargo, la capacidad para hacer esta reflexión, que convierte impresiones originales en impresiones de reflexión, debe estar en la mente ya antes. Esta capacidad no se puede explicar por alguna impresión. Es la capacidad de llevar un argumento hacia lo infinito. Sin embargo, sigue siendo una capacidad formal, que no presupone un conocimiento de la realidad anterior a las impresiones. No se trata de un a priori de la razón en relación con la realidad, sino de una capacidad de la mente que antecede al argumento de la necesidad.

Se trata de un límite de la argumentación de Hume.

9. "[...] sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria que es infinitamente peor a la peor situación que pueda imaginarse en la sociedad" (p. 724).
10. Marx empieza *El Capital* con la afirmación de que el mundo del capital es un gran montón de mercancías inconexas. Eso es paralelo a Hume, que empieza con el gran montón de impresiones de objetos inconexos. Pero el punto de partida de Marx es el punto de llegada de Hume. Toda la reflexión de Marx se puede entender como una inferencia en el sentido de Hume, que evita por la creación del mito de la armonía automática del mercado. Ese criterio cambia completamente la reflexión de Hume pero no rompe con su método, sino descubre una dimensión de este método, que Hume calla. La consecuencia es el materialismo histórico en el sentido como Friedrich Engels lo resume: "Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la

producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo" (Carta a J. Bloch, 21/22 Sept., 1890). De esta manera, la "producción y reproducción de la vida real" tiene que ser afirmada como criterio del discernimiento y de la especificación de las instituciones. Por tanto, los derechos humanos de la vida humana conforman este criterio.

11. En esta su forma totalizada, Hume también reivindica la universalización forzada del sistema burgués y su imposición al mundo entero:
"Por tanto, los beneficios que suponen la paz, el comercio y la ayuda mutua nos llevan a extender a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que regían para los individuos" (p. 811).
12. Sobre todo el evidente paralelismo entre la estrategia de acumulación de la sociedad estalinista y la estrategia actual de acumulación llamada globalización, es aterrador. Ver Hinkelammert, Franz J. "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos*, no. 37, septiembre-octubre, 1991, San José, DEI.
13. Esta posición la afirma también Dussel, Enrique. *Ética de liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
14. En las discusiones por el socialismo como proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles Max Weber y Hayek responden con el argumento de Hume. Sobre todo, Hayek tiene conciencia de este hecho. Por tanto, argumenta con lo que Hume llama inferencia. Deriva la necesidad del mercado no de algunos principios de racionalidad, sino de una deficiencia en sentido de la condición humana. Esta deficiencia la formula como imposibilidad de un conocimiento perfecto. De esta imposibilidad se deriva la necesidad del mercado y, por ende, de la ética del mercado. Consideramos esta argumentación completamente válida. El problema de Hayek es que cae después de lleno en la falacia de Hume.
Resulta que no hay ningún fin de los relatos de legitimación, como Lyotard lo sostiene. Lyotard llega a esta tesis exclusivamente por el hecho de silenciar el principal relato de legitimación de la modernidad capitalista, que es el relato de Hume, Adam Smith, Max Weber y Hayek. Lyotard sostiene este relato de legitimación, pero lo hace de manera hipócrita, es decir, lo hace, silenciándolo. Este relato hoy se ha impuesto como pensamiento único. Pero el problema no son los relatos de emancipación, sino su desenlace en algún tipo de falacia de la modernidad. No hay que superar los relatos de emancipación, sino su desenlace falaz. Eso significa someterlos a la condición humana. Pero esa es una tarea por hacer, no algo hecho. La falacia de la modernidad nos domina hoy igual que antes y se hace presente en la actual estrategia de acumulación de capital, llamada globalización. Lyotard no es más que un ideólogo de esta falacia. Véanse Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987; Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, DEI, 1996.

15. Esta tesis hay que entenderla a partir de su teoría de las pasiones como impresiones de reflexión, que se contradicen a sí mismas, para restringirse como resultado de la reflexión sobre los resultados de esta reflexión. Del egoísmo como pasión sin esta limitación manifiesta:

"Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos naturales de aquel apetito" (p. 704).

Hume deriva como resultado la restricción de esta pasión:

"[...] para restringir este egoísmo por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás" (p. 721).

Por tanto, ve la propiedad y el mercado como restricciones del egoísmo, que canalizan el egoísmo sin reprimirlo.

16. Marx, Carlos. *El Capital*, I tomo. México, FCE, 1966, pág. 55.

17. Las argumentaciones de Hume y de Marx en relación con la necesidad del mercado y de la justicia del mercado resultan sorprendentemente parecidas. Hume expresa:

"[...] podemos deducir que el sentimiento de justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues, dado que es algo reconocido que una alteración, como la antes mencionada, en el carácter y circunstancias de la humanidad, alteraría también nuestros deberes y obligaciones, el sistema común, que afirma que el sentimiento de la virtud se deriva de la razón, tendría que mostrar necesariamente el cambio que ello debería producir en las relaciones e ideas. Pero es evidente que el único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y la abundancia perfecta de todas las cosas destruyeran la idea de justicia se debe a que harían esta misma idea innecesaria; y también lo es, por otra parte, que la benevolencia limitada y la precaria condición de los hombres dan lugar a esa idea únicamente porque la hacen necesaria para el interés público y para el de cada individuo. Fue, por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de la justicia" (p. 723).

Este mismo argumento Marx lo desarrolla frente a Proudhon:

"Proudhon va a buscar su ideal de justicia, su ideal de 'justice éternelle' a las relaciones jurídicas correspondientes al régimen de producción de mercancías, con lo que —dicho de paso— aporta la prueba, muy consoladora para todos los buenos burgueses, de que la forma de la producción de mercancías es algo tan eterno como la propia justicia. Luego, volviendo las cosas al revés, pretende modelar la verdadera producción de mercancías y el derecho real y efectivo congruente con ella sobre la horma de este ideal. ¿Qué pensaríamos de un químico

que, en vez de estudiar las verdaderas leyes de la asimilación de la materia, planteando y resolviendo a base de ellas determinados problemas concretos, pretendiese modelar la asimilación de la materia sobre las 'ideas eternas' de la 'naturalidad' y de la 'afinidad'? ¿Acaso se nos dice algo nuevo acerca de la 'usura' con decir que la misma choca con la 'justicia eterna' y la 'eterna equidad', con la 'mutualidad eterna' y otras 'verdades eternas'? No; sabemos exactamente lo mismo que sabían los padres de la Iglesia cuando decían que chocaban con la 'gracia eterna', la 'fe eterna' y la 'voluntad eterna de Dios'" (Marx, Carlos, *op. cit.*, nota 2, pág. 48). Ambos usan el mismo argumento, Hume desde la ética del mercado, Marx desde el mercado directamente:

1. La justicia (el mercado) no es valor eterno,
2. No lo puede ser porque no hay contradicción en pensar una sociedad sin ética del mercado (justicia de Hume) o sin mercado (Marx).

La ética es, entonces, una condición de posibilidad de la vida humana a partir de una deficiencia empírica. El problema de la ética es de la "experiencia" (Hume) o de las relaciones sociales de producción (Marx).

18. Weber, Max. *Economía y sociedad*, I. México, FCE, 1944, pág. 79.
19. Ver Hayek, Friedrich A. *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. Zürich, Eugen Rentsch, 1952, págs. 75-76.
20. Einstein, Albert. *Mein Weltbild*. Hrgb. Carl Seeling. Berlin, Ullstein, 1955, págs. 127-128.
21. Einstein, Albert; Grünbaum, Adolf; Eddington, A.S. y otros. *La teoría de la relatividad*. Ed. L. Pierce Williams. Madrid, Alianza, 1980; Einstein, Albert. *Notas autobiográficas*, pág. 103.
22. *Ibid.*, pág. 104.
23. *Ibid.*, pág. 103.
24. Albert, Hans. *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen, Mohr, 1978, pág. 100.
25. *Ibid.*, pág. 101.
26. *Ibid.*, pág. 139.
27. Ciertamente, Popper tiene la misma ceguera. Ver el análisis del método de Popper en Hinkelammert, Franz J. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984. Ver también Hinkelammert, Franz J. y Mora M., Henry. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. Cap. II. San José, DEI, 2001.
28. Einstein, Albert; Grünbaum, Adolf; Eddington, A.S. y otros. *Op. cit.*, pág. 102.
29. Einstein, Alberto. *Mi visión del mundo*. Barcelona, Tusquets Editores, 1991, pág. 50.
30. Por lo explicado consideramos equivocada la siguiente interpretación del pensamiento de Hume de parte de Einstein:
 "Si alguien adopta la opinión de Hume, llega a creer con facilidad que hay que evitar todos los conceptos y expresiones que no deriven de los sentidos. Pues lo

que da sentido al pensamiento es precisamente la relación que se puede establecer con la actividad sensorial. Esto último sí lo considero cierto, pero no los requisitos a los que ha de ceñirse el pensamiento. Pues esta pretensión no —llevada a sus últimas consecuencias— dejaría fuera a todo el pensamiento 'metafísico'.

“Quede claro, pues qué es lo que quiero dar a entender cuando digo que, a través de su clara crítica, Hume no sólo no ha favorecido a una parte de la filosofía, sino que involuntariamente la ha puesto en peligro, motivando la aparición de un 'miedo a la metafísica' que se ha convertido en una enfermedad de la filosofía empírica actual; esta enfermedad es el polo opuesto del antiguo filosofar, en que se creía posible suprimir todo lo que guardaba relación directa con la percepción sensorial” (Einstein, Albert, *ídem*).

Hume que deja fuera el pensamiento “metafísico”, precisamente por introducir la capacidad de la reflexión trascendental no deja fuera lo que “da sentido al pensamiento” y lo que “es precisamente la relación que se puede establecer con la actividad sensorial”. Esta relación da, según Hume, la capacidad de la reflexión trascendental, que él llama inferencia de la mente. Einstein se encuentra mucho más cerca de Hume de lo que él mismo cree.

CAPÍTULO V

El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx

V

En las páginas siguientes vamos a analizar el pensamiento de Marx, en un sentido estrictamente científico. Hoy esta discusión es más fácil de lo que habría sido hace veinte o treinta años. La crítica que Marx hace al capitalismo pasa por una crítica a los pensadores de la economía política clásica burguesa, en especial a Adam Smith. Hace treinta años, la teoría económica burguesa había descartado a Adam Smith en muchos sentidos. No se refería a él, sino a una tradición, en la cual figuran pensadores como John Stuart Mill, Marshall y Keynes, quienes sostienen el capitalismo reformista de fines del siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX. Marshall y Keynes vivieron después de Marx, así que a Marx se le descartaba por falta de actualidad. Esta situación ha cambiado. La teoría económica contemporánea ya no habla en términos ni de Marshall ni de Keynes, sino ha vuelto a inspirarse en el capitalismo desnudo del siglo XVIII. Por tanto, los descartó a ellos y hace resurgir precisamente el pensamiento de Adam Smith, que es el punto de partida de la crítica del capitalismo de Marx. Por esta razón, conviene empezar con la teoría del capitalismo de Adam Smith y su presencia en el mundo burgués de hoy.

I. La armonía de Adam Smith

Adam Smith describe la sociedad burguesa a través de un gran mito utópico, el mito del mercado. El mercado es para él la gran síntesis humana, buscada por toda la historia, entre el interés propio

de cada uno de los seres humanos y el interés público o interés general, el interés de todos. Comportándose el hombre en mercados, su persecución del interés propio asegura automáticamente el interés común de todos. El mercado es una estructura maravillosa, que le quita al hombre toda responsabilidad por el resultado concreto de sus actos, porque automáticamente asegura que este resultado sea directa o indirectamente de provecho para todos. Cuanto menos el hombre se preocupa por los otros y por su suerte, mejor asegura a los otros condiciones humanas de su vida. Toda una dialéctica de los contrarios se constituye, que por primera vez la había descrito Mandeville anteriormente como vicios privados, virtudes públicas. Adam Smith da a esta percepción de Mandeville su cuerpo teórico.¹

La ética social es sustituida por una técnica. Para cumplir con lo que sociedades anteriores pensaban como ética, la burguesía ahora suplanta una simple técnica: imponer mercados. Por esta razón, esta burguesía ya no hace política tampoco. ¿Para qué política, si hay un medio técnico, que por su propia inercia asegura, infaliblemente, lo que la ética y la política antes apuntaba, de forma ilusoria?² La burguesía se siente iluminada, con la fórmula matemática y técnica en las manos, que permite llegar de manera calculada a lo que otros antes de ella querían llegar ilusoriamente. Los valores de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos se transforman en esta estructura mágica, que cumple automáticamente con todos los sueños de la humanidad. La destrucción del hombre que la burguesía lleva a cabo es ahora vista como su verdadera salvación.

La historia del colonialismo, de la esclavitud cristiana y liberal —el imperio de esclavos mayor de toda la historia humana—, los fascismos del siglo XX y las dictaduras de la Seguridad Nacional cuentan de las consecuencias que esta visión pretendidamente vivifica tiene de la sociedad.

Aparece un egoísmo que moralmente se entiende de manera precisa como lo contrario: preocupación realista por la suerte del

otro. Por este motivo, la burguesía no entiende el reproche del egoísmo: para ella, la persecución del interés propio es la promoción de todos los otros, y sería dañino preguntar por los efectos concretos que la acción tiene sobre el otro. El burgués, al perseguir exclusivamente su propio interés, está por completo convencido que está persiguiendo la salvación del otro. Él cree en la identidad de todos los intereses a través del mercado.

La división social del trabajo aparece como un sistema de cálculos del interés propio, que no admite ninguna corrección. Hay una convicción ingenua de que un mecanismo de este tipo es benevolente en cuanto estructura. Ciertamente, nadie duda que en una división social del trabajo aparecen y tienen que aparecer estos cálculos del interés propio. Sin embargo, la teoría de la armonía nos llama a no admitir ni una sola referencia diferente. Todo tiene que reducirse a este cálculo del interés propio, mientras sólo la ideología del mercado vigila por el interés ajeno. Uno es servidor del otro, y la ganancia que logra es una medida cuantitativa de la eficacia de este servicio. El mercado parece ser un simple ámbito de servicios, donde el interés propio impulsa a cada uno a servir al otro lo más y lo mejor posible.³ El mercado es *societas perfecta*, que nunca tiene la culpa, pero frente a la cual todos son culpables. Sustituye a la iglesia de la Edad Media en esta posición.

Sin embargo, esta teoría de la armonía del mercado va acompañada por un tenebroso realismo. No sostiene que a todos les va bien en los mercados. Al contrario, vincula el mercado con un silencioso, cotidiano genocidio. Lo que celebra en cuanto al mercado es que este es capaz de eliminar a todos los hombres que no tengan la capacidad o iniciativa para imponerse. En el mercado sólo sobreviven los más aptos; los otros perecen. El mercado es un sistema de competencia, en el cual no solamente se decide sobre los productos y su producción, sino de la misma manera sobre los productores y su vida. La armonía no sólo es de la oferta y demanda de productos, sino igualmente de productores. El mercado es un señor sobre vida y muerte:

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 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 [...].⁴

La armonía de Adam Smith no es armónica para todos. Funciona solamente para una clase social. Es clasista y celebra una lucha de clases desde arriba que la burguesía lleva a cabo desde el siglo XVIII. Sirviéndose unos a otros, se elimina a aquellos que no logran hacer un servicio que les permita vivir. Sin embargo, su muerte es un logro del interés general y bien común, un sacrificio necesario para que el conjunto se desarrolle para el bien de todos. El individualismo desemboca en un colectivismo cínico sin límites.

Se trata de una visión del mundo, que nos puede explicar adecuadamente el capitalismo del siglo XVIII y de una gran parte del siglo XIX. Hay ciertos cambios a partir de fines del siglo XIX, que impregnan el sistema capitalista hasta los años setenta del siglo XX. Sin embargo, en estos años setenta ocurre un cambio, y los años ochenta atestiguan la vuelta de un capitalismo, que otra vez puede ser interpretado por la visión del mundo de Adam Smith. Este hecho, precisamente, explica por qué hoy Adam Smith de nuevo es considerado el clásico principal del pensamiento económico.

Hoy encontramos la misma visión del mundo que habíamos ilustrado con Adam Smith, en autores como Hayek, cuando plantea:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reduce a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas*

*las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato.*⁵

Tenemos el mismo argumento: el sacrificio de vidas humanas es necesario en pos del interés general, expresado esta vez por Hayek como preservación de un número mayor de vidas. La expresión es vacía y mítica.

II. La crítica de parte de Marx: el mercado como sistema autorregulado

La crítica de Marx a Adam Smith, sin embargo, no se limita a la afirmación de derechos humanos frente al sistema de automatismo estructural. Marx asume el mismo método científico de Smith, para llevarlo a consecuencias que este no previó.

Por esta razón, Marx acepta que el mercado sea un sistema autorregulado, que produce exactamente el tipo de armonía que Smith le imputa. Sin embargo, Marx busca las explicaciones y las razones. Describe este tipo de autorregulación por una característica central:

En la división de trabajo del taller, la cantidad proporcional que primero da la práctica y luego la reflexión, gobierna *a priori*, como una regla, la masa de obreros asignada a cada función específica. En la división social del trabajo, sólo actúa *a posteriori*, como necesidad fatal, oculta, muda, perceptible nada más que en las variaciones barométricas de los precios de mercado, que se impone y domina por medio de catástrofes el capricho arbitrario de los productores de mercancías.⁶

Según Marx, el equilibrio resultante es un "equilibrio por el desequilibrio", un equilibrio que resulta únicamente por reacciones de

los actores a desequilibrios del mercado. Es un equilibrio que presupone la existencia de desequilibrios y jamás los puede eliminar.

Esta es la razón, que hace que el proceso de producción sea un "martirio del productor". El mercado no puede dejar de producir este martirio, porque sin él no podría producir el equilibrio de la armonía de Adam Smith.

Marx denuncia, por tanto, al mercado como un automatismo mortal para una clase productora, que está en forma continua amenazada por la muerte. Una muerte que para una parte de los productores constantemente se produce de manera efectiva.

Esta muerte es condición de la eficacia del mercado. Marx la ve no sólo como muerte efectiva de personas, sino que extiende la problemática. El mercado, al escoger a los muertos, subvierte las propias fuentes de la productividad sobre la cual su eficacia se fundamenta. Este efecto del mercado lleva a subvertirlo como un efecto no intencional de la acción de sus participantes. Al producir mucho y siempre más, socavan las bases propias de su productividad: al hombre y a la naturaleza:

En la agricultura, lo mismo que en la manufactura, la transformación capitalista de la producción parece no ser otra cosa que el martirologio del productor; el medio de trabajo, apenas la forma de domar, explotar y empobrecer al trabajador; la combinación social del trabajo, la opresión organizada de su vitalidad, su libertad y su independencia individuales. La dispersión de los trabajadores agrícolas en superficies más extensas quiebra su fuerza de resistencia, en tanto que la concentración aumenta la de los obreros urbanos. En la agricultura moderna, al igual que en la industria de las ciudades, el crecimiento de la productividad y el rendimiento superior del trabajo se adquieren al precio de la destrucción y la aniquilación de la fuerza de trabajo. Además, cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso, no sólo en el arte de explotar al trabajador, sino también en el de despojar el suelo. Cada progreso en el arte de acentuar su fertilidad durante un tiempo, un progreso en la

ruina de sus recursos duraderos de fertilidad. Cuanto más se desarrolla un país, por ejemplo Estados Unidos, sobre la base de la gran industria, más rapidez presenta el desarrollo de ese proceso de destrucción.

Por consiguiente, la producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social al mismo tiempo que agota las dos fuentes de las cuales brota toda riqueza: La tierra y el trabajador.⁷

Marx descubre detrás de la producción de bienes en el mercado con su alta eficacia un proceso destructivo, que lo acompaña, sin ser un producto de la intención de los actores del mercado. Estos, al pretender una productividad siempre mayor, logran su alta eficacia a costo de una destrucción, que socava el mismo proceso productivo. Al producir una riqueza siempre mayor, las fuentes de la producción de la riqueza son destruidas.

Adam Smith ya había visto el proceso de destrucción del hombre, cuando explicaba que oferta y demanda deciden sobre la cantidad de hombres que pueden sobrevivir. Pero Smith no lo enfoca en su destructividad, sino solamente como fermento de la productividad de la economía capitalista. Por esta razón, concibe el mercado como una armonía preestablecida. Tampoco da cuenta del hecho de que un proceso de destrucción parecido se lleva a cabo con la naturaleza. También la sobrevivencia de la naturaleza es algo que es decidido por oferta y demanda. Marx recién lo introduce en el análisis, aunque todavía no le da la importancia que en el siglo XX ha llegado a tener.

De esta manera, Marx replantea la tesis del automatismo del mercado, que Adam Smith había formulado. También Marx ve el mercado como un automatismo, que permite una productividad nunca vista antes en la historia humana, y como un sistema autorregulador, que no constituye ninguna armonía preestablecida, sino que crea un orden por el desorden, equilibrio por el desequilibrio.

Orden y equilibrio son productos de una reacción constante en contra del desorden y el desequilibrio, que constantemente se reproducen en el mercado. A través de este análisis, Marx descubre que los efectos de este automatismo, socavan, también, automáticamente, las fuentes de la riqueza de las cuales dependen. El automatismo de mercado, según Marx, es, por tanto, una gran máquina auto-destructora a largo plazo. Cuanto más riqueza crea, más destruye las fuentes de las riquezas: el hombre y la naturaleza. Es un conjunto regido por la ley de la entropía: Marx lo descubre en el mismo momento histórico cuando en la física se descubre la segunda ley termodinámica.

Casi todo lo mencionado es ampliación del punto de vista elaborado por Adam Smith, aunque ahora dentro de un marco teórico más elaborado y sofisticado. El cambio consiste de un pasaje de armonía preestablecida en Smith al concepto de mercado como un caos ordenado de parte de Marx. Sin embargo, Marx ha añadido un elemento nuevo que Smith ni sospechó. Se trata de su tesis de un aumento acumulativo de la destructividad del capitalismo, que, tendencialmente, lleva a la catástrofe del sistema entero. No sólo analiza la destructividad del mercado en relación con su productividad, sino llega al resultado que esta destructividad aumenta con pasos más rápidos que la propia productividad. El sistema se transforma en un peligro para la misma sobrevivencia de la humanidad.

Marx formula esta tesis en sus leyes de tendencias, entre las cuales destaca la ley de la pauperización. Afirma allí que por el hecho de que el mercado fragmenta todas las decisiones económicas, crea desequilibrios que desembocan en una pauperización de la población integrante del sistema capitalista, con tendencia automática a extenderse y a profundizarse. Al destruir a los hombres, expulsándolos de la división social del trabajo, desemboca en una tendencia a destruir siempre más. Por tanto, sostiene frente a Smith que el sistema autorregulado del mercado no tiene estabilidad a largo plazo. Mientras Smith considera la muerte de los expulsa-

dos y sobrantes como el aceite de la máquina del mercado, Marx la considera como una destructividad del mercado, que se transforma en el origen de su socavamiento. Ambos parten del mismo fenómeno empírico de sacrificios humanos realizados en el altar del mercado, cuya fertilidad sacrificial consiste en la alta eficacia de la producción mercantil. Sin embargo, Smith los interpreta como razón de una armonía social estable. De hecho, se inscribe en una sacrificialidad arcaica, y sus argumentos no son más que secularizaciones de los sacrificios humanos cometidos por la sociedad arcaica. Marx al enfrentarse críticamente a este argumento, llama al capital un moloc, uno de los Dioses antiguos que recibió sacrificios humanos. Marx, sin embargo, no condena solamente estos sacrificios humanos de la sociedad burguesa, sino analiza sus efectos empíricos. Como resultado, manifiesta que su consecuencia es la autodestrucción de la sociedad burguesa, un resultado que es producto del automatismo del mercado.

Por lo mencionado, Marx no niega que existe un automatismo del mercado ni que el mercado sea un sistema autorregulado. En este sentido acepta los argumentos de Adam Smith. Pero añade un elemento, que cambia completamente el significado de este automatismo. Se trata de la destructividad acumulativa, que como resultado pone en peligro el mercado mismo. Por sus análisis hace ver que se trata de una destructividad autodestructora, y no de una simple destrucción de otros, cuya destrucción no repercute sobre el mercado mismo. Marx, por tanto, dirá que esta destructividad que Smith ya imputa al mercado es, en contra de la opinión de Adam Smith, destructiva para el mercado mismo. Según Marx, el mercado es un automatismo, que automáticamente se socava a sí mismo y con él a la humanidad entera, al destruir las fuentes de las riquezas en cuya producción está empeñado.

En la época en que Marx desarrolla este análisis, interpreta adecuadamente lo que los pueblos europeos están viviendo. Viven la destructividad antihumana de la sociedad burguesa. Sin embargo, ya hacia el fin de la vida de Marx ocurren cambios, frente a los

cuales sus análisis parecen ser relativizados o refutados. Estos cambios ocurren en la propia sociedad burguesa. Por un lado, la crueldad desnuda del pensamiento de Smith choca con corrientes humanistas burguesas, que empiezan a oponerse a la aceptación de estas consecuencias del mercado por las sociedades europeas. Por otro lado, el impacto de los movimientos socialistas obliga a la burguesía a aceptar reformas económicas y sociales para amortiguar estos efectos. Aparecen el reformismo de la sociedad burguesa y la reformulación de la teoría económica en su forma neoclásica. En esta teoría se inspira el reformismo burgués.

Sustituye la armonía sacrificial de Adam Smith por una imaginación del mercado en términos de un equilibrio perfecto. Surge la teoría de la competencia perfecta, que describe a un mercado capaz de integrar a todos sus actores en un intercambio de iguales. Ya no se quiere recordar la armonía de Smith. En la visión de estos teóricos neoclásicos, Smith es nada más que un precursor del pensamiento económico, no su fundador. Ellos se consideran fundadores del pensamiento económico moderno, que sostienen haber transformado la teoría económica en ciencia.⁸

Esta teoría de la competencia perfecta —o teoría general del equilibrio— es una construcción abstracta, que tiene pocos antecedentes en la teoría económica anterior. Sin embargo, uno de sus antecedentes es el modelo de Robinson, como fue usado por el pensamiento económico desde el siglo XVIII. Pero el modelo del equilibrio ya no se refiere a una sola persona en relación con su trabajo con la naturaleza, sino es una especie de “Robinson social”, una sociedad donde todos los hombres como participantes del mercado actúan con una transparencia perfecta tal que el mercado permite en cada momento un equilibrio de todos sus componentes. Hablando con las palabras de Marx, se trata de la construcción de un mercado con una “coordinación a priori” de la división social del trabajo.

Para poder derivar este modelo de la competencia perfecta, se le introducen ciertos supuestos teóricos. El principal es el supuesto

de un conocimiento perfecto de parte de todos los participantes del mercado. Por lo tanto, se dice: supuesto que todos ellos tengan un conocimiento perfecto de todos los hechos que ocurren en el mercado, sus decisiones de consumo y producción llevarán la economía a un equilibrio, en el cual toda decisión es optimal y ningún productor es expulsado.

Así, aparentemente, se ha concebido un equilibrio de mercado completamente humano, en el cual el mercado funciona sin pedir sacrificios humanos. El reformismo de la sociedad burguesa se inspira en esta imagen abstracta como su utopía, a la cual se quiere aproximar. Es la contraparte de la utopía de Marx, que también concibe una "coordinación a priori" de la división social del trabajo, elaborando en esta línea su imagen igualmente abstracta del comunismo, al cual se trata de aproximar.

De esta utopía de la competencia perfecta, el reformismo burgués deriva las condiciones de la aproximación. Supone que la economía del mercado se aproximará tanto más a esta su utopía, cuanto más asegura una competencia efectiva acompañándola por reformas sociales, que empujan la integración de todos en el sistema de la división social del trabajo: reconocimiento de los sindicatos obreros, del seguro social y, a partir de Keynes, política de pleno empleo. Después de la Segunda Guerra Mundial, se incluye la política de desarrollo para los países subdesarrollados. Pero toda esta situación se entiende como política de aproximación al equilibrio del mercado, sin dudar jamás que las metas se pueden conseguir dentro de los límites que el funcionamiento de mercados libres impone. Así, aparece con el reformismo de la sociedad burguesa el intervencionismo estatal, que se autointerpreta como una actividad necesaria para que el mercado pueda encontrar sus metas descritas por la utopía de la competencia perfecta. Se habla del Estado de bienestar.

Esta sociedad burguesa cree haber refutado la crítica del capitalismo que Marx había hecho. Parece que ya no hay pauperización creciente, sino más bien un bienestar compartido, que se extendía

a regiones del mundo siempre mayores. Esta es la situación de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. El mercado parecía ser un medio de compartir riquezas. La tesis de Marx sobre el carácter autodestructor del mercado ya no convence. Pero igualmente Adam Smith pierde su actualidad. El equilibrio de mercados parece haber vencido sobre su armonía sacrificial.

Lo mencionado repercute decisivamente sobre el pensamiento marxista posterior a Marx y sobre las sociedades socialistas. Dejan de fundar su actuación sobre la crítica del capitalismo que Marx había hecho. Más bien, interpretan la planificación económica como una situación superior al mercado, pero que, sin embargo, apunta en la misma dirección, en la cual el mercado empuja. En la Unión Soviética se habla de "alcanzar y superar a los Estados Unidos". El mercado capitalista da las pautas hacia las cuales las propias sociedades socialistas se orientan. Capitalismo y socialismo tienen una meta común, y cada uno trata de llegar con métodos distintos. No se contraponen destructividad catastrófica del mercado y sociedad alternativa, que pongan en equilibrio la humanidad con la naturaleza, sino mercado y plan.

Sin embargo, cuando el mercado da las metas por alcanzar, también el mercado es el mejor y hasta el único camino para lograrlas. Si se quiere alcanzar a los Estados Unidos, hay que hacerlo con los métodos que usa este país. Por tanto, los países socialistas entran en una crisis de la cual difícilmente se recuperarán.

Pero, cuando la sociedad burguesa reformista llega a su cúspide a fines de los años sesenta, su imagen de sociedad sin sacrificios humanos —capitalismo con rostro humano— empieza a derrumbarse. Varias crisis anuncian los problemas.

En los países del centro aparece un desempleo, frente al cual la política keynesiana de pleno empleo resulta ineficaz. Se habla ahora de *stagflación*. Aunque el presupuesto público haga una política de gastos, la situación del empleo no se mejora, sino sólo se refuerza el proceso inflacionario. *Stagration* (del inglés; "estancamiento") se junta con inflación: por eso se habla de "stagflación".

Al mismo tiempo resulta que la política de desarrollo, que se había seguido en América Latina y en otros países del Tercer Mundo, entra en un proceso de estancamiento. Aunque sigan todavía tasas de crecimiento positivas, aumenta la parte de la población sin empleo. Toda la industria se convierte en un gran enclave. La crisis del desarrollo se hace visible con la deuda externa del Tercer Mundo. Aunque la deuda no es la causa de la crisis, sus efectos ahora la perpetúan.

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

Sin embargo, se trata de crisis a las cuales 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 las crisis del siglo XIX, el aumento de las tasas de ganancias coincide con el aumento del empleo, y la crisis de la tasa de ganancia y su baja corresponden a una baja del desempleo. El desempleo y con él la pauperización son cíclicos. Hoy no ocurre este problema. El desempleo y la pauperización suben, pero la dinámica del mundo de negocios y de la tasa de ganancias van también en aumento. Desde el punto de vista del capital no hay ninguna crisis. La crisis es de los circuitos de reproducción de la vida humana y de la naturaleza. Sin embargo, las tasas de ganancia suben, ellas no indican la crisis. La industria mundial se ha transformado en una isla o un archipiélago, una especie de enclave, que se desarrolla tanto mejor, cuanto peor les va a los otros. La destrucción de los hombres y de la naturaleza coinciden con altas ganancias. Hoy es mucho más visible el hecho de que las tasas de ganancia suben en el grado en el cual el futuro de la humanidad es destruido. Destruir la naturaleza, destruir el desarrollo del Tercer Mundo, da ganancias más altas que cuidarlos.

Tasas de ganancia y sobrevivencia de la humanidad entran siempre más visiblemente en contradicción. El camino de la maximización de las ganancias resulta un camino a la muerte de la humanidad.

Debido a lo mencionado, decae el optimismo de la sociedad de bienestar durante los años setenta. El desarrollo de los países subdesarrollados se estanca y la destrucción progresiva de la naturaleza es siempre más obvia. Mientras ya desde la década de los sesenta se había hablado en los países del Tercer Mundo de la necesidad de tomar medidas para asegurar el desarrollo que vayan más allá de la vigencia de la sociedad capitalista, aparecen ahora análisis preocupantes de la crisis del medio ambiente. En 1972 se publica *Límites del crecimiento* del Club de Roma. Durante los años setenta, el presidente Carter promueve en los Estados Unidos una evaluación mundial del medio ambiente, que desemboca en el informe "Global 2000": este confirma la preocupación del Club de Roma. Sin embargo, resulta ahora que posibles medidas van a tener efectos estructurales profundos sobre el sistema económico.

Por primera vez en su historia, la sociedad burguesa enfrenta abiertamente crisis que ya no pueden ser tratadas en términos de una simple política de reformas en los límites vigentes del libre juego de mercados. El reformismo burgués frente a estas metas —política del desarrollo y política del medio ambiente— desemboca en una crítica de la sociedad burguesa misma. No efectúa esta crítica, pero esta sociedad está visiblemente expuesta a ella. Tanto el desarrollo como el medio ambiente exigen medidas de coordinación del mismo aparato tecnológico, que no pueden ser tomadas de la lógica misma de los mercados. Tienen que ser medidas capaces de dirigir la tecnología *antes* de ser usada mercantilmente.

Es la vuelta de la crítica del capitalismo de Marx. Efectivamente, el mercado ha resultado ser un automatismo, que al producir la riqueza, destruye en forma progresiva las fuentes de todas las riquezas: el hombre y la naturaleza. Destruye la naturaleza por sus propios mecanismos, y al destruir a los hombres, destruye más todavía la naturaleza. Porque los hombres expulsados de la

división social del trabajo y condenados a la pauperización, tratan de salvarse destruyendo todavía más la naturaleza.

Vuelven las leyes de tendencia de Marx, que efectivamente pueden interpretar lo que ocurre ahora. El efecto destructor y sacrificial del automatismo del mercado, que ya Adam Smith había demostrado, resulta realmente acumulativo y ascendente, como Marx lo había sostenido. Hoy podemos ver esta situación con mucha más intensidad de lo que era posible en el siglo XIX. Tenemos imágenes de este tipo, que aparecen frecuentemente. Se habla que son 5 minutos para las 12. Se habla de una bomba de tiempo. Pero se habla también de un deterioro acumulativo de la destrucción, sobre todo, de la naturaleza, que se acerca a un punto de no retorno, a partir del cual el colapso de la vida ya no es reversible.

Dennis Meadow, coordinador del estudio del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta, si no quería realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

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 ya no tiene sentido argumentar con un suicida, una vez que haya saltado de la ventana.⁹

III. El capitalismo salvaje

En los años setenta del siglo XX, el reformismo burgués llegó a su límite. Los problemas del desempleo estructural en los centros, de la frustración de la política de desarrollo en el Tercer Mundo y de la crisis del medio ambiente no podían ser solucionados con los métodos tradicionales que había empleado. Si se quería solucionarlos, se tendrían que haber tomado medidas que iban a chocar con los principios sagrados de la sociedad burguesa, en especial, el principio según el cual el mercado y sus leyes son la última y la más

alta referencia de cualquier política económica. Aparecía ahora la necesidad de un nuevo orden económico y de un orden ecológico de la economía mundial. El mercado mundial necesitaba un marco que lo canalizara en los límites de una racionalidad económica, que le impusiera el respeto por las condiciones de la reproducción, tanto de los seres humanos como de la naturaleza.

Para la burguesía era un desafío y una provocación. Tendría que haber enfocado un problema que las sociedades socialistas no habían solucionado y en parte ni notado, a pesar de que tendrían que haber sido ellas las que promovieran una solución. Pero la provocación consistía en el hecho de que solamente podían enfrentar este desafío cambiando sus propias estructuras para adecuarlas a la solución de estos problemas fundamentales.

Sin embargo, en vez de lo anterior, la sociedad burguesa hizo una vuelta completa. En vez de enfocar los problemas, los negó. Cuando Reagan en 1980 sube a la presidencia de los Estados Unidos, hace una política de "tábula rasa". Frente al desempleo estructural, opta por el debilitamiento y hasta la destrucción de los sindicatos obreros y de la política de empleo. Frente a la crisis de la política del desarrollo, opta por la supresión y paralización del desarrollo del Tercer Mundo y frente a la crisis del medio ambiente cierra simplemente los ojos. Empieza una de las décadas más agresivas y destructuras de la historia del capitalismo.

Vuelve el capitalismo salvaje. El debilitamiento de los sindicatos se logra muy rápido. Los países de América Latina pasan por períodos de un terrorismo de Estado incontenible. La supresión del desarrollo de los países subdesarrollados se logra por la política del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, que destruye en gran parte hasta lo logrado por la política del desarrollo de los años cincuenta y sesenta. En cuanto al medio ambiente, se abren todos los canales de destrucción sin plantear medidas de limitación, excepto en el interior de los países del centro. Nunca se ha destruido tan despiadadamente la naturaleza como en esta década de los ochenta, que sigue precisamente a la década en la cual, con

los *Límites del crecimiento* del Club de Roma y con "Global 2000", se había llamado poderosamente la atención sobre el fenómeno.

Ha aparecido una burguesía salvaje, que se lanza a la destrucción sin aceptar argumentos. Un capitalismo frenético se vuelve en contra de las riquezas del planeta, en el grado en el cual todavía siguen existiendo. Y cuanto más aparece la crisis del socialismo, más salvaje resulta el capitalismo.

Este capitalismo aparece en nombre del antiintervencionismo estatal, del antirreformismo y de la denuncia y persecución de los movimientos populares. Es un capitalismo desnudo, que llega al poder total y lo usa con arbitrariedad ilimitada. Transforma la sociedad burguesa en una sociedad militarista, que impone sus puntos de vista en todas partes por la violencia militar y policial. Su antiintervencionismo, por ser una defensa del mercado desnudo sin ningún límite, se transforma en violencia sin límite. El terrorismo estatal es su instrumento imprescindible. Donde sea necesario, instala los regímenes totalitarios de la Seguridad Nacional.

Este capitalismo salvaje vuelve a encontrar a Adam Smith como su clásico y lo celebra como su fundador. Descarta a los teóricos del reformismo burgués, desde John Stuart Mill y Marshall hasta Keynes. Su desnudez la defiende en nombre de la "mano invisible".

Sin embargo, ya no se puede volver tan simplemente a Adam Smith, porque vive en un mundo bien diferente. Es un mundo que no conoce todavía los efectos acumulativos de la destructividad del automatismo del mercado. Smith cree en un mundo donde la eliminación de hombres por oferta y demanda en los mercados no es más que un sacrificio, que fertiliza la sociedad capitalista. Pero desde Smith hasta hoy, pasando por Marx como su autor principal, la percepción del carácter acumulativo de esta destructividad se ha hecho presente. El mundo imaginario semiarcaico de Smith ha desaparecido. El mercado hoy visiblemente contiene un automatismo autodestructor. Por esta razón, la simple referencia a la "mano invisible" de Adam Smith ya no resulta suficiente en el mundo de hoy.

En la actualidad tenemos que ver no solamente con la muerte de algunos, sino con la tendencia a la muerte de toda una humanidad. Para poder sostener su capitalismo salvaje, la sociedad burguesa tiene que asumir esta tendencia. Ella pasa hoy a la necesidad del heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad.

Convencida de la crítica del capitalismo de Marx, no opta por la vida en respuesta al mercado, sino por la mística de la muerte. En el suicidio colectivo, esta mística se transforma en proyecto. Marx jamás previó esta posibilidad. Con su optimismo del siglo XIX, él está seguro que al revelar la tendencia destructora del automatismo del mercado, la reacción humana será directamente y sin rodeos en favor de una alternativa. Pero resultó no ser así. El proyecto del heroísmo del suicidio colectivo resulta muy tentador. El nazismo alemán ha sido el primer caso de un pueblo que mayoritariamente se emborrachó con este tipo de heroísmo y la filosofía de Nietzsche es el gran pensamiento, que es el trasfondo de la mística de la muerte también del sistema actual.

IV. El retorno de Marx

La crítica del capitalismo de parte de Marx posiblemente nunca ha tenido la actualidad que hoy tiene. Marx está volviendo, con sus tesis principales, que mucho tiempo el mismo marxismo no las ha tomado en serio. Sin embargo, la misma realidad se ha desarrollado en la dirección que Marx previó. Por tanto, confirma hoy sus tesis con mucha más fuerza de convicción que hace un siglo.

Marx vuelve. Pero vuelve como clásico, ya no como una autoridad, que habla directamente desde los problemas del mundo actual hacia nosotros. Marx, como clásico, ha desarrollado los fundamentos de una crítica que es necesario seguir, si se quiere un futuro para la humanidad.

Notas

1. "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*" (Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Barcelona, Editorial Bosch, 1983. Reproducida por UACA, San José, Costa Rica, 1986. Libro IV, capítulo II, sección I, tomo II, pág. 191).
2. Max Weber lo afirma: "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" (Weber, Max. "Conceptos sociológicos fundamentales", §4. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 24).
3. "*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*" (Smith, *op. cit.* Libro I, capítulo II, San José, 1986, tomo I, pág. 54).
4. Smith, *op. cit.* Libro I, Capítulo VIII. "De los salarios del trabajo". sección II, tomo I, pág. 124.
5. Entrevista *Mercurio* (Santiago de Chile, 19.4.81). Hayek concede esta entrevista con la ocasión de su visita a Chile para participar en un congreso de la sociedad de Mont Pellerin.
6. Marx, Carlos. *El Capital*, I tomo. Buenos Aires, Cartago, 1974, pág. 349.
7. *Ibid.*, págs. 482-483.
8. Ver Assmann, Hugo y Hinkelammert, Franz J. "A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia". São Paulo, Vozes, 1989.
9. *Der Spiegel*, no. 29, 1989, pág. 118.

CAPÍTULO VI

Nietzsche y la modernidad.
Un sicograma a partir de lo que dice
Nietzsche sobre Nietzsche

VI

En lo que sigue no se trata de sicologizar a Nietzsche o de explicar su pensamiento a partir de su condición psicológica. La psicología no determina el pensamiento de Nietzsche. Es al revés: su pensamiento penetra en forma profunda lo que resulta ser la personalidad de Nietzsche. Él es un asceta extremo. Constantemente insiste en que hay que tratarse a sí mismo con extrema dureza. Nietzsche lo hace e incluso se viola a sí mismo hasta el extremo de su autodestrucción.

Esta violación de sí mismo le produce un conflicto interno, que desemboca en una verdadera esquizofrenia.

Nietzsche asume la modernidad como nadie. La asume y, por tanto, la piensa y la vive *in extremis*. Se transforma en una copia viviente de ella. Si queremos saber lo que es la modernidad, lo que es su crisis y lo que es su destino, la vida de Nietzsche lo revela. Él encarna la modernidad.

Por esta razón, la modernidad se reconoce en Nietzsche cuando pasa a ser modernidad *in extremis*. Se reconoció en él durante el régimen nazi en Alemania y se reconoce en él en el período actual de la llamada globalización. Nietzsche vivió y encarnó la modernidad, y la modernidad, por consiguiente, vive y encarna a Nietzsche. Al encarnar la modernidad y sus crisis, se fue a la autodestrucción. La modernidad, al encarnar a Nietzsche, va con pasos de gigante a su propia autodestrucción. Son réplicas mutuas. Nietzsche hace una *imitatio societatis*, la sociedad ahora hace una *imitatio Nietzschei*. Resultó un círculo vicioso.

Nietzsche puede cumplir este papel por la sencilla razón que simplemente lleva la modernidad a su extremo, sin mostrar jamás la más mínima capacidad de criticarla. La modernidad no quiere ser criticada, sino quiere ser afirmada. Nietzsche lo hace de una manera genial.

Nietzsche jamás es crítico, sino que lleva todo al extremo. Esto se percibe igualmente en la manera en que revela en sus escritos su propia personalidad. Lo hace con una ingenuidad sorprendente. Se nota que no ha pasado todavía por el pensamiento de Freud, que muestra precisamente lo que se revela cuando uno revela su propia personalidad. Nietzsche es el último gran pensador antes de Freud y por esta razón puede todavía hacer este *striptease* de su propia personalidad, que él efectúa en los últimos años de su vida activa. Vive en forma consciente los problemas de su personalidad, pero sigue ingenuo frente a ellos. Difícilmente después de Freud alguien hará lo mismo. Pero la posibilidad del análisis que presentamos se debe a este hecho.

Nietzsche encarna la modernidad, de ahí su gran importancia. En cierto sentido Nietzsche *es* la modernidad. Por eso mismo es la catástrofe de la modernidad. Pero eso significa también que enfrentar los problemas de la modernidad implica enfrentar a Nietzsche y su pensamiento. Una solución de los problemas que plantea Nietzsche se puede encontrar solamente más allá de Nietzsche, no en continuidad con él. El pensamiento posmoderno se queda atrapado en la propia modernidad, porque busca en Nietzsche la solución. Pero él no es la solución, sino el problema.

Sin embargo, a pesar de lo mencionado, Nietzsche significa realmente un punto de no retorno. Hoy hace falta replantear toda crítica a la modernidad anterior a Nietzsche, porque hoy esta crítica tiene que partir de la crítica al propio Nietzsche. Nunca antes la modernidad ha sido planteada con tanta claridad como ocurre en Nietzsche. Pero nunca ha sido tan necesario plantear la crítica a la modernidad, sabiendo que tiene que implicar esta crítica a Nietzsche para ir más allá de él.

Nietzsche como persona

Nietzsche es un hombre pacífico sin embargo, algo pedante y caprichoso. Le gusta ir de paseo caminando, ama las montañas, a los animales y no hace daño a nadie. Como quiere a los animales, no está dispuesto a la caza de ellos. Cuando fue a la guerra, como soldado en la guerra franco-alemana de 1870-1871, lo designaron enfermero militar y no soldado activo. Es probablemente la manera más honrada de participar en una guerra, pero Nietzsche lo percibe como una derrota. Tiene una salud muy débil y por esta razón tiene que cuidarse mucho en la comida y la bebida. Su salud le inhibe tomar bebidas alcohólicas. Es parte de la burocracia educacional de Suiza, y recibe un sueldo como profesor de la Universidad Estatal de Basilea. Como a temprana edad por razones de salud no puede seguir trabajando, recibe una pensión modesta, pero suficiente para poder vivir. Nietzsche personalmente es muy humano y bondadoso: su colapso mental ocurre, cuando ve el maltrato de un caballo en la calle. Llorando lo abraza.

Sufre una enfermedad incurable. Posiblemente era sífilis. En el año 1889 cae en un oscurecimiento mental, que con frecuencia se explica por este mal. Por lo menos en los últimos años de su vida activa parece haber tenido conciencia que este destino lo esperaba y trabajó con una velocidad febril. En ningún año escribió tantos libros como en 1888. Sin embargo, si uno sigue las descripciones que Nietzsche hace de sí mismo, parece poco probable que su colapso mental se explique por la enfermedad mencionada.

Curiosamente, durante sus caminatas él piensa un ideal humano que no tiene nada que ver directamente con su carácter, sino que es más bien lo contrario. En estas fantasías de idealización él ama la guerra, es bestia rubia, una fiera de rapiña, se eleva por encima de los débiles —él, quien es un débil— de los cuales dice, que si caen, hay que empujarlos todavía. Se siente señor de esclavos —este hombre, que jamás sería capaz de hacer caer el látigo sobre la espalda de otra persona—. Pero él sueña de esclavos y está con

furia frente a la rebelión de esclavos. Se fascina con la imaginación de ser amo quien sabe dominar a los esclavos. Quiere tener esclavos, quiere ejercer dominio sobre esclavos. Las mismas mujeres las considera nacidas para la esclavitud. Se pone bravo frente a quienes den la razón a los esclavos y se solidarizan con ellos. Nietzsche vive en el tiempo de la liberación de los esclavos en los EEUU y está convencido que con eso cae todo un mundo y quiere devolver el golpe. Posiblemente cree inclusive que su pensión modesta —que le paga la Universidad Estatal de Basilea y, por tanto, el Estado suizo— está en peligro. Sin embargo, él, quien tiene una seguridad económica como pocos, pronuncia el lema: “Vivir peligrosamente”.¹ Así, hace sus caminatas, sube las montañas y las baja y se dedica a estas fantasías. Ahora se siente hombre del renacimiento, Cesare Borgia, de una fuerza física infinita, héroe homérico, aristócrata, vikingo. Cuando está discutiendo consigo mismo, cree que está sacando la espada, cuando escribe, se siente luchando una batalla. Quien sólo tiene una pluma de escribir en la mano. Precisamente él está lleno de resentimientos; él, quien camina aparentemente tan pacífico sus caminatas y quien toma agua de las fuentes en su camino. Tiene ira de los malparados que ni conoce y que los cree llenos de envidia. Jamás deben tener una suerte distinta, deben seguir esclavos. Su rebelión es envidia y Nietzsche saca su espada: se trata de su bastón, con el cual golpea la rama de algún árbol. Ve sangre derramándose y se alegra. Pero no es más que el rocío encima de las hojas.

Toda una clase media alemana —y no solamente la alemana— empieza a fantasear de esta manera. Caminantes simpáticos, que aman a su perro, se pelean con sus vecinos y se vuelven a entender. Pero un día quieren hacer lo que han fantaseado durante sus caminatas. Algo, que posiblemente ni fue pensado con la voluntad de realizarlo. Algo, que se transformó en un mundo propio, que ahora sí quería ser realizado. Algo, que se transformó en una de las catástrofes más grandes de la humanidad. Algo, que se llamaba el Reich milenario y que se interpretó de la manera de estas fantasías:

un Reich, en el cual la bestia rubia —la bestia salvadora— mandaba a los malparados, a aquellos que huelen mal, allí, donde tienen que estar. La bestia empieza su vuelo a las alturas. Durante sus caminatas pacíficas, tomando agua de las fuentes, Nietzsche piensa este paraíso, que después fue realizado por otros de otra manera: "El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas; símbolo y marca en la que se revelan y se adivinan almas de origen noble y guerrero".²

Por supuesto, no tiene ninguna espada, solamente una pluma. Sin embargo, una pluma, de quien se cree héroe y señor, puede resultar mucho más peligrosa que una espada.

Lo anterior corresponde al mundo paranoico que produce el nazismo y posteriormente el mundo de la globalización. Sin embargo, a Nietzsche es posible que ni se le ocurra que sus sueños podrían ser realizados algún día. También aquellos que los realizan son gente pacífica, que les gusta caminar por la naturaleza y que aman la música clásica. Sin embargo, realizan aquellos que antes habían soñado gente también pacífica como Nietzsche, y en su tiempo de ocio vuelven a hacer sus caminatas y escuchar música clásica. Sin duda, Nietzsche los habría despreciado de nuevo a ellos, así como despreciaba a todos desde el aire de las alturas de las montañas.

Estos sueños horribles de los caminantes pacíficos, que sólo toman agua y que posiblemente son vegetarianos, se pueden estudiar hoy en las películas de la televisión y, en especial en las películas que manda la televisión de los EEUU a todos los niños en el mundo entero. Todas estas fantasías infernales aparecen allí de nuevo, bien embaladas y primitivizadas, para niños pacíficos y entusiasmados y no hay manera de protegerlos frente a eso.

Nietzsche, el luchador

Nietzsche, el hombre de clase media, simpático, pensionado temprano por razones de salud, se ve a sí mismo así:

Hablemos ahora de la guerra. Yo soy guerrero por naturaleza. El ataque es en mí un movimiento instintivo. *Poder* ser enemigo, serlo, supone ya, quizás, un temperamento vigoroso. De todos modos es una manifestación de vigorosidad. Una naturaleza vigorosa tiene necesidad de ser resistida, y por lo tanto busca la resistencia, la oposición.

La tendencia a ser *agresivo* responde a la fuerza con el mismo rigor indiscutible que la venganza y el rencor responden a la flaqueza y a la debilidad.³

Tiene enemigos y lucha en contra de ellos: en conversaciones consigo mismo y con tinta. Espiritualiza la enemistad, por lo menos lo cree así. En realidad, él es incapaz de llevar conflictos humanos.

Él precisamente muestra su conflicto con Richard Wagner. Nietzsche estiliza este conflicto hacia un conflicto metafísico, mientras Wagner nunca entiende lo que con pretensión ha pasado:

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: es un gran triunfo sobre el cristianismo. La *enemistad* es otro triunfo de nuestra espiritualización. Consiste en comprender profundamente lo que se gana con tener enemigos [...] Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida grande.⁴

Nietzsche es un ciudadano completamente normal, que sólo tiene fantasías megalómanas, una especie de Karl May filosófico. Se siente bestia rubia, a pesar de que con seguridad es incapaz de serlo:

No el contento, sino la potencia también; no la paz a toda costa, sino la guerra; no la virtud, sino el valor (virtud en el estilo del Renacimiento *virtú*, virtud desprovista de moralina). ¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir.

¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo.⁵

Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres; por eso somos filósofos nosotros los hiperbóreos [...].⁶

Siempre las estupideces más grandes han sido cometidas por los compasivos [...]

Un día el diablo me dijo: “también Dios tiene su infierno: su amor a los hombres”. Y el otro día le oí decir: “Dios ha muerto; sucumbió Dios a su compasión con los hombres”.⁷

[...] soy contrario por temperamento a esa clase de individuos que hasta ahora están siendo venerados como modelos de virtud.⁸

Sin embargo, nada de lo anterior es cierto. Nietzsche es un hombre de las virtudes corrientes —con las transgresiones del caso de todos los hombres virtuosos corrientes.

En realidad, transforma los conflictos personales corrientes en su fantasía en grandes guerras; además, las únicas guerras que hace. En el caso de su participación en la guerra franco-alemana se enfermó rápidamente en el aire de alturas de la guerra y sirvió como enfermero. Pero sí es guerrero de la pluma y de la tinta:

En mí el ataque es una prueba de bondad, y aun en ciertos casos una muestra de gratitud.⁹

Se siente al ataque, espada, guerra, si critica sencillamente el libro de algún otro.

La suciedad de aquellos, que yacen abajo

Nietzsche constantemente percibe suciedades. Huele mal. Del mal olor quiere escapar hacia el aire limpio de las alturas. Está obsesionado del mal olor que tienen aquellos que están abajo, su putrefacción, su veneno, su corrupción, su monstruosidad (*Mißgeburt*). Tiene asco de aquellos, que huelen mal:

Estoy dotado de una impresionabilidad tan inquietante respecto del instinto de la *limpieza*, que me hace notar fisiológicamente lo más íntimo, los intestinos del alma que se ponga frente a mí. Lo olfateo. La *podredumbre* escondida en el fondo de ciertas naturalezas, y que tal vez proceda de algún vicio de la sangre disimulado por la educación, la percibo desde el primer contacto. El *asco* que siempre me inspiró la "plebe" [*Gesindel*] fue siempre mi mayor peligro.¹⁰

Por eso le huele mal el cristianismo:

[...] ¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú!¹¹

Ve pura putrefacción. La vida, que debería ser pura limpieza, es envenenada por el Evangelio, que hiede:

Y ocurre que semejante vegetación de plantas venenosas, nacidas de la putrefacción, envenena la vida con sus emanaciones durante siglos.¹² Cristianismo, alcoholismo, los dos grandes medios de corrupción [...].¹³

No solamente el Evangelio hiede, también aquellos que lo hacen conocer:

Léase a cualquier agitador cristiano, San Agustín por ejemplo, para olfatear, para sentir qué seres tan sucios habían llegado hacia arriba.

[...] a la naturaleza se le olvidó darles un mínimo de instintos honorables, respetables, limpios... Dicho sea entre nosotros, ni siquiera son hombres.¹⁴

Aquellos, que hieden, hacen la rebelión:

El cristianismo es un levantamiento que todos que se arrastran por el lodo, dirigen contra de lo que tiene altura. El Evangelio de los de abajo produce bajeza.¹⁵

Todo eso es criatura deforme (*Mißgeburt*), putrefacción, corrupción que hiede:

¿Se creería que ha gobernado en Europa como monarca absoluto durante 18 siglos una sola y única voluntad: la de hacer del hombre una criatura deforme [*Mißgeburt*]?¹⁶

Inclusive se olfatea la muerte de Dios, la putrefacción del cadáver de Dios:

¿No oís el rumor de los sepulteros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? [...] Los dioses también se descomponen.¹⁷

Ya en las primeras comunidades cristianas, Nietzsche olfatea esta corrupción:

Los Evangelios constituyen un verdadero tesoro de documentos acerca de la corrupción, constante ya, en el seno de las primeras comunidades. Lo que andando el tiempo condujo a buen término San Pablo con el cinismo lógico del rabino, no era más que el fenómeno de descomposición que empezó con la muerte del Salvador. Para leer los Evangelios, todas las preocupaciones son pocas; tras de cada palabra se esconde una dificultad. Confieso que por esto

mismo brindan al psicólogo un placer de primer orden: su gran contraste entre la corrupción inocente y el refinamiento por excelencia o maestría en la corrupción psicológica.¹⁸

Se trata del mal olor de lo que yace abajo, que Nietzsche olfatea en San Pablo. Por eso dice sobre San Pablo:

[...] como mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo que yace abajo, lo secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. "La salvación viene de los judíos" [...] Eso fue su momento de Damasco.¹⁹ [...] la ley ha muerto, ha muerto el espíritu carnal en que residía o por lo menos ese espíritu está camino de morir y caer en putrefacción.²⁰

Detrás de esto están los malos instintos que son un veneno:

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad.²¹

Insano, sucio es todo, y así es su Dios:

[Este Dios] continuó siendo judío, el Dios de las encrucijadas misteriosas, de los rincones y de los parajes oscuros de todos los barrios malsanos del mundo. Su reino universal es ahora, como antes, un

reino subterráneo, un hospital, un reino-souterrain, un reino de judería. Y aun él, ¡qué pálido, qué débil, qué decadente...!²²

El instinto de la limpieza

Todo eso, que hiede, Nietzsche lo junta con la digestión y los intestinos. Todo el tiempo se preocupa de su alimentación y digestión. Lo manifiesta expresamente en *Ecce Homo*, pero se nota en todos sus escritos. Describe su condición física, que es una condición débil:

La principal condición para digerir bien es que el estómago entre en toda actividad. Hay que *conocer* para ello la capacidad estomacal de cada uno.²³

Y añade:

Ya he dicho que todos los prejuicios tienen un origen intestinal.²⁴ La influencia climatológica sobre el metabolismo, sus obstáculos y su aceleración, es tan poderosa, tan innegable, que un simple error en la elección del lugar y del clima puede anular y apartar radicalmente a un hombre de sus propósitos.²⁵

¿Cómo debes nutrirte para conseguir el máximo de fuerza, de *virtú* al estilo del renacimiento, de virtud libre de moralina?²⁶ Cristianismo, alcoholismo, los dos grandes medios de corrupción [...].²⁷ Siempre me fueron nocivas las bebidas alcohólicas. Basta un vaso de vino o de cerveza diarios para que la vida se transforme para mí en un valle de lágrimas —en Munich viven mis antípodas.²⁸

Sus antípodas no viven sólo en Munich. Son precisamente aquellos hombres del renacimiento con su *virtú*, que Nietzsche venera tanto. ¿Qué tienen que ver ellos con esta pedantería? ¿Qué pensaría un hombre de estos del renacimiento sobre alguien que ni aguanta un vaso de cerveza o de vino? La condición física de Nietzsche

no le permite para nada jugar el papel de un hombre del renacimiento. Todo lo transforma en un juego ridículo. Hacia afuera presenta lo contrario de lo que es su suerte que simplemente tendría que aguantar.

En vez de asumir este destino, proyecta los problemas de sus intestinos sobre el espíritu alemán. Se queja sobre

[...] el origen del *espíritu alemán*, de ese espíritu, que nace de los intestinos atormentados. El espíritu, la inteligencia alemana, es una indigestión.²⁹

Lo que nos comunica son problemas de él, no del espíritu alemán, pero tampoco problemas de los hombres del renacimiento o de algunas bestias rubias. De eso hace hasta una teoría del genio:

Una simple afección intestinal que se transforma en vicio, basta para hacer de un genio, una especie de cretino, algo "*alemán*".³⁰

Se ve como él transforma su debilidad física en una razón de la agresión sin mostrar la más mínima madurez para vivir humanamente con ella. Lo mismo hace con su propia enfermedad. Ya sospechando lo que le va a ocurrir a él mismo, expresa sobre Kant:

Kant se volvió idiota, ¡y era un contemporáneo de Goethe! ¡Y esa araña fue, y continúa siendo, considerada como el filósofo alemán por excelencia!³¹

Según Nietzsche, no solo Kant enloqueció. También Rousseau:

Lo enfermizo de Rousseau fue lo más admirado e imitado [...] En Rousseau hay, no cabe duda, perturbaciones mentales; en Voltaire una salud, una facilidad mental, poco comunes. El rencor del enfermo: sus períodos de demencia son también los de su desprecio a los hombres y los de su desconfianza.³²

Pero no se trata de Kant ni de Rousseau. Nietzsche percibe su destino futuro posible y lo dirige en contra de otros. Él está enfermo, quiere hacer enfermos a otros, perseguir enfermos, ofender enfermos. Pero todo lo mencionado se dirige en el fondo en contra de sí mismo. Se entusiasma ahora con la legislación de Manú o lo que él entiende de ella. Se convence que hacer enfermo crea salubridad. Lo que enfermó ha sido la moralidad:

En todos los tiempos se ha querido mejorar al hombre, en rigor, esto es lo que llamamos moral. Pero debajo de la moral se ocultan tendencias muy diferentes. La domesticación de la bestia humana y la cría de una especie determinada de hombres, son un mejoramiento, y esas nociones zoológicas son las únicas que expresan realidades, pero realidades que ignora el mejorador típico, el sacerdote, y de las cuales nada quiere saber. Llamar mejoramiento a la domesticación de un animal, suena en nuestros oídos casi como una broma [...] Se la debilita, se la hace menos peligrosa; con el sentimiento deprimente del miedo, con el dolor y las heridas, se hace de ella una bestia enferma. Lo mismo le sucede al hombre domesticado, a quien el sacerdote ha vuelto "mejor". En los primeros tiempos de la Edad Media, en que la Iglesia era, más que nada, una casa de fieras, se cazaban con frecuencia los hermosos ejemplares de la bestia rubia, se mejoraba, por ejemplo, a los nobles germanos. ¿A qué quedaba reducido después de esto uno de aquellos germanos, a quien se había hecho mejor metiéndolo en un convento? A una caricatura de hombre, a un engendro, se había hecho de él un pecador, estaba enjaulado, se le había encerrado en medio de las espantosas ideas. Enfermo y miserable, se aborrecía a sí mismo, estaba lleno de odio contra los instintos de la vida, lleno de desconfianza hacia todo lo que seguía siendo fuerte y feliz. En una palabra: era cristiano. Hablando fisiológicamente, en la lucha con la bestia, hacerla enfermar es acaso el único medio de debilitarla. La iglesia lo ha comprendido perfectamente: ha corrompido al hombre, le ha debilitado y reivindicado el mérito de haberle vuelto mejor.³³

Los malparados, los dominados vencen haciendo enfermos a los nobles, a la bestia rubia. También a él, a Nietzsche, han hecho enfermo. Los nobles no se pueden defender a no ser que enfermen a aquellos malparados, que Nietzsche llama los chandalas. Es la cría, que sustituye a la domesticación. Nietzsche se entusiasma con lo que son las pretendidas prescripciones de Manú frente a los desclasados de su sociedad:

El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de los pies de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed [...] El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, la ley del cuchillo ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manú lo decía: "Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (esta era la consecuencia necesaria de la idea de la *cría* de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres [...] Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza".³⁴

Eso tenían que hacer los nobles — Nietzsche lo llama "humanidad aria" — para mantenerse sanos:

Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral de la India.³⁵

Nietzsche está convencido que la moral cristiana lo ha puesto enfermo. Lo que dice sobre la moral cristiana es como él ve su propia biografía. Ahora insiste en la salud. Pero para asegurar la salud se trata de poner enfermos a estos malparados, a la plebe, a los que yacen abajo, a aquellos, a cuyo lado según Nietzsche está la moral cristiana.

El aire limpio de las alturas

Quien está tan perseguido por los malos olores, busca el aire limpio de las alturas:

Todo el que sepa respirar la atmósfera envolvente de mi obra sabe que es la atmósfera de las alturas, allí donde el aire es más puro y más fuerte.³⁶

En este aire de las alturas le surgió la idea del eterno retorno:

Quiero contar la historia de Zaratustra. La concepción fundamental de la obra, la idea del *eterno retorno*, esta suprema fórmula afirmativa fue concebida el mes de Agosto de 1881. Quedó fija en un papel con esta nota: "A 6.000 pies sobre el nivel del hombre y del tiempo".³⁷

En estas alturas él goza de su propia nobleza, que jamás podría realizar:

En el gran hombre, resultan más destacadas las cualidades específicas de la vida: injusticia, mentira, explotación.³⁸

El ser humano se transforma hacia algo más alto, elevándose por encima de los que están más bajos, aquellos, que yacen abajo. Aquellos, que huelen mal, deben ser esclavos. Desde las alturas todos deben ser esclavos. Por supuesto, la naturaleza:

Hay momentos en que el ser humano tiene a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende, como es lógico a solucionar en la medida de lo posible esta esclavitud de la naturaleza. El hombre, que dispone de ocio, debe perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia.³⁹

Pero también todos los otros seres humanos y entre ellos las mujeres: "¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!" No hay que conocer mucho de la biografía de Nietzsche para saber cuán débil y suave es frente a las mujeres que conoce. Todos sus enamoramientos fueron infelices. Por supuesto, nunca llevó un látigo, sino idealiza a estas mujeres más allá de todo imaginable.

Sin embargo, este mismo Nietzsche desarrolla su utopía de la dominación ilimitada. Él llega a ser el profeta de la transformación del ser humano en animal, el bárbaro es el hombre de las alturas:

Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos— todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto "bárbaro" por todos los lugares por donde han pasado [...].⁴⁰

Quiere golpear:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza

para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada.⁴¹

La consigna "socialismo o barbarie" no aparece en los años treinta cuando Adorno o Horkheimer la usaron primero en el sentido de socialismo en vez de barbarie. La consigna misma viene de Nietzsche. En él significa: barbarie en vez de socialismo.

Pero este aire de las alturas le produce a Nietzsche el famoso delirio de las alturas. Aparece una orgía de una vanidad correspondiente a sus fantasías, que se expresa en títulos que llevan los subcapítulos de su libro *Ecce Homo*. "Porque soy tan sabio". "Porque soy tan listo". "Porque escribo tan buenos libros". Pero por lo menos ya ha escrito antes que "cada hombre tiene tanta vanidad, cuanto le falta razón".⁴²

Queriendo subir a las alturas, Nietzsche quiere ser también aristócrata:

La riqueza produce necesariamente una aristocracia de raza, pues pone en condiciones de poder elegir las mujeres más bellas, de pagar los mejores maestros, procura al hombre la propiedad, el tiempo para ejercitar su cuerpo, y sobre todo, la posibilidad de evitar el trabajo corporal embrutecedor. En este sentido crea todas las condiciones para que los hombres durante algunas generaciones se porten y se conduzcan noble y virtuosamente; la libertad de conciencia, la ausencia de mezquindades miserables, del rebajamiento ante los que procuran el pan, del ahorro centavo a centavo.⁴³

Calcula, por tanto, su oportunidad de ser aristócrata y lo hace por medio de un pensamiento "del ahorro centavo por centavo" que precisamente había despreciado tanto y que no es muy aristocrático:

Pero a pesar de todo, es necesario considerar que *la riqueza produce casi los mismos efectos, no obstante la desigualdad que en ella exista, sea que*

*un hombre pueda gastar trescientos escudos o treinta mil al año; ya desde entonces no hay progresión real de circunstancias favorables.*⁴⁴

Como Nietzsche recibe en calidad de pensión una suma de alrededor de 3.000 escudos (Taler), que le paga la ciudad de Basilea, está en el medio de aquellos, cuya riqueza les permite ser aristócratas. También se preocupa de la igualdad entre estos aristócratas. Todos tienen la misma oportunidad de serlo, no hay “progresión real de circunstancias favorables”. Para ser aristócrata, él mismo tiene que declarar aristócrata la clase media entera. Sin embargo, lo que él ahora considera como aristocrático es lo contrario de lo que era lo aristocrático, cuando todavía había aristocracias. Aquellos aristócratas se consideraban de por sí como tales, interpretando las riquezas como algo que les correspondía en cuanto aristócratas, sin ser de ninguna manera la raíz de lo cual se desprende su carácter de aristócratas.

La visión que Nietzsche tiene de los otros es correspondiente. Sobre los de abajo expresa:

[...] un hombre muy pobre se arruina de ordinario por su nobleza de pensamiento: no puede aprovechar, no puede adquirir, su raza no es viable.⁴⁵

Pero tampoco la altura de la aristocracia es suficiente, Nietzsche lo quiere más alto todavía:

¡Más vale no tener dios alguno y hacer destino por cuenta propia!
¡Más vale ser un loco, ser uno mismo dios!⁴⁶

Sin embargo, sigue siendo mortal. ¿Cómo se mueren dioses?

La muerte. Debemos transformar este desgraciado hecho fisiológico en una necesidad moral. Se debe vivir de manera que se sienta, en el momento necesario, la voluntad de morir.⁴⁷

El enfermo es un parásito de la sociedad.⁴⁸ Morir altivamente cuando no es posible vivir altivamente. La muerte libremente escogida, en el día señalado, con lucidez y corazón alegre, en medio de niños y de testigos, cuando todavía es posible un adiós real, cuando el que nos abandona existe todavía y es verdaderamente capaz de evaluar lo que ha querido y lo que ha conseguido, de recapitular su vida.⁴⁹

Cuando Nietzsche se acerca a su colapso final, percibe lo que le pasará. Pero no hace lo que anunciaba, cuando se siente dios. Tiene un final muy humano, como todos los humanos.

Nietzsche el utopista

Desde estas alturas le aparece a Nietzsche el paraíso y la redención:

El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas; símbolo y marca en la que se revelan y se adivinan almas de origen noble y guerrero. Hay momentos en que el ser humano tiene a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende, como es lógico a solucionar en la medida de lo posible esta esclavitud de la naturaleza. El hombre, que dispone de ocio, debe perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia. Entonces, una cantidad de virtudes son superadas, virtudes que antes eran condiciones de existencia. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; por consiguiente se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; por consiguiente, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio; “una sola cosa es necesaria”, la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; estas fueron medios para hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo, mediante el sentimiento de un enorme terror).⁵⁰

Se trata de una utopía al revés, que, sin embargo, no deja de ser utopía. Es la negación de todas las utopías anteriores, que se le

transforma a Nietzsche en la utopía de una dominación sin límites, cuyo héroe y hombre nuevo es el hombre bruto, que se dirige hasta por una ética del embrutecimiento. Embrutecerse también exige una enorme disciplina, y el sueño resultante es de “esclavitud de la naturaleza” también.

Aparece el hombre nuevo, esta vez desde un lado poco sospechado:

No el contento, sino la potencia también; no la paz a toda costa, sino la guerra; no la virtud, sino el valor (virtud en el estilo del Renacimiento *virtú*, virtud desprovista de moralina).

¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir. ¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo.⁵¹

El embrutecimiento como *virtú* es así reclamado como amor a los hombres. Dejar perecer a los débiles lo utopiza hacia el gran amor.

Desde su utopía al revés Nietzsche ofrece la redención por un nuevo redentor, hombre de este gran amor, que de hecho es Nietzsche mismo:

[...] Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro,

que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar* [...].⁵²

Ahora Nietzsche es el redentor del mundo, hombre del gran amor, que lo redime para vivir el paraíso bajo las espadas. Redime la humanidad de todas las redenciones anteriores y de todos sus ideales, estas maldiciones sufridas por la humanidad. Pero no solamente de las maldiciones de sus ideales, de las maldiciones de sus nihilismos también, porque no son más que las consecuencias de sus ideales.

El nihilismo parece nada más que la negación de estos ideales. Por tanto, desaparecidos los ideales, el nihilismo en cuanto negación también desaparece.

De la brutalización del hombre, una vez llevada al extremo, aparece el hombre nuevo, un ideal nuevo:

Hay que ir reduciendo poco a poco el reino de la moralidad; se deben, sobre todo, poner en claro los nombres de los instintos que en ella entren en juego, honrándolos después de haber subyacido hipócritamente bajo nombres virtuosos; se debe, por vergüenza, ante la "honorabilidad" del imperioso lenguaje, perder la vergüenza que pudiera negar y poner en fuga los instintos naturales. La medida de nuestra fuerza está en razón directa a como escapamos del reinado de la virtud; pudiéndose imaginar una alta esfera en la cual el concepto "virtud" encontrase tan poco eco, que sonase como el concepto "virtú" en el Renacimiento, extramoralmente. Sin embargo, ¡qué lejos estamos de este ideal!⁵³

Esta es la utopía de Nietzsche. Destruyendo todos los ideales, aparece el nuevo ideal. Es la utopía del: cuanto peor, mejor.

Nietzsche y el carácter triangular de sus conflictos

Nietzsche es un hombre pacífico en sus relaciones con otros. Vive una vida casi nómada a partir de su temprano retiro como pensionado. Los que lo conocen lo describen como amable, compasivo y, a la vez, extraño.

Pero cuando Nietzsche se piensa en relación con otros, vive imaginariamente bajo la "sombra de las espadas". Se siente en una lucha a muerte en contra de enemigos, frente a los cuales junta sus propios huestes. Se siente vikingo, samurai, emperador romano, bárbaro. En cambio, los huestes que junta cuando se siente en lucha teórica no son muy grandes, pero incluyen, por ejemplo, a Machiavelli y los autores de la ley de Manú, ley india de hace como 3 000 años. Lucha en contra de muchos. Judaísmo, cristianismo, liberalismo y socialismo. Son todos los que no quieren vivir bajo la "sombra de las espadas". Luchando en contra de todos ellos, lucha en contra de la igualdad humana, en contra de la dignidad humana. Lucha en contra de aquellos que en su tiempo abolieron la esclavitud. Lucha para que haya guerra, para que haya lucha. Por esta razón, cualquier pacifismo lo escandaliza, siendo él mismo en su vida concreta un hombre muy pacífico.

Nietzsche personaliza esta lucha. Como no tiene ninguna espada ni sabe usarla, considera espada su pluma. Esta espada-pluma la dirige en contra de personas, de las cuales vive muy alejado y por eso no tiene que enfrentar personalmente. Aparece un paradigma de esta lucha, que Girard analiza con gran profundidad como triángulo mimético. Partiremos de este análisis de Girard, pero desarrollándolo en términos algo cambiados.⁵⁴

Este conflicto triangular aparece en la biografía de Nietzsche en los años setenta del siglo XIX, a partir de su amistad con Richard Wagner y su esposa Cosima, que comienza en 1868. Nietzsche es invitado por Wagner y lo visita varias veces en su residencia de Tribschen. Los une tanto la música de Wagner como también el interés común en su entusiasmo por la filosofía de Schopenhauer.

Esta amistad se rompe a fines de 1878 después de la publicación del libro de Nietzsche *Humano, demasiado humano*, en el cual se dirige fuertemente en contra de Schopenhauer. Para los Wagner es razón suficiente para romper con Nietzsche y para acusarlo de traición y "positivismo". En este choque, Cosima lo ataca en términos más extremos que el propio Wagner. Ahora Nietzsche dirige fuertes críticas a Wagner, sin mencionar a Cosima.

Lo que sale a la luz es que Nietzsche ya antes había tomado a Wagner, el músico famoso y exitoso, como un rival por vencer. Lo admiraba, pero en esta admiración lo convierte en su rival. Es un rival al cual no puede vencer, siendo Nietzsche una persona muy poco conocida y que logra hasta el final de su vida activa encontrar un público para sus publicaciones. Pero cuanto menos logra eso, más se fija en Wagner como "modelo-obstáculo" y rival. En esta rivalidad, se fija igualmente en Cosima, sin poder jamás acercarse mayormente a ella.

En esta rivalidad el éxito imaginado habría sido la superación de Wagner y su sustitución por Nietzsche, recibiendo a Cosima como premio para el rival vencedor. En la fantasía de Nietzsche él la entregó a Wagner para que este se la tenga que devolver una vez derrotado.

La rivalidad no es mutua, sino completamente unilateral. Nietzsche se siente como rival de Wagner y, por tanto, Wagner como su rival. A partir de allí su imaginación de Cosima como premio. Sin embargo, Nietzsche no es rival para Wagner. Probablemente Wagner ni se da cuenta de la rivalidad de parte de Nietzsche. Si Wagner tiene rivales, serán otros, pero un desconocido como Nietzsche no puede serlo. Por supuesto, Cosima sólo es premio en la imaginación de Nietzsche.

Después del fracaso de esta amistad, Nietzsche retrabaja mentalmente este conflicto triangular y lo transforma en un mito. Lo hace por medio del mito de Dionisio, quien en su conflicto triangular con Teseo entrega a Ariadne, su mujer, como mujer a Dionisio. Este mito tiene lugar en Naxos.

En su formulación mítica del conflicto triangular, Nietzsche habla de Tribschen, residencia de Wagner, como su Naxos. Asimismo, se transforma en Dionisio, a Wagner en Teseo y a Cosima en Ariadne. De esta habla a partir de 1885. Pero esta reformulación del conflicto lo hace fungible, con el resultado que lo puede traspasar a otras situaciones. Lo transforma en un marco categorial, que en el futuro domina su pensamiento. A todas las discusiones con pensadores que lleva a cabo, él impone ahora este marco. Y como se siente en cada una de ellas como vencedor, en su imaginación Ariadne siempre lo acompaña. Cuanto más avanza este conflicto, más Nietzsche se siente efectivamente Dionisio, que vive con la máscara de Nietzsche, y que ha ganado su Ariadne para siempre.⁵⁵

Por medio de este marco triangular, Nietzsche concibe todas sus críticas como lucha para derrotar y eliminar a algún rival. Pero esta derrota del rival es siempre vinculada con la ambición de Nietzsche de tomar su lugar. El rival es siempre admirado, para que por medio de su eliminación Nietzsche tome el lugar de él. Le da al rival una importancia extraordinaria, para que después de su derrota la importancia de Nietzsche sea mayor todavía. Lo hace como muchos cristianos con Lucifer. Lo engrandecen como la creación más bella de Dios, muy poco por debajo de Dios. Derrotándolo son, entonces, más y se elevan a la altura de Dios mismo.

En los años ochenta Nietzsche construye dos rivales de este tipo, que siguen uno al otro. El primero es Sócrates, en unión con Platón. Su odio al cristianismo está presente, pero lo ve como algo secundario y llama al cristianismo "platonismo para el pueblo". A Sócrates, Nietzsche lo hace ver como el gran filósofo, el pensador fundador de todo pensamiento posterior hasta él, Nietzsche mismo. Hablaba de Sócrates como el "giro" de la historia mundial. Pero, a la vez, lo siente como su contrario y hasta sostiene que es un "malvado" (*Schurke*). Nietzsche ahora se ve como el nuevo Sócrates, quien supera y elimina a Sócrates. Como tal es Dionisio, quien legítimamente tiene a Ariadne a su lado.⁵⁶

Pero a partir de sus libros *Más allá del bien y del mal* y de *La genealogía de la moral*, Sócrates pasa a un segundo plano, para dar lugar a la rivalidad extrema que Nietzsche desarrolla en relación con Pablo de Tarso y que supera cualquier formulación anterior de algún enemigo. Esta dura hasta su colapso en 1889. Ve a Pablo de Tarso como el verdadero fundador del cristianismo, que ha usado a Jesús nada más que como pretexto. Ya el cristianismo no es para Nietzsche platonismo para el pueblo, sino el platonismo es cristianismo para los filósofos. Su posterior libro *El anticristo* ciertamente es un Anti-Pablo. Engrandece a Pablo de Tarso de manera que se transforma en la figura clave de toda historia anterior a Nietzsche, que inicia la decadencia de la humanidad con su transvalorización de todos los valores. Si, antes el giro de toda historia mundial se daba con Sócrates, ahora, según Nietzsche, se da con Pablo de Tarso. Sin embargo, su interpretación de Pablo es más lúcida que la de la mayoría de los teólogos de su tiempo.

Nietzsche se ofrece a retransformar los valores por una nueva transvalorización que elimine lo que hizo Pablo de Tarso. Pero como es su enemigo, lo denigra en el mismo acto en el cual le concede esta importancia única en la historia. Lo trata, entonces, como "epiléptico", "tejedor de alfombras". Y a aquellos pensadores, que considera como consecuencia de Pablo de Tarso, los denigra de la misma manera. Agustín un "ser asqueroso", Kant un "imbécil", Rousseau sin "salud mental". Pero todos genios, genios del mal, admirados por Nietzsche, sabiéndose Nietzsche aquel quien tiene la capacidad de destrozar a todos y ponerse en su lugar.

Nietzsche, entonces, se ve transformado en todos ellos, en Wagner, Sócrates, Pablo de Tarso. Pero lo quiere ser al revés, por negación. Se considera el nuevo Pablo de Tarso, que hace la transvalorización de los valores que Pablo funda también por una transvalorización. Nietzsche efectúa una negación que es, a la vez, recuperación de algo que Pablo de Tarso destruyó. Por este motivo, Nietzsche se cree el nuevo Pablo, superior al anterior, quien ya era la figura más importante de la historia anterior.

Por este tipo de negación, Nietzsche se hace nueva encarnación de aquellos que destruyó en sus batallas imaginarias. Precisamente por el hecho de querer destruirlos en vez de hacer un diálogo crítico, sigue preso de todos ellos. No puede hacer más que simples negaciones. No es más que ellos, aunque en forma negada, una negación, que es la única posición que Nietzsche tiene. Está asesinando, pero al ser él la encarnación de los asesinados, comete suicidio. Todos sus asesinatos son suicidios. Ese es el resentimiento de Nietzsche. No es el resentimiento del cual Nietzsche habla y que proyecta en otros. Es el resentimiento que él mismo tiene. Por eso, Nietzsche jamás hace una crítica de alguien: Nietzsche aniquila.

Y él, que los aniquila, se siente Dionisio. El origen del dios Dionisio es ser dios del vino.⁵⁷ Pero este Nietzsche-Dionisio no puede tomar ni un vaso de vino: "Basta un vaso de vino o de cerveza diarios para que la vida se transforme para mí en un valle de lágrimas".⁵⁸ Resulta ser un dios del vino sin vino. Dionisio es un dios completamente vaciado. Dionisio mismo se suicida en Nietzsche.

Igual de vaciada es Ariadne. A partir del año 1885, aparece varias veces en los escritos de Nietzsche. Pero es una figura perfectamente banal. Cuando dice algo, son estupideces. Nietzsche no muestra ningún cariño hacia ella, excepto en el último período antes de su colapso. Ariadne simplemente está. Se dirige al Nietzsche-Dionisio con las palabras "señor mío" (*mein Herr*). De repente habla un lenguaje hasta grosero y Nietzsche constata respecto a ella que en filosofía está como 2 000 años atrasada. Insinúa, inclusive, que es fea y pregunta, por qué no es más fea todavía.⁵⁹ Todo eso en un tono sin ninguna chispa, lo que en un escritor tan fascinante como Nietzsche sólo puede ser intencional.

Recién antes de su colapso, Ariadne parece despertar. Nietzsche le manda a Cosima Wagner una carta con el texto: "Ariadne, te amo. Dionisio". Y Dionisio-Nietzsche se dirige a ella en un texto, el "Lamento de Ariadne" a ella, diciendo: "Parece que hay que odiarse primero, para poder amarse. Soy tu laberinto".⁶⁰ Es su odio a Cosima, que había roto con él, y a partir del cual ahora busca el amor.

Pero este despertar, el propio Nietzsche no lo sobrevive. Cosima no reacciona, porque ni entiende de lo que se trata. La imaginación de Ariadne partió de Cosima, pero Cosima no tiene nada que ver con Ariadne. Ninguna Ariadne viene para ayudar, porque Ariadne no existe tampoco el mismo Dionisio. Ariadne es mujer en el mismo grado que Nietzsche-Dionisio es dios del vino. Una mujer que no es mujer, que no tiene ni carne ni hueso, un Dionisio que no toma vino. No existe más que imaginación vacía. Ariadne es una antimujer, como Dionisio es un antidiós del vino.

Hasta el final, Pablo de Tarso sigue su modelo-obstáculo. Firma ahora cartas con "Dionisio en contra del crucificado". Como considera a Pablo fundador del cristianismo, eso sigue implicando: Dionisio en contra de Pablo de Tarso. En el momento del colapso cambia su firma. Ahora firma como "el crucificado". Nietzsche como Dionisio ahora *es* el crucificado. A Pablo lo acusaba de haber inventado la fórmula "Dios en la cruz". Ahora él mismo se considera este Dios en la cruz. Llegado a esta cima, cae en el abandono total, donde ni Cosima ni Ariadne lo acompañan. El anticristo se transformó en Cristo. Nietzsche ha construido un reflejo perfecto. Su vida misma lo es y lo es con exactitud al revés, como le corresponde a un reflejo. Pero es simplemente un reflejo, sin que haya la menor reflexión.

Las hagiografías sobre Nietzsche

La mayoría de las referencias biográficas a Nietzsche tienen el carácter de hagiografías. San Nietzsche merece un respeto infinito. Todo lo que dice, parece ser texto sagrado. Las barbaridades que expresa son rápidamente relativizadas. Nietzsche siempre sigue un personaje más allá del bien y del mal, una especie de santo. Para construir esta hagiografía es importante suponer que el colapso mental que Nietzsche sufrió, tuvo sus razones en una enfermedad física. El pensamiento de Nietzsche es considerado, entonces, separadamente de su enfermedad y esta no revela nada sobre lo que él dice.

Este Nietzsche se presenta a sí mismo como “dinamita” o “terremoto”. Se trata de metáforas técnicas y de la naturaleza. Eso llama la atención, porque efectivamente se trata de comparaciones adecuadas. Por ejemplo, también Francisco de Asís hizo temblar el mundo de su tiempo, pero no caben las comparaciones técnicas o naturales. Removió su mundo enfrentando a él lo que tenía que ser. Por esta razón, lo que removió no era ninguna fuerza técnica o natural. Se enfrentó al mundo para decirle que no podía seguir así. Hace crítica. Nietzsche no se enfrenta al mundo, sino que lo encarna. Se hace un reflejo del mundo donde vive y lo reproduce en su propia vida. Lo que parece ser crítica es un pensamiento, que lleva el mundo que Nietzsche vive a sus últimas consecuencias. Es la modernidad, que contiene en sí misma aquella catástrofe que Nietzsche refleja en su propia interioridad y que lo lleva a la catástrofe de su vida. La catástrofe de la vida de Nietzsche es un simple reflejo de la catástrofe donde desembocará la modernidad, si no empieza, por fin, a hacer reflexión de sí misma y con ella enfrentarse a sí misma. En verdad, no es Nietzsche la dinamita y el terremoto, es la modernidad que está desembocando en eso y la vida de Nietzsche, como fiel reflejo de la modernidad, nos muestra cómo terminará el colapso.

Nietzsche refleja genialmente la modernidad que él mismo sufre. Pero no la critica, sino saca sus consecuencias. Dice en forma simple: quien dice A, también tiene que decir B. La modernidad ya antes de Nietzsche ha dicho A, Nietzsche ahora indica la B, que sigue. Predica modernidad *in extremis*, aunque se la llame ahora posmodernidad. Por eso, Nietzsche muestra tan genialmente lo que después hace nuestra posmodernidad, que en efecto dijo el B. Esta situación la entendieron así los nazis y también la entienden hoy nuestros globalizadores. Se dan cuenta que Nietzsche es efectivamente su hombre, aunque no tengan su genialidad ni el tacto fino que tiene a pesar de todo. Lo primitivizan. Pero lo que resulta es un Nietzsche primitivizado, pero también este es un Nietzsche. Eso no se quiere aceptar y por esta razón se esconde la importan-

cia de Nietzsche para el nazismo. En caso contrario saldrían a la luz las paralelas tan estrechas entre el nazismo y nuestra globalización. Al fin, son los mismos pensadores (por ejemplo, Nietzsche, Carl Schmitt, Heidegger, Jünger), que son los clásicos de ambos, lo que revela algo. Pero, para que no se revele eso, se declara la cercanía de estos pensadores con el nazismo como un simple malentendido.

Esta situación es clara en el caso del antisemitismo de Nietzsche. Para conocer su antisemitismo, hay que leer lo que él dice, sobre los judíos, preferentemente desde la "Genealogía" en adelante. En vez de eso, se nos presenta lo que Nietzsche dice sobre el antisemitismo. Él desprecia el antisemitismo de su tiempo y lo considera inclusive como producto del resentimiento judío. Es fácil citar estas condenas del antisemitismo sin mostrar que Nietzsche es en efecto el fundador de un antisemitismo completamente nuevo, que sin duda subyace al antisemitismo del siglo XX y, por eso, del nazismo.

Nietzsche no llama antisemitismo a su posición. La incluye en su imaginación de la salvación. A esta posición de Nietzsche en el siglo XX se le vuelve a dar el nombre de antisemitismo. Se puede mostrar por las palabras de Hitler, quien estaba consciente de esta refundación del antisemitismo, aunque no la refiere directamente a Nietzsche. Pero tiene su antisemitismo de esta fuente y le ha llegado por el camino del movimiento de Ludendorff. Este movimiento, sin embargo, basa su formulación del antisemitismo directamente en Nietzsche. Por esta razón, la oposición de Nietzsche al antisemitismo de su tiempo no significa de ninguna manera una oposición a esta refundación del antisemitismo por el movimiento de Ludendorff, en el cual se basa Hitler. El invento de esta oposición no es más que otro elemento usado para construir la hagiografía de Nietzsche.

Nietzsche es efectivamente un reflejo de la modernidad en un momento decisivo de su desarrollo. Si se quiere llamar eso genial, se puede hacer. Pero no es ningún crítico.

Nietzsche habla en forma constante en términos sumamente despreciativos del “último hombre” como antípoda de su superhombre. Lo que no escribe es que este su “último hombre”, al soñar, sueña ser superhombre a lo Nietzsche. Es un sueño de la razón, que produce monstruos. Nietzsche, además, se desprecia a sí mismo de manera exactamente igual como desprecia al “último hombre”. Su carácter real también se asemeja mucho a lo que Nietzsche imputa con desprecio a su “último hombre”. Por eso, el último hombre de Nietzsche es él mismo. Pero el autodesprecio correspondiente Nietzsche lo transforma en su megalomanía.

Vimos ya que Nietzsche celebra la esclavitud, pero sería incapaz de tener esclavos. Jamás podría usar el látigo frente a algún ser humano, ni frente a un animal. Pero esta incapacidad, Nietzsche la desprecia. Ese es el núcleo de su conflicto.

Nietzsche es un pensador de la modernidad, sumergido en ella. Lo es tanto que una crítica de la modernidad no es posible sino incluyendo la crítica a Nietzsche. Él es una clave de la modernidad. Pero no se puede pasar más allá de la modernidad, sin pasar más allá de Nietzsche, superándolo. Los posmodernos hoy se dan cuenta de que ir más allá de la modernidad no puede hacerse sino a través de Nietzsche. Sin embargo, no entienden que eso ocurre en el sentido contrario de lo que creen. Buscan lo posmoderno en Nietzsche donde precisamente no está. Escuchan las campanas, pero no saben por dónde va la procesión.

Nietzsche y su mascarilla de muerto

Ese es el marco categorial, a partir del cual Nietzsche hace su filosofía.

Nietzsche decía sobre los “salvados”: “Ojalá que los salvados se vieran más salvados” (*Wenn die Erlösten nur erlöster aussähen*). Nietzsche se presenta como el salvador, quien salva de la salvación al mundo. Pero no se ve más salvado que los salvados anterior-

res. Nietzsche es agudo, brillante, genial, sarcástico y cínico. Pero Nietzsche no tiene humor. Nietzsche no sabe reír.

Con razón la imagen más conocida y más divulgada de Nietzsche es su mascarilla de muerto.

Notas

1. "Porque, creedme, el secreto para cosechar la existencia más fecunda y el mayor deleite de la vida está en *vivir peligrosamente*" (Nietzsche, Friedrich. "Friedrich Nietzsche". *Obras inmortales*, tomo II. Barcelona, Visión Libros, 1985, págs. 1044-1045). Precisamente en los tiempos del nazismo era un lema muy frecuente. Pero fue usado más bien por gente que vivía en condiciones económicas seguras.
2. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, no. 946, pág. 507.
3. Nietzsche, Friedrich: "Ecce Homo". *Obras inmortales*, I. Barcelona, Visión Libros, 1985, pág. 131 (en algunos casos, hemos corregido la traducción, para hacerla coincidir más literalmente con el texto alemán, F.J.H.).
4. Nietzsche. "El crepúsculo de los ídolos", *op. cit.*, III, págs. 1193-1194.
5. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, pág. 34.
6. *Ibid.*, pág. 38.
7. Nietzsche. "Así hablaba Zaratustra", *op. cit.*, III, pág. 1650.
8. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, págs. 115-116.
9. Nietzsche. "Ecce Homo", *op. cit.*, I, pág. 132.
10. *Ibid.*, págs. 132-133.
11. Nietzsche. "El crepúsculo de los ídolos", *op. cit.*, III, págs. 1207-1208.
12. *Ibid.*, pág. 1238.
13. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, pág. 106.
14. *Ibid.*, pág. 105.
15. *Ibid.*, pág. 78.
16. Nietzsche. "Más allá del bien y del mal", *op. cit.*, III, pág. 1316.
17. Nietzsche. "La gaya ciencia", *op. cit.*, II, pág. 995.
18. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, págs. 78-79.
19. *Ibid.*, pág. 103.
20. Nietzsche. "Aurora", *op. cit.*, II, págs. 655-656.
21. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, pág. 77.
22. *Ibid.*, pág. 47.
23. Nietzsche. "Ecce Homo", *op. cit.*, I, pág. 138.
24. *Ídem.*
25. *Ídem.*

26. *Ibid.*, pág. 136.
27. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, pág. 106.
28. Nietzsche. "Ecce Homo", *op. cit.*, I, pág. 137.
29. *Ídem.*
30. *Ibid.*, pág. 139.
31. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, pág. 41.
32. Nietzsche. "La voluntad", *op. cit.*, no. 100, págs. 82-83.
33. Nietzsche. "El crepúsculo de los ídolos", *op. cit.*, III, págs. 1206-1207.
34. *Ibid.*, págs. 1207-1208.
35. *Ibid.*, pág. 1208.
36. Nietzsche. "Ecce Homo", *op. cit.*, I, pág. 116.
37. *Ibid.*, pág. 187.
38. Nietzsche. "La voluntad", *op. cit.*, no. 961, págs. 514-515.
39. *Ibid.*, págs. 507-508.
40. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1983, pág. 47.
41. Nietzsche. "La voluntad", *Obras inmortales, op. cit.*, no. 863, pág. 473.
42. Nietzsche. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, I, pág. 250. Traducción de F.J.H.
43. Nietzsche. "Humano, demasiado humano". *Obras inmortales, op. cit.*, pág. 2119.
44. *Ídem.*
45. *Ídem.*
46. Nietzsche. "Así hablaba Zaratustra", *op. cit.*, III, pág. 1673.
47. Nietzsche. "La voluntad", *op. cit.*, no. 911, pág. 493.
48. Nietzsche. "El crepúsculo de los ídolos", *op. cit.*, III, pág. 1238.
49. *Ibid.*, págs. 1238-1239.
50. Nietzsche. "La voluntad", *op. cit.*, págs. 507-508.
51. Nietzsche. "El anticristo", *op. cit.*, I, pág. 34.
52. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1983, págs. 109-110.
53. Nietzsche. "La voluntad". *Obras inmortales, op. cit.*, Nº 325.
54. Girard, René. "Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski". *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona, Gedisa, 1997.
55. Ver Podach, Erich F. "Nietzsches Ariadne", en Salaquarda, Jörg (ed.). *Nietzsche. Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt, 1980.
56. Kaufmann, Walter. "Nietzsche's Attitude Toward Socrates". *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1974. Kaufmann toma solamente en cuenta el lado positivo de esta relación de Nietzsche con Sócrates. Nietzsche, entonces, aparece como el admirador y la ambivalencia de la relación desaparece. Con eso desaparece el conflicto que Nietzsche vive y que determina toda su vida. En vez de mostrar Kaufmann al Nietzsche real, nos escribe una hagiografía.

57. La ironía quiere que Dionisio antes del descubrimiento del vino y, por tanto, antes de ser dios del vino, era, con otro nombre, el dios de la cerveza. Nietzsche habla de la cerveza en términos mucho peores todavía que del vino.
58. Nietzsche. "Ecce homo". *Obras inmortales, op. cit.*, I, pág. 137.
59. La sección 19 de "El crepúsculo de los ídolos", que lleva el título "Hermoso y feo", aparece el siguiente diálogo con Ariadne: "¡Oh divino Dionysio! ¿por qué me tiras de las orejas? preguntó un día Ariadne a su filósofo amante en uno de los célebres diálogos de la isla de Naxos. Encuentro algo grato en tus orejas, Ariadne; ¿por qué no serán más largas todavía?" (Nietzsche, Friedrich. "Friedrich Nietzsche". *Obras inmortales*, tomo III. Barcelona, Visión Libros, 1985, pág. 1228). Se sabe que Nietzsche consideraba sus propias orejas cortas como algo muy bello y atractivo. Al contrario consideraba feas las orejas largas.
60. "Muß man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll? Ich bin dein Labyrinth [...]" (Nietzsche, Friedrich. *Werke in drei Bänden*, II. Hrgb. Karl Schlechta. München, Hanser, 1982, pág. 1259).
- Antes de la frase citada, aparece otra: "Que seas astuta, Ariadne [...] Tú tienes mis orejas pequeñas, tú tienes mis orejas: ¡póngales una palabra astuta!" Ahora, cuando siente acercarse la catástrofe, la considera hermosa. Tiene ahora *sus* orejas.

CAPÍTULO VII

Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo

VII

I. La ética de responsabilidad. Acción directa y efectos indirectos

Hablar de los derechos humanos significa hablar de ética. Las primeras declaraciones de los derechos humanos (la de los EEUU y la de la Revolución Francesa) son el resultado de una amplia discusión ética, que antecede a estas declaraciones y se transforma posteriormente en tradición de pensamiento. Sin embargo, se trata de una discusión sobre la ética que apenas aparece en los tratados de ética hoy, aunque siga siendo la postura ética que más impacto tiene. Se trata de un pensamiento que parte de David Hume y pasa a Adam Smith y es transformado por la crítica que Marx efectúa en el interior de este pensamiento.

Este pensamiento sobre la ética trata la ética no como juicio de valor sino como dimensión necesaria de toda acción humana. No hay allí, por un lado, una acción y, por el otro lado, un juicio ético sobre la acción, sino la ética es discutida como condición de posibilidad de la acción misma.

La acción es vista primariamente como acción medio-fin de los individuos que calculan esta relación. Es acción directa y lineal, juzgada por su carácter formal-racional. Esta acción es fragmentaria, es decir, siempre de un alcance directo parcial. Aparece, entonces, la pregunta por el orden, que es la pregunta por la normatividad de un orden. Es precisamente la pregunta por la ética que rige a estos individuos. La respuesta es por la vía de la ética del mercado.

El orden, que surge de la acción social fragmentaria, no puede ser sino el orden del mercado. El caos, que amenaza a partir del carácter fragmentario de las acciones individuales, es ordenado por el mercado. Eso significa que es ordenado por las normas de la ética del mercado.

La afinidad de las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y las normas de la ética del mercado son visibles. Aunque no se reducen a la ética del mercado, incluyen estas normas básicas de la ética del mercado. Se trata, sobre todo, del reconocimiento de la propiedad privada, del cumplimiento de contratos, de la exclusión del asesinato, de la competencia, pero también de las seguridades del individuo frente al Estado y su jurisdicción.

Estos derechos humanos establecen principios del orden que son, a la vez, normas éticas fundantes del orden. Sin embargo, son normas afines a las normas de la ética del mercado, pero no constituyen automáticamente un orden burgués.

No obstante, Hume y Adam Smith quieren constituir en forma teórica el orden burgués. Smith lo hace con toda claridad. Explica el hecho de que a partir de la acción fragmentaria se produce el orden del mercado, es decir, el orden ordenado por las normas de la ética del mercado, como resultado de efectos indirectos de esta acción directa. En relación con estos efectos indirectos, habla de efectos no intencionales. Todo el orden del mercado ahora es visto como efecto indirecto de la acción directa, que es acción fragmentaria.

La discusión sobre estos efectos indirectos aparece con la generalización de las relaciones mercantiles en los siglos XVII y XVIII y su transformación en relaciones capitalistas de producción. Por un lado, se hace notar que la multiplicidad de acciones fragmentarias en el mercado produce un orden que ya no es el resultado de una organización premeditada de parte de poderes públicos. Por otro lado, se hacen visibles los efectos indirectos de esta acción directa coordinada por el mercado en la creciente pauperización de la población.

Con Adam Smith esta discusión desemboca en la ética de la "mano invisible". Se trata de una ética del mercado, cuyas normas son las normas del mercado. De una parte, es una ética formal, que es condición del funcionamiento mismo del mercado. Pero de otra, es ética material, en cuanto sostiene que el orden del mercado es un orden de armonía preestablecida, resultado de una autorregulación del mercado, que realiza automáticamente el interés general.

Por este argumento material, la ética del mercado se transforma en una ética de la sociedad burguesa. Se transforma en una ética absoluta y sus normas llegan a ser inapelables. Esta ética es justificada en nombre de la "mano invisible" de Adam Smith, que muchas veces se expresa con el término del automatismo del mercado o providencia del mercado. Solamente por este argumento la ética del mercado es transformada en ética absoluta. El argumento sostiene que el ser humano no tiene responsabilidad por los efectos indirectos de sus acciones directas, porque el mecanismo del mercado contiene tendencias que transforman a estos efectos automáticamente en efectos que promueven el interés general. Por tanto, la responsabilidad por los efectos indirectos no corresponde al ser humano, sino a la institución-mercado vista como colectividad. Eso se puede resumir así: el efecto indirecto del mercado es compensar todos los efectos indirectos de la acción directa, de manera que sirvan al interés general. El ser humano se puede desentender de estos efectos indirectos, en cuanto actúa en el mercado y respeta las normas de la ética del mercado. Resulta un rigorismo ético.

En esta forma, la ética del mercado resulta una ética de la irresponsabilidad. Declara que el ser humano no es responsable por los efectos de sus actos a condición de que cumpla con la ética del mercado. La responsabilidad del mercado es pura abstracción un cielo, pero que esconde infiernos. Siendo una ética absoluta, es ética de la irresponsabilidad absoluta.

El argumento central de esta ética atraviesa todo pensamiento burgués hasta hoy. Max Weber lo asume con expresa referencia a

la "mano invisible" de Adam Smith. La misma expresión "ética del mercado" viene de Max Weber. Sin embargo, este hace algo más. Da a esta ética de la irresponsabilidad absoluta el nombre de ética de responsabilidad. Produce una confusión de palabras que resulta una verdadera falsificación de monedas.

El argumento de la "mano invisible" es un argumento ético, y Adam Smith —que es filósofo moral— lo entiende de esta manera. En la teoría económica de la actualidad se esconde este hecho, presentándolo como un simple juicio de hecho. Sin embargo, se trata de un juicio de hecho, que desemboca en una ética. Esto lo rechaza la metodología dominante hoy, sin poder evitarlo en ningún caso.

Esta vinculación entre juicios de hecho y juicios sobre la ética está tanto en Hume como en Adam Smith. Cuando Hume critica la falacia naturalista no cae en la ceguera del positivismo del siglo XX, que quiere deshacerse de toda vinculación entre juicios de hecho y juicios sobre éticas. Hume critica el derecho natural anterior, en el cual de hechos naturales son deducidos valores por medio de analogías. Hume cambia esta relación completamente. Deriva ahora la ética de las condiciones de racionalidad formal de la acción directa. Parte de las acciones fragmentarias de individuos, para preguntar por las condiciones que hacen posible que estas acciones sean compatibles, es decir, integren un orden. La solución la ve en las relaciones mercantiles. Ellas hacen posible la racionalidad formal de las acciones fragmentarias porque, como efecto indirecto, producen un orden.¹ Con eso es afirmado el mercado en nombre de un juicio de hecho. Pero este mismo juicio de hecho, que afirma al mercado como ámbito de racionalidad formal, afirma la ética del mercado como condición de posibilidad de esta racionalidad. Aparece un nuevo tipo de juicio de hecho, que desemboca en un juicio que afirma la validez de una ética. Al separar el ser del deber, Hume vincula proceso y deber. Pero los juicios sobre este proceso siguen siendo juicios de hecho. Por eso, Hume no separa juicios de hecho y juicios sobre la ética, sino introduce una nueva concepción de los juicios de hecho. Esta misma argumentación sigue en Adam

Smith. Aunque en términos más solapados, la encontramos igualmente en Max Weber y en Hayek. Todos estos pensadores derivan una ética a partir de juicios de hecho, pero, a la vez, están inmersos en una confusión sobre la diferencia entre juicios de hecho y juicios constitutivos de una ética. La contradicción es más obvia en Max Weber. Por un lado, deriva constantemente la ética del mercado en nombre de juicios de hecho, mientras, por el otro, insiste en la separación completa entre juicios de hecho y juicios de valor. Es muy difícil entender la aparición, en Weber, de una contradicción tan abierta. Se sospechan razones ideológicas, que ponen en paréntesis la propia lógica. Allí parece radicar la verdadera falacia.²

Sin embargo, las normas de la ética del mercado coinciden con las normas resultantes del imperativo categórico de Kant, aunque no las deriva como ética del mercado. Kant las deriva de las normas mismas y de la posibilidad de su universalización. Las ve completamente separadas de la pregunta por la "felicidad". No da una base material a la vigencia de las normas de la ética formal. Postula una identidad entre cumplimiento de normas y felicidad solamente en el *Summum Bonum*, es decir, en Dios, pero niega cualquier posibilidad de juzgar sobre las normas a partir de una argumentación material. Lo que Adam Smith construye por medio de la "mano invisible" es precisamente esta coincidencia entre el cumplimiento de las normas y el interés general, lo que en términos de Kant sería la coincidencia entre la vigencia de las normas y la felicidad. Pero, a pesar de eso, Kant afirma la ética formal, que él deriva en términos tan absolutos como lo hace Adam Smith. Kant afirma una ética, que contiene toda la ética del mercado, pero nunca habla del mercado. Su ética, por supuesto, no se reduce a una ética del mercado; sin embargo, la contiene. En la filosofía actual de la ética, no obstante, se menciona casi en forma exclusiva la ética de Kant y se deja de lado la ética de Adam Smith, que ha tenido un impacto histórico incomparablemente mayor que la ética de Kant. Se deja de lado el hecho de que todo pensamiento económico desde Smith hasta hoy pasa por constantes discusiones

éticas, cuyo carácter ético los propios economistas tratan de esconder. En la tradición de Kant se pregunta por la justificación filosófica de las normas éticas; en la tradición de Hume, en cambio, se pregunta por la necesidad de las normas como condición de posibilidad de la racionalidad de la acción social.

El problema de la ética del mercado como ética del orden burgués no está en que afirme el mercado. Aunque el orden no sea burgués, aparece la ética del mercado. El problema consiste en el hecho de que Adam Smith transforme la ética del mercado en ética absoluta, lo que hace por medio de la construcción de la autorregulación del mercado, que desemboca en la providencia del mercado y que sostiene la coincidencia entre el cumplimiento de las normas de la ética del mercado y el interés general. Con eso se elimina la relevancia de los efectos indirectos de la acción directa en los mercados y se entrega la responsabilidad por estos efectos al mercado como sujeto sustitutivo.³ La ética del mercado es transformada en ética de la irresponsabilidad.

Los efectos indirectos de la acción directa

La teoría de Adam Smith es una teoría de los efectos indirectos de la acción medio-fin. Por eso sostiene que la acción directa medio-fin desarrolla, a través del mercado y como efecto indirecto y no intencionado, esta armonía de intereses.

Para contestar esta teoría —que es de carácter mítico— hace falta recurrir a un análisis de estos efectos indirectos de la acción humana directa.

Todas nuestras acciones —vistas como acciones medio-fin— tienen efectos indirectos, que muchas veces son efectos no intencionales. En la teoría económica se habla de efectos externos. Se trata de efectos que son el subproducto de la acción dirigida hacia un fin realizable en términos técnicos y que deja a la empresa, que persigue este fin, ganancias. Cuando se construyen refrigeradoras de determinado tipo técnico aparecen gases CFC, cuyo efecto indi-

recto es la destrucción de la capa de ozono, que protege a la tierra de determinados rayos del sol, dañinos para la vida en la tierra. Cuando se talan bosques para ganar tierras agrícolas, se eliminan como efecto indirecto las fuentes más importantes del oxígeno del aire y se produce dióxido de carbono, que promueve un efecto invernadero para la tierra entera. Cuando en los Alpes de Europa se construyen canchas de esquí, se eliminan bosques de protección, que obstaculizan la formación de las avalanchas de nieve. El efecto indirecto es el aumento de las avalanchas. Cuando se bota el agua usada a los ríos, el efecto indirecto de las actividades productivas, origen de aguas contaminadas, es la contaminación del agua de los ríos. También, cuando se renuncia a las políticas de empleo, del desarrollo económico y social en función de la actual política del mercado total, el efecto indirecto es la exclusión de grandes partes de la población y el socavamiento de las relaciones sociales en general.

Estos efectos indirectos dañinos se originan muchas veces de manera no intencional. Muchas veces no se sabe cuáles serán los efectos indirectos de determinadas acciones orientadas por el cálculo medio-fin. Pero también, ante efectos indirectos, que parecen relativamente insignificantes, se desconoce si su generalización puede convertirlos a futuro en amenazas globales. Talar un bosque no amenaza de por sí la producción del oxígeno en el mundo. Pero cuando ocurre la generalización de la tala de bosques aparece la amenaza global, a partir de la cual se produce la crisis global del medio ambiente.

Sin embargo, en el curso del tiempo estos efectos indirectos de nuestra acción llegan a ser conscientes. Llegamos a saber que las amenazas y las crisis globales resultan como subproductos o efectos indirectos de nuestras acciones calculadas en términos de un cálculo medio-fin fragmentario. En este caso, hace falta asumir una posición frente a estas amenazas globales, que han surgido y que podemos ubicar en sus causas. De efectos no intencionales se transforman ahora en efectos conocidos y conscientes.

La posición que se toma frente a estos efectos indirectos, que ahora aparecen como amenazas globales con sus crisis globales respectivas —crisis de la exclusión de la población, de las relaciones sociales mismas y del medio ambiente—, puede ser y es muy variada. Se puede llamar a enfrentarlas, a aceptarlas o inclusive a provocarlas ahora intencionalmente. Cuando hoy se cobra en forma despiadada la deuda externa del Tercer Mundo, estamos ante una acción directa que tiene como efecto indirecto hacer imposible a estos países una política de desarrollo para insertarse autónomamente en el mercado mundial. No puede haber mucha duda de que este efecto indirecto coincide con la intención real, que motiva la acción directa del cobro de esta deuda. Se quiere impedir el desarrollo de estos países sin decirlo. Por eso se habla sólo del cobro de la deuda como algo absolutamente necesario —lo que resulta ser un extremo rigorismo ético—, camuflando así la intención por debajo, que es hacer imposible un desarrollo autónomo de estos países. Inclusive se puede celebrar esta política, como lo hace Schumpeter cuando habla de la “destrucción creadora”, siguiendo a Bakunin, quien ya antes había celebrado la violencia anarquista como fuerza destructiva creadora. Esta celebración de la destrucción explica la mística de la muerte tan en boga hoy especialmente entre los ejecutivos de la gran empresa. El gran éxito de los libros de Cioran, entre ellos, es un buen indicador de esta mística de la muerte.

Obviamente, lo intencional y lo no intencional no coinciden con lo directo y lo indirecto. No toda acción intencional es acción directa y la acción directa no revela de manera necesaria la intención del actor.

Los efectos indirectos de la acción directa pueden ser benévolos. La acción en el mercado puede promover acciones complementarias de otros, y la acción común puede llevar de una manera indirecta e incluso no intencional a la incentivación mutua de un desarrollo de fuerzas productivas. Sobre este hecho fue construido el mito de la “mano invisible” del mercado y del automatismo

del mercado. Este mito resulta en cuanto que se niega la existencia de los efectos destructores indirectos de la acción eficiente en el mercado. Sin embargo, el problema del bien común aparece con los efectos indirectos destructivos. Es propiamente el campo de la ética en cuanto no sea ética funcional a instituciones como el mercado, sino una ética de la afirmación de la vida.⁴

Los efectos indirectos destructivos están en la raíz de las amenazas globales hoy: la exclusión, la destrucción del medio ambiente y el socavamiento de las relaciones sociales. Actualmente penden como amenazas globales sobre nosotros.

II. La ética necesaria y la ética de la responsabilidad

Hace falta discutir en especial el hecho de las éticas necesarias, que escapa completamente a la metodología vigente, que considera la ética como juicio de valor, en el mismo nivel de los juicios de gusto. La ética necesaria se contrapone a la ética de la "buena vida", sin negarle sus derechos. Sin embargo, la ética de la buena vida presupone la vigencia de la ética necesaria y no se puede confundir con ella. La ética necesaria es dimensión imprescindible de cualquier convivencia humana, y si no se da en un grado suficiente, la propia vida humana se acaba. Por eso la ética necesaria puede ser afirmada por juicios de hecho. Implica aquellos valores sin los cuales la propia convivencia humana —y, por tanto, la sobrevivencia humana— no es posible. Si esta ética no rige, no hay sobrevivencia humana. Se trata evidentemente de un juicio de hecho, que afirma la necesidad de una determinada ética. No afirma el deber de cumplir con esta ética, sino afirma que su cumplimiento es necesario para que el ser humano pueda existir.

La ética de la buena vida afirma algo diferente. Sostiene, qué no se vive bien y cómo se debe vivir, si no se cumple con esta ética. Son éticas específicas de culturas, religiones o grupos sociales. Cuando una cultura excluye el alcohol, no afirma una norma necesaria. Se puede vivir tomando alcohol también. Afirma un tipo

de vida buena o una vida sagrada. Por eso la ética de la buena vida no es ética necesaria, y no puede ser derivada de algún juicio de hecho. Por esta misma razón, las normas de una ética de buena vida no constituyen derechos humanos. A la luz de la ética necesaria son opcionales. La ética necesaria, en cambio, formula derechos humanos.

La ética opcional se puede distinguir muy bien de la ética necesaria. Es precisamente una ética que expresa la condición de posibilidad de la vida humana. Estas condiciones forman juicios de hecho, con el resultado de que la vigencia de la ética se puede afirmar como consecuencia de un juicio de hecho. Eso no contiene ninguna falacia naturalista en sentido de Hume, y el propio Hume lo entendió así. El juicio no se sigue de analogías con la naturaleza humana, sino de la racionalidad de la acción humana. De hecho, hay una larga tradición de la derivación de éticas necesarias. De una manera no sistemática podemos reflexionar a partir de ella.

En un momento de rabia, Calígula, emperador romano y uno de los peores déspotas de la historia, exclamaba: "Quisiera que el pueblo tuviera un solo cuello: para cortarlo". No pudo hacerlo. Pero si lo hubiera hecho, su régimen habría terminado. Habría sido suicidio. Todo su poder descansaba en el poder sobre la gente. Si no había más gente, no había más poder.

No es cierto lo que dice Dostoyevski: "Si no se cree en Dios, todo es lícito". Los más grandes crímenes de la humanidad se justificaron por la creencia en Dios. La condición para que todo sea lícito es otra. Es la disposición al suicidio. Calígula puede cortar el cuello de todos a condición de que acepte su suicidio. Si no lo acepta, no puede hacerlo. Pero si acepta su suicidio, deja de ser también Calígula por el hecho de que deja de existir.

Lo mismo vale en el chantaje atómico mutuo. El mayor poder lo tiene en este caso aquel que puede convencer al otro de que está dispuesto al suicidio. No estar dispuesto al suicidio resulta, entonces, una debilidad.

No estar dispuesto al suicidio crea límites hasta en el caso del despotismo más extremo.

El déspota tiene que saber estos límites si quiere que su despotismo dure. Aparecen muchas acciones, que no son lícitas en el caso de que el despotismo quiera para sí una existencia larga. Si llamamos ética a las prohibiciones para el poder, entonces, hay una ética del déspota. Nace de las propias condiciones de la existencia del despotismo. Se trata de una ética que nace del cálculo de los límites de lo aguantable. Se reduce a este cálculo y por eso se trata de una ética en el límite de la disolución de toda ética. El déspota puede hacer lo que quiere sólo en los límites que le impone lo aguantable de parte de los dominados. Estos límites no están solamente dados por el peligro del levantamiento de los dominados. Aparecen también cuando los dominados son tratados de una manera tan dura que la propia reproducción de su vida es impedida. Si mueren por inanición, se desvanece el poder del déspota también. Por esta razón, el cálculo de los límites de lo aguantable nace con el despotismo y es un cálculo despótico. Esta situación se puede invertir. Donde aparece el cálculo de los límites de lo aguantable, hay un déspota, quien lo realiza. Sin embargo, se trata de un cálculo no confiable. Por este motivo, el despotismo tiende a destruirse a sí mismo.

Esta idea de la autolimitación de cualquier despotismo por el cálculo de las condiciones de su propia posibilidad como despotismo, aparece muy temprano. Pero no aparece como ética del déspota, sino como ética de la banda de ladrones. La razón está en el hecho de que un déspota nunca puede actuar solo; necesita de la lealtad de sus colaboradores. El déspota aparece, entonces, como el jefe de la banda de ladrones.⁵

El primero que habla de la ética de ladrones es Platón. El argumento es sencillo y toda la ética de Platón se basa en él. Aunque no se quiere y no se reconozca ninguna ética, jamás se puede prescindir de ella. Inclusive la banda de ladrones la necesita. Los ladrones quieren robar y matan para hacerlo. Pero con eso no niegan

la ética, sino solamente la restringen. Para que la banda de ladrones pueda funcionar, en su interior tiene que asegurar que ningún ladrón robe al otro, que ninguno mate al otro y que no se mientan mutuamente. Si no aseguran esta ética en su interior, no pueden robar en forma eficiente. Para funcionar como banda de ladrones tienen que asegurarse mutuamente por esta ética. Pero también tienen que asegurarse mutuamente el sustento de su vida. Si no comen bien, ¿cómo van a poder robar y quitar la comida a otros?

Platón desarrolla a partir de este argumento toda su ética de la polis griega. No descubre ninguna otra ética. Según Platón, la misma polis funciona sobre la base del paradigma de esta ética de ladrones.

El argumento hizo historia. Aparece con mucha regularidad en los pensadores posteriores, hasta inclusive Adam Smith, quien considera toda ética de la empresa capitalista según el paradigma de la ética de la banda de ladrones. Pero aparece igualmente en los Evangelios y en Agustino, también en Chuang-Tzu, filósofo chino taoísta, quien vivió alrededor del 200 a.C.

Sin embargo, la ética de ladrones va cambiando su lugar según el enfoque del pensador respectivo. En Platón y Adam Smith es el paradigma de toda ética. El hecho de que la ética por ellos propuesta sea una ética válida inclusive para la banda de ladrones parece, entonces, una prueba de que es la única ética válida. Chuang-Tzu, los Evangelios y Agustino, en cambio, denuncian la ética vigente en sus sociedades respectivas como una ética de la banda de ladrones. Por tanto, le contraponen una referencia de juicio, que les permite denunciarla. Es el Tao en Chuang-Tzu, el reino de Dios en los Evangelios y la ciudad de Dios en Agustino.

Esta referencia aparece en los Evangelios en la escena de la purificación del templo. En los Evangelios Sinópticos, Jesús denuncia al templo como "cueva de ladrones", es decir, como institución regida por la ética de ladrones. En el Evangelio de Juan, se le denuncia como "casa de comercio" (emporio). En el contexto, eso

significa que la casa de comercio es considerada como un lugar donde rige la ética de ladrones. Frente a estas cuevas de ladrones, Jesús pone el reino de Dios.

Esta referencia está en el origen del pensamiento del bien común, tal como surge en la Edad Media. La sociedad burguesa elimina esta referencia y la sustituye por el interés general, como lo desarrolla Adam Smith. No sorprende, entonces, que Adam Smith vuelva a la posición de Platón, para la cual la ética de ladrones es la referencia de toda ética válida. Adam Smith desemboca así en una paradoja: si todos se guían por la ética de ladrones, el interés general como interés de todos está mejor guardado; resulta, entonces, como una "armonía preestablecida" producida por los ladrones.

El mismo Adam Smith desemboca con eso en el cálculo del límite de lo aguantable. Lo hace más explícitamente con su teoría del salario, que es una teoría asesina. En esta teoría, el equilibrio en el mercado de trabajo es asegurado por la muerte por hambre de los trabajadores sobrantes y sus familiares.

Hay una película famosa, que trata esta ética de la banda de ladrones. Es *El padrino* protagonizada por Marlon Brando. El padrino es el jefe de la banda de ladrones, que se preocupa de la vigencia de la ética entre los ladrones, como una condición de la eficacia de la banda.⁶ Por supuesto, esta ética no vale en relación con las víctimas de la banda. En el interior de la banda no deben ni asesinar ni robar, mientras sí pueden y deben hacerlo hacia el exterior. Pero también en esta relación aparecen normas. La banda cobra *protection money* (dinero de protección) a las empresas existentes en la región dominada por la banda. Esta relación, otra vez, es dominada por el cálculo del límite de lo aguantable. La *protection money* debe ser lo más alta posible, respetando el límite de lo aguantable para las empresas-víctimas. La banda roba pero, a la vez, está preocupada por no destruir la fuente de riqueza de la que está robando. Por tanto, se calcula el límite hasta donde se puede aumentar la *protection money* sin que la empresa, a la cual se roba, quiebre. El

padrino fomenta incluso el desarrollo de estas empresas, pues sabe que, en el grado en el cual crecen, la *protection money* crece también.

En las ciencias y en especial en la filosofía termina con Adam Smith la discusión sobre la ética de la banda de ladrones. Cuando Bobbio se refiere a la posible diferencia entre la banda de ladrones y el Estado, reduce el problema a la discusión de la legitimidad de ellos y lo mismo hace Max Weber. Ven en el problema de la ética nada más que un problema metodológico de juicios de valor, que se discute en los juicios de gusto. Con eso la discusión sobre la ética pierde su realismo. Inclusive la reivindicación de un bien común es tratada como juicio de gusto. Sin embargo, esta negación a afrontar la discusión sería de la ética enmascara un interés.

El argumento de Platón, según el cual ninguna relación humana es posible sin una ética correspondiente, sigue en pie. La ética no es alguna decoración de una vida que, en caso de que no haya ética, funciona sin ética. Hay una ética que es la condición misma de la posibilidad de la vida humana y de cualquier acción humana, aunque se trate de las acciones de una banda de ladrones. Hace falta discutir esta ética. Pero de Platón y de la discusión posterior sobre la ética de ladrones sigue otro resultado también: la sociedad, que no introduce una ética del bien común, cae necesariamente en una ética cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones. No deja de tener ética; lo que ocurre es que su ética llega a ser la propia de la banda de ladrones.

Eso nos demuestra la razón por la cual la sociedad burguesa dejó de reflexionar sobre la ética en términos de una condición necesaria de toda convivencia humana, para pasar a las discusiones sinsentido sobre juicios de valor. Disimula así su interés por no mostrar lo que su ética vigente es. No quiere mostrar que estamos viviendo en una sociedad, cuya ética tiene como paradigma la ética de la banda de ladrones.

Por eso, el problema no es la disyuntiva entre no tener ética y tenerla, o la de orden/caos, institución/anomía. Se trata de la disyuntiva entre sociedades que reducen su ética a la de la banda de la-

drones y sociedades que someten a estas bandas de ladrones a una ética del bien común.

Efectivamente, nuestra sociedad de la estrategia de acumulación llamada globalización, sólo se puede entender a partir del paradigma de la banda de ladrones. Hoy ya todo funciona en estos términos y se entiende bien lo que pasa si se lo interpreta a partir de la ética de la banda de ladrones.

Pero esta reducción de la ética a la ética de la banda de ladrones nos destruirá si se transforma en la lógica dominante de nuestra sociedad. La tendencia aparece con una sociedad, cuyos efectos indirectos son la producción de las crisis globales de la exclusión, el socavamiento de las relaciones sociales y la crisis del medio ambiente. A partir de estas crisis se nos hace presente lo que es hoy el bien común: enfrentar estas crisis a partir de la reformulación del conjunto de la estrategia de acumulación de capital, como condición de posibilidad de dar soluciones realistas. El bien común hoy no es copia de lo que se pensaba del bien común con anterioridad. Surge en la actualidad como exigencia de respuestas a las crisis globales, resultado de los efectos indirectos del sistema que nos domina. Para evitar el enfoque del bien común, el sistema actual promete cielos para producir y legitimar los infiernos que está promoviendo. Hay que resistir a la lógica del sistema, que se nos enfrenta.

Su lógica, que se realiza si no la enfrentamos, es Calígula. Él quería que el pueblo tuviera un solo cuello: para cortarlo. No podía hacerlo por el simple hecho de que el pueblo no tenía un solo cuello. Hoy, en cambio, el mundo es un mundo global. Hoy el pueblo y la naturaleza tienen un solo cuello. Aparecen nuevos Calíguas, que quieren cortarlo aunque en su consecuencia se suiciden a sí mismos. La banda de ladrones está convirtiéndose en una banda de Calíguas.

Por supuesto, eso no es un pronóstico, sino una proyección a partir de la lógica del sistema, como se nos presenta hoy. Un pronóstico tendría que evaluar las posibilidades de la resistencia al

sistema y sus posibilidades de lograr que el sistema no se desarrolle según la proyección.

En este sentido, se puede hablar de la capacidad de adaptación del sistema. La tesis de la autodestructividad del sistema no dice más que el sistema surgido de la reacción frente al desorden es entrópico. Lo es en el grado en el cual logra imponer su lógica. Sin duda, el sistema capitalista ha mostrado su capacidad de adaptación en muchas situaciones extremas. Además, no puede haber duda de que el socialismo histórico colapsó por incapacidad de hacer algo parecido.

Pero, ¿qué son estas adaptaciones? En la frase correspondiente, el sujeto gramatical es el sistema, que se adapta. Pero parece ser, a la vez, sujeto sustitutivo. En realidad, el sistema no se adapta de por sí, sino que crea desórdenes, a consecuencia de los cuales aparecen resistencias, que lo obligan a aceptar condiciones, que, vistas desde la lógica del sistema, son simples distorsiones.

Tiene que aceptarlas, si quiere subsistir, lo que implica responder a estas resistencias. Es decir, tiene que aceptarlas, lo que implica, también, que se escape a su propia lógica autodestructora. Es la reacción al desorden, que mueve el orden; el orden no hace nada de por sí.

Los que ven el orden desde el sistema, ven en estos desórdenes —resistencias— como simples distorsiones del mercado o del sistema en general. Los consideran una irracionalidad que no pueden eliminar si las resistencias son lo suficiente fuertes. Pero lo que desde el punto de vista del sistema es desorden y distorsión y, por tanto, irracionalidad, es precisamente aquello, que obliga al sistema a respetar una racionalidad que el sistema en su lógica niega.

Si ahora se ve el sistema como sujeto sustitutivo, se dice acertadamente que el sistema se adapta. Sin embargo, esta adaptación es reacción a resistencias que tiene que tomar en cuenta, para que el sistema siga funcionando como sistema. Pero desde el punto de vista del sistema, se calcula la fuerza de la resistencia, para decidir hasta dónde hay que ceder. Tomándolas en cuenta, el sistema me-

jora y se hace más racional, aunque cometa desde el punto de vista del sistema una irracionalidad (al aceptar distorsiones).

Si ahora se construye idealmente un sistema (en una dinámica perfecta), resulta un sistema capaz de eliminar todas las distorsiones, que desde el punto de vista del sistema son clasificadas como tales. Este sistema es de suicidio, es autodestructor. Y hoy el peligro es que el sistema logre esta capacidad opresora. Si lo logra, pierde precisamente su capacidad de adaptación.

El sistema en realidad existente, en cambio, es un sistema que no tiene esta pureza teórica. Pero precisamente subsiste porque no la tiene. Si la tuviera, no subsistiría. Por esta razón, las soluciones hoy tienen que ser complejas. Los teóricos del sistema —sobre todo del sistema del mercado— se orientan por este sistema ideal, y, cuanto más lo hacen, efectivamente destruyen y disminuyen lo que desde el punto de vista del sistema es su capacidad de adaptación, y la proyección se convierte en pronóstico.

Desde esta perspectiva surgen problemas adicionales más específicos de nuestro tiempo de globalización. Globalización hoy implica que las amenazas que pesan sobre la humanidad son amenazas globales. Es legítimo dudar que, frente a amenazas globales, el orden puede ser asegurado por estas reacciones al desorden. Si eso no se puede, el sistema está amenazado de una manera nueva, que es difícil evaluar todavía.

El orden como reacción al desorden

En esta visión, el mercado como orden no es de armonía preestablecida y no es autorregulador en la perspectiva de algún interés general. Preferimos no hablar de autorregulación del mercado, porque lo convierte en un sujeto sustitutivo, que actúa. El mercado no puede actuar como tampoco puede hacerlo el Estado o el matrimonio. Actuamos recurriendo al mercado. Este no hace nada. Tampoco los aviones vuelan, sino hay pilotos que vuelan usando aviones. Como manera de hablar, se puede decir que el avión vuela.

Pero hablando del mercado como autorregulador, no se trata de una manera de hablar. Se constituye un sujeto sustitutivo. Hablando de autorregulación parcial, el problema sigue, y en un sentido puede ser peor: ¿puede ser parcial la autorregulación, cuando el concepto es referido a un sistema? Para los subsistemas vale igual.

Hay confusiones con la complejidad. Un órgano del cuerpo es típicamente autorregulado. Pero que la sociedad es compleja significa de manera precisa que no es un órgano. De hecho, la autorregulación imputa al mercado un estatuto "como si" fuera un órgano. La complejidad está olvidada. El resultado es una paradoja sin solución: como la sociedad es compleja (es decir, como el mercado es autorregulado), las soluciones son sumamente sencillas y nada complejas, respeto a la propiedad privada y cumplimiento de contratos, como lo afirma Hayek. Son teorías de terribles *simplificateurs*. La verdad es que la sociedad es compleja y, por tanto, no es autorregulada, y las soluciones son complejas también.

No hace falta la tesis de la autorregulación para explicar que la acción fragmentaria crea un orden. La alternativa a la autorregulación es que el mercado es un orden, que aparece por reacciones al desorden. Esta es la alternativa con la cual trabaja Marx. Implica una teoría del orden, que en las últimas décadas desarrolló la teoría del caos. Pero no se la aplicó al mercado como sistema y hoy se habla mucho menos de ella. Sin embargo, es justamente la teoría correspondiente a la tesis de la complejidad de la sociedad.

Lo que hay que discutir es, por tanto: autorregulación o reacción frente al desorden.

No tenemos mucha duda por donde ir. Además, una teoría del sujeto justamente corresponde a esta tesis del orden por reacción al desorden. Porque la reacción al desorden tiene mucha relación con la sujetividad (¡sujetividad en vez de subjetividad!) del ser humano.

El orden por reacción al desorden permite discutir el problema del orden entrópico en relación con el sistema. Porque el orden por reacción al desorden es típicamente entrópico.

Todo lo mencionado la teoría del caos permite discutirlo. Inclusive, permite entender por qué el sistema puede parecer autorregulado, si se ve el proceso desde el punto de vista del sistema como sujeto sustitutivo. Pero se trata de un error óptico.

Se entiende también por qué la teoría del caos ha quedado como simple moda.

A partir de este concepto del equilibrio como reacción a desequilibrios podemos entender mejor lo que significan los efectos indirectos de la acción directa. Implican efectos amenazantes para la vida humana, cuya existencia la ética del mercado, en cuanto ética absoluta, niega o esconde.

De esta manera, aparece una ética de la responsabilidad, que también resulta ser ética necesaria de la acción racional. En este sentido es ética en la tradición de Hume y no juicio de valor. Pero se refiere a una dimensión de la racionalidad de la acción que precisamente Adam Smith con su "mano invisible" hizo invisible. Actúa en nombre del bien común, y no del interés general de Adam Smith. Por ser ética de la responsabilidad, puede ser ética del bien común. En esta línea aparecen los derechos humanos de la vida humana, que impregnan el desarrollo de los derechos humanos a partir del siglo XIX.

La ética de la responsabilidad y los efectos indirectos de la acción directa

La ética del bien común, por tanto, surge como ética de la responsabilidad. Sostiene, que el ser humano es responsable de los efectos indirectos de su acción directa y que no puede y no debe imputar esta responsabilidad a colectividades abstractas del tipo del mercado. No niega de por sí la ética del mercado, pero niega, eso sí, que esta ética sea una ética absoluta. Como ética absoluta, la ética del mercado transforma el mercado en una institución destructora, que devora al ser humano y a la tierra. Solamente en esta absolutización la ética del mercado describe un orden burgués.

Pero la relación con la ética del mercado es de conflicto. El mercado no es éticamente neutral, sino ejerce una fuerza para totalizarse. El dinero es un señor, no sólo un medio. Weber habla de los precios como "precios de lucha" (*Kampfpreise*). Es aspiración al dominio. Es la encarnación de la voluntad al poder. Implica una visión del mundo; es solicitud de entrega. Es fuerza moral en nombre de una ética de irresponsabilidad.

La ética de la responsabilidad, en cambio, consiste en hacerse responsable de los efectos indirectos en el grado en el cual es posible tomar conciencia de su existencia. En cuanto que son no intencionales, no es posible la responsabilidad. Pero para una ética de la responsabilidad se trata precisamente de tomar conciencia en lo posible de los efectos indirectos, llevándolos al nivel de la conciencia para poder enfrentarlos.

La ética de la responsabilidad es ética del bien común por el hecho de que la responsabilidad por los efectos indirectos de la acción directa es, en última instancia, una responsabilidad en común. No es reducible a la responsabilidad individual, porque los efectos indirectos solamente en casos excepcionales son imputables a la acción de personas o entidades institucionales determinadas. Pero hasta en estos casos siguen indirectos.

Una ética funcional como lo es la ética del mercado es ética normativa. Por tanto, las violaciones son imputables a individuos, que son violadores. Eso vale por lo menos en un sentido primario. El violador es identificable. El que roba es un ladrón, el que asesina es un asesino, el que miente es un fraudulento. Otros pueden tener una implicación indirecta, pero nunca son los violadores directos. El que viola la norma es un violador.

En el caso de la ética de los efectos indirectos, esta imputabilidad primaria existe raras veces. Sobre todo, cuando se trata de efectos cumulativos, que desembocan inclusive en amenazas globales para la existencia de la humanidad, esta imputabilidad directa se diluye. Si suponemos que no haya ninguna legislación frente a los efectos indirectos, estos se producen en términos perfectamen-

te legales, porque en este caso la ética vigente es la ética funcional del mercado. Tiene sus prohibiciones, pero estas se refieren sólo a normas de la acción directa. La legalidad burguesa pura se basa en la ética más expresa de este tipo. Lo que no está prohibido es lícito, y las prohibiciones se refieren únicamente al proceder de la acción directa en los mercados.

Tomemos un ejemplo: una bananera usa herbicidas dañinos para sus obreros y canaliza sus desagües en un río. La población que vive a lo largo del río pierde el agua potable y, al morirse los peces del río, pierde una base importante de su alimentación. Los obreros sufren enfermedades y hasta la muerte. En términos legales, sin embargo, la empresa bananera no comete ningún delito, si la legislación vigente se basa exclusivamente en la ética del mercado. La empresa no mata a nadie y no roba a nadie. Tiene el Estado de derecho, los jueces y la policía a su lado. Pero, en términos de una ética de la responsabilidad, la empresa ha cometido homicidio y robo. Sin embargo, si los afectados se defienden, tienen el Estado de derecho, los jueces y la policía en contra. Por tanto, los afectados, al rebelarse, son enfrentados a la policía y van presos, si tienen suerte, y pierden la vida, si les va mal. La legalidad considera inocentes a aquellos que los matan, es decir, a los jueces, la policía, el gobierno y la empresa, que exige sus servicios. Pero los afectados deben defenderse. De esta manera aparece el conflicto entre la irresponsabilidad y la responsabilidad, estando la legalidad de lado de la irresponsabilidad. La legalidad se revela como ética, cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones.

Ahora, pueden ser introducidas leyes que limitan la empresa. Se puede prohibir ciertos herbicidas y se puede imponer limpiar los desagües. Ahora la actuación de la empresa se transforma en una actuación ilegal. Los afectados pueden recurrir a los jueces y a la policía también, y no sólo a la empresa. Habría que analizar, por supuesto, las condiciones que hacen posible la protección legal frente a los efectos indirectos de la acción directa en los mercados, porque esta protección legal es ahora parte de un conflicto de poder.

Pero hay un problema ético anterior. El ejemplo argumentaba con dos fases. En la primera fase no había leyes que enfrentaran los efectos indirectos que la empresa producía. Por tanto, la empresa actuaba legalmente. Sin embargo, ¿cometió un delito? La policía, cuando llevaba presos a los afectados ¿cometía un delito? ¿Cometían un delito los jueces? ¿Cometió la empresa un delito al exigir la represión de los afectados? ¿Es el Estado de derecho un Estado que comete delitos en nombre del derecho? No hay duda de que actuaron legalmente. Pero, ¿cometieron un delito al actuar legalmente? En sentido de la legalidad, no.

Sin embargo, en la segunda fase, frente a la ética de la responsabilidad, cometieron un delito. Son responsables independientemente de que haya una ley que los declare responsables. Frente a una ética de responsabilidad, que es ética del bien común, son asesinos y ladrones, protegidos por la ley, que es una ley cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones. El cumplimiento de la ley no asegura la inocencia del que la cumple. Hay un crimen que se comete cumpliendo la ley.

Construimos este ejemplo de manera que la responsabilidad por los efectos indirectos sea imputable a un solo actor. Pero esa no es la regla. Precisamente cuando se trata de efectos indirectos cumulativos, que llevan a las amenazas globales, hay varios y hasta una multiplicidad de actores. Inclusive todos pueden estar involucrados, aunque siempre en grados diferentes.

Cuando hay muchos involucrados, a ninguno se le puede imputar primariamente o a priori los efectos indirectos. Muchos, en conjunto, producen la amenaza global. Pero ninguno, si fuera un único actor, la produciría. Desde el punto de vista de cada uno, los otros originan el daño. Pero entre todos no hay contacto, por lo menos no es necesario que lo haya. El contacto indirecto establece la acumulación de los efectos indirectos de su acción al producir las amenazas globales.

En el caso de los gases CFC, que tienen como efecto indirecto el hoyo de ozono, hay una multiplicidad de actores directos. Pero en

cuanto se toma en cuenta sólo los productores y no los consumidores, estos actores es posible ubicarlo y eventualmente, controlarlos. Sin embargo, si se toma en cuenta también a los consumidores, casi todos están involucrados en el origen de la amenaza global, que significa el hoyo de ozono. En el caso del calentamiento de la tierra, todos están involucrados en algún grado en la producción del dióxido de carbono, que tiene como efecto indirecto este calentamiento, aunque según la instancia, tienen una participación muy desigual. Pero otra vez el efecto indirecto no es a priori imputable a nadie, y los que aportan muy poco a estos efectos aportan mucho, cuando se suman.

La exclusión

Pero no solamente hacen falta estas referencias a la amenaza para el medio ambiente. Un proceso análogo se da en referencia a la exclusión de grandes partes de la población humana por el mercado mundial. Sin embargo, la palabra exclusión no transmite muy bien de lo que se trata. De hecho se trata de un tipo de aplastamiento por la propia absolutización y totalización del mercado. Se trata del aplastamiento que se traduce en pobreza y la exclusión de los servicios básicos. Los excluidos del mercado no se encuentran fuera del mercado, sino forman parte de él, siendo excluidos. Por eso exclusión no es éxodo. El mercado totalizado no permite ningún éxodo. En el éxodo un pueblo se puede liberar. En la exclusión, es aplastado por el mercado, a pesar de que forma parte de este mercado.

Esta exclusión es un efecto indirecto de la propia absolutización del mercado. Tiene secuelas que son cumulativas y que transforman también la exclusión en una amenaza global. Un ejemplo de esta globalización de la exclusión como amenaza es en forma precisa la migración. En parte es directamente forzada. Pero en su parte mayor es una migración, que se suele llamar "voluntaria". Sin embargo, no es voluntaria. Son las fuerzas de los efectos indi-

rectos de la acción directa organizada en nombre de la totalización del mercado, que ejercen una presión compulsiva hacia la migración. Los pueblos no se pueden defender en su terreno, aunque tengan democracia, esta no les sirve. Votan con los pies; pero su voto no es considerado válido. Gobiernos que tratan de promover soluciones regionales con autonomía frente al mercado totalizado son denunciados, derrocados y masacrados. Las fuerzas del mercado rigen, los gobiernos están destituidos. Por eso, aparece la migración compulsiva, que va hacia países todavía prósperos.

Sin embargo, estos países se cierran. Aparecen fortalezas, fortaleza Europa, fortaleza Norteamérica, fortaleza Japón. Sin embargo, son estos países, que al promover la totalización de los mercados, promueven la exclusión y, por tanto, la migración compulsiva, frente a la cual se defienden. Efectivamente, esta reacción en contra de la migración también es compulsiva. Pero la migración también es amenaza para el país hacia el cual se dirige. Si la dejaran entrar libremente, socavarían su propia estabilidad, porque la mayoría de la población mundial se trasladaría. Esta situación tampoco podrían admitirla. Resultaría un choque. Los migrantes se transforman en enemigos, en contra de los cuales las sociedades de alto nivel de ingresos hacen la guerra.

Por los efectos indirectos de su totalización del mercado impulsan la migración, sin embargo, sólo pueden reaccionar violentamente en contra de ella. Hay un conflicto, pero es un conflicto ciego, que dentro del marco de la totalización del mercado en lo que se llama la estrategia de globalización, no tiene solución. Pero es un conflicto que socava las propias relaciones sociales. De hecho, no es un simple conflicto alrededor de alguna exclusión, estando por el otro lado los incluidos. Los excluidos son parte del sistema, no están afuera. Al quitarles los incluidos toda solidaridad en nombre de su eficiencia de los mercados, los propios incluidos están marcados por este conflicto. Sostienen un sistema que excluye, se deshacen de toda solidaridad humana, denuncian a los excluidos como culpables de su propia exclusión. Cuanto más lo

hacen, ellos mismos se transforman. Para sostener el sistema excluyente, se brutalizan a sí mismos. La deshumanización cae primero sobre los excluidos, pero los incluidos, que los deshumanizan, tienen que deshumanizarse a sí mismos también. Por tanto, despachan la solidaridad entre ellos, igual como la han despachado frente a los excluidos. Con eso todas las relaciones humanas son brutalizadas y no solamente las relaciones para con los excluidos. Aparece una sociedad de asaltantes, donde todos asaltan a todos, una sociedad brutalizada, que se deshumaniza a sí misma para poder deshumanizar a los otros. La guerra de todos contra todos no está, como lo quería Hobbes, al comienzo de esta civilización. Es su resultado. Es el fin, hacia el cual nos estamos moviendo. Los bárbaros no están afuera, no lo son los excluidos. Los bárbaros esta vez son los que excluyen y se hacen cada vez más bárbaros. Precisamente, los incluidos se sofocan a sí mismos en su propia criminalidad. La policía privada y el sonido de las alarmas son el grito de miedo de nuestra propia brutalización.

Por esta razón, la exclusión es efectivamente una amenaza global y no se limita a ser una amenaza sólo para los excluidos. Amenaza a todos y socava todas las relaciones sociales. En un mundo que es un mundo global, la exclusión ya no puede ser particularizada hacia las propias víctimas de la exclusión.⁷ Inunda todo. La brutalización de los incluidos no es más que la otra cara de la exclusión. El asesinato está convirtiéndose en suicidio.

Hay un delito. La exclusión es un delito, cometido por medio de los efectos indirectos de la totalización de los mercados. Es asesinato y robo. Es un delito que se generaliza y se globaliza. Para sostener este delito, toda la sociedad se transforma en sociedad de delincuentes. Frente al delito, otra vez no se puede recurrir ni a la justicia de los jueces ni a la policía. Las dos instituciones están de lado del delito, porque otra vez se trata de un delito que se comete cumpliendo la ley. Y quien quiere enfrentar este delito, es perseguido por los jueces y la policía, por los gobiernos y los poderes empresariales, que dominan inclusive a la opinión pública. Por

eso, frente a este delito tampoco se puede recurrir a los medios de comunicación, que están igualmente involucrados en él.

Pero el delito no es sólo de asesinato y robo. Es un delito de mentira igualmente. Se miente como nunca se ha mentido. La mentira de la autorregulación de los mercados, la mentira de la culpabilidad de los excluidos por su propia exclusión. Pero también la mentira de la libertad de opinión, que es hoy reducida a una libertad de opinión de las grandes burocracias privadas propietarias de los medios de comunicación interesados en la continuación del delito.

Pero otra vez los responsables no son unos pocos, que se pueden denunciar cómodamente de parte de los muchos otros, que se consideran inocentes. No hay inocentes en el cometido de este delito. Todos o casi todos están involucrados, aunque algunos más que otros. Las propias víctimas de la exclusión están involucradas en cuanto creen las mentiras de su propia culpabilidad de la situación que están sufriendo.

De esta manera, resulta que las amenazas globales se vinculan con un delito. No son reducibles a problemas técnicos, que se pueden solucionar por medios técnicos. La reducción de la acción a medios técnicos de la acción directa en mercados totales está en su origen. Por esta razón, el mercado no puede ser salida.

Pero ¿qué hacer cuando hay un delito en el cual todos o casi todos están involucrados? Evidentemente, el criterio de la mayoría no sirve, si es esta la que comete el delito. Buscar chivos expiatorios tampoco sirve, porque la persecución del chivo expiatorio profundizaría el delito. Chivos expiatorios se están buscando por todos lados, pero eso no es sino el signo que nos indica que se va a seguir con el delito. La guerra de Kosovo era visiblemente la matanza de un chivo expiatorio, pero su sentido era seguir con el delito. En esta guerra era visible el espejismo. Se hacía en contra de la "limpieza étnica" de la política de Milosevic. Pero todos los que hicieron esta guerra están en su casa dedicados precisamente a esta "limpieza étnica" frente a sus respectivos migrantes ilegales.

Se mató a un chivo expiatorio para poder seguir limpiamente con la política denunciada en este chivo expiatorio. La muerte del chivo expiatorio hace posible seguir este camino que de hecho ya está cerrado. Es como lo que dijo el general Branco después del golpe militar de 1964 en Brasil: "estábamos frente a un abismo; con el golpe dimos un gran paso adelante".

Las fronteras de los países a donde van los migrantes parecen hoy campos de batalla con miles de muertos cada año. Nuestra opinión pública casi siempre se calla. No hay ayuda para las víctimas. Lo que hay es asesinato. Pero no lo vemos así. Lo vemos como accidentes. Pero estos accidentes son provocados de parte de los gobiernos de estos países. ¿Hay asesinato?⁸

Pero ¿qué hacer, cuando la mayoría está involucrada en el delito y ningún chivo expiatorio ofrece una salida? Tienen que cambiar mayorías, pero no en un juego de gobierno y oposición. Tienen que cambiar sus categorías de juicio, y no simplemente el juicio.

El delito se hace invisible. El delito se comete, porque no se ven los efectos indirectos de la acción directa. Hace falta abrir los ojos. Pero, los ojos están cerrados porque no se quiere ver. Lo que no se quiere ver, no se ve. El delito comienza al no querer verlo, que como consecuencia tampoco se ve. Es como en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial y las revelaciones sobre los crímenes del régimen. Una gran ola de sorpresa pasó por ese país, casi nadie había sabido lo que había pasado. Pero casi todos lo habían visto; sin embargo, no querían verlo. Por tanto, no lo vieron. Si no se quiere ver lo que se ve, no se lo ve. Pero este no ver es parte de la responsabilidad. Es irresponsable no ver lo que se ve. Una situación parecida ocurrió en los años noventa en Chile, cuando se publicó el informe *Rettig* sobre los crímenes del régimen de Pinochet. Había una ola de sorpresa. Era una sorpresa de gente que había visto estos crímenes, pero que no los quería ver. No vieron lo que vieron porque no los querían ver. Con los delitos que están vinculados con las amenazas globales de hoy, ocurre algo similar. Se los ve, pero no se quiere ver. Por tanto, no se los ve.⁹

Hace falta una conversión. No una conversión religiosa hacia algo que no se ve. Hace falta una conversión para ver. Se trata de algo que se puede ver, pero que no se quiere ver y que por eso no se ve. Convertirse hacia este ver es creer en lo que los ojos ven. Es conversión hacia lo humano. La conversión que hace falta es una conversión para aceptar ser humano. Ser humano que, cuando ve un asesinato, concluye que ve un asesinato. Cuando ve un robo, concluye, que se trata de un robo. Cuando escucha una mentira, la considera mentira.

La moralidad del bien común

Pero la moralidad implica lo que constituye recién la ética de la responsabilidad. Esa es la conclusión, que somos cómplices de estos asesinatos, robos y mentiras, precisamente cuando se trata de efectos indirectos de la acción directa. Tenemos que levantarnos para decir que el asesinato es un asesinato, el robo, un robo. A la mentira, que nos dice, que en estos casos de asesinatos y robos se trata de acciones para asegurar el interés general por el automatismo del mercado, tenemos que llamarla mentira. El mercado no hace de los vicios privados virtudes públicas, como quieren nuestros ideólogos del mercado con Mandeville y Adam Smith, sino convierte a los vicios privados en vicios públicos y, finalmente, en amenazas globales. Lo hace convirtiéndolos en efectos indirectos de la acción directa. Las amenazas globales atestiguan estos vicios públicos, que han producido las amenazas globales. Toda la existencia de la humanidad pende de un hilo, porque se siguen proclamando estos vicios públicos como testigos de la virtud del mercado.

Esta ética de la responsabilidad implica una moralidad. Es la moralidad que tiene que enfrentar cada uno en cuanto está involucrado con sus intereses particulares en el proceso destructivo que en el sistema está progresando. Tiene que enfrentar sus propios intereses, para poder enfrentar los intereses compactos en el sistema.

Esta es la conversión hacia lo humano. Para unos se tratará de una conversión a Dios a la vez; para otros no. Sin embargo, en todos los casos el criterio de verdad es lo humano. Se trata de este imperativo categórico que pronuncia Marx: "el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".¹⁰

No se trata de una ética de la "buena vida". Desde Aristóteles domina en el pensamiento filosófico la idea de la ética de la "buena vida". La vida humana se toma por asegurada, y el problema filosófico es saber cuál sería la "buena" vida. Pero hoy se trata visiblemente de algo diferente. Hoy se trata de asegurar la vida misma, porque el hecho de la globalización del mundo implica que la vida humana ya no está asegurada independientemente del comportamiento humano. Hace falta preguntar por los comportamientos necesarios para que esta vida misma pueda seguir existiendo.

Esta idea de que la ética trata de la "buena vida" está detrás del desprecio moderno de cualquier ética. La ciencia asegura la vida, y la ética parece la decoración de esta vida, y los filósofos discuten, cómo se la hace para que sea buena la vida. Hoy la globalidad de la tierra, con sus amenazas globales para la vida humana, nos presenta el problema de la ética de una manera diferente. ¿Cómo tenemos que comportarnos para que la vida humana sea posible, independientemente de lo que creemos que sería la buena vida?

De esta ética se trata. Es la ética necesaria para que se pueda vivir. Precisamente una ciencia, que quiere explicar la realidad, tiene que hacer la pregunta por esta ética. Max Weber, al rechazar la posibilidad de la ciencia de tomar posición sobre la ética, ni siquiera se da cuenta de lo que se trata cuando se habla de ética. Se trata de la ética como condición de posibilidad de la vida misma. Weber jamás se da cuenta de que hay un problema de este tipo, sin cuya solución la vida humana misma se hace imposible.

Hoy podemos afirmar que la ética de la responsabilidad en cuanto ética del bien común es una condición de posibilidad de la vida humana. Su base es un juicio de hecho y que dice: asesinato es

suicidio. Frente a las amenazas globales, lo vivimos diariamente. Si no queremos el suicidio de la humanidad, tenemos que afirmar esta ética.

III. La ética como condición de posibilidad de la vida humana: el bien común

Hoy, la sobrevivencia de la humanidad se ha transformado en un problema ético. La reducción de toda ética a juicios de valor ha dado libertad a la destrucción del ser humano y de la naturaleza que nos rodea. La reducción de la ética a juicios de valor supone que la ética es una pura decoración de la vida humana, de la cual también se puede prescindir. Hemos prescindido de la ética y nos enfrentamos a la autodestrucción. La calculamos bien y la llevamos a cabo con eficacia. Cortamos la rama sobre la cual estamos sentados y estamos orgullosos de la eficiencia con la cual lo hacemos.

Esta ética hoy parte de algo de lo que no partieron las éticas anteriores, y de lo que probablemente no podían partir. Se trata de los efectos indirectos de la acción directa. Que en la actualidad la ética tenga que partir de estos efectos es el resultado de la propia globalización del mundo. Al ser ahora la tierra global, la acción directa produce efectos indirectos a partir de los cuales se derivan amenazas globales. Actualmente, la ética tiene que asumir estos efectos indirectos. De esta manera resulta ser una ética del bien común diferente a las éticas del bien común anteriores.

La acción directa se constituye por decisiones fragmentarias y particulares de producción y consumo, de investigación empírica, desarrollo y aplicación de tecnologías. Todas estas acciones son acciones medio-fin, calculables en términos costos-beneficios y coordinadas por relaciones mercantiles y cálculos correspondientes de eficacia (ganancias, tasas de crecimiento del producto, etc.). La modernidad en todas sus formas —lo que incluye al socialismo histórico— ha reducido al máximo la acción humana a este tipo de acciones directas. Medida así, la racionalidad de la acción direc-

ta se juzga a partir del logro de un fin fragmentario, y se calculan los medios por sus costos. Como los medios son fines de otras acciones directas, aparece un circuito medio-fin, en el que todas las relaciones medio-fin están interconectadas por acciones directas fragmentarias.

Toda acción directa, sin embargo, conlleva efectos indirectos. Estos pueden ser positivos, como sucede cuando un proceso de producción conlleva efectos indirectos, que repercuten sobre otro proceso de producción fomentándolo en alguna de sus condiciones. Las propias relaciones mercantiles pueden implicar los efectos indirectos positivos, en cuanto propician incentivos a la producción, al intercambio de productos y a su abaratamiento.

Pero los efectos indirectos tienen también otra cara. Esta es la cara de su destructividad. Cada producción comprende una destrucción, cada persecución de un incentivo mercantil supone una destrucción de razones humanas para vivir en convivencia. Para producir un mueble de madera hay que destruir un árbol. Para producir determinados refrigeradores hay que soltar determinados gases al aire que lo contaminan. Para usar agua hay que devolverla en forma usada, lo que implica muchas veces contaminación del agua de los ríos y mares y la muerte de los peces. Todo lo mencionado son efectos indirectos de la acción directa.

Estos efectos indirectos se acumulan tanto más, cuanto más se hace redonda la Tierra. Cuanto más la acción directa se desarrolla —lo que hoy todavía se llama progreso—, tanto más la Tierra se globaliza. Por tanto, los resultados de los efectos indirectos se acumulan y aparecen las amenazas globales de la exclusión, del socavamiento de las relaciones sociales y de la crisis del medio ambiente. Deja de haber contrapesos naturales en cuanto que toda la naturaleza está ahora expuesta a este tipo de acción directa fragmentaria, sea naturaleza virgen, sean lugares de radicación de la población excluida. El resultado es la amenaza para la propia sobrevivencia de la humanidad. Esta amenaza es hoy claramente perceptible.

Hace falta una nueva ética. Pero no son las normas éticas las que están en cuestión. No se trata de nuevos mandamientos. Mandamientos ya tenemos: no matar, no robar, no mentir. Pero todas estas normas han sido reducidas a éticas funcionales de un sistema, que funciona casi exclusivamente sobre la base de la racionalidad de las acciones directas y, por tanto, fragmentarias. Con eso han sido reducidas las normas del paradigma de la ética de ladrones. Las éticas funcionales irrespetan estas normas para violarlas: matarás, robarás, mentirás. Las invierten.

Si queremos comprender esta inversión, tenemos que recurrir a los efectos indirectos de la acción directa. Por medio de estos efectos indirectos, las normas se convierten en su contrario. En la acción directa exigimos respetar estas normas, convirtiéndolas en éticas funcionales como es la ética del mercado. Pero, al no dejar entrar en el juicio ético los efectos indirectos de esta misma acción, llevamos a cabo un gran genocidio de la población y una gigantesca expoliación del mundo. La propia ética funcional promueve estos genocidios, al pasar por encima de los efectos indirectos de esta misma acción, guiada por las normas éticas tan apreciadas. La misma ética funcional se transforma en un imperativo categórico de: matarás, robarás, mentirás.

Por lo expuesto, no se trata de cambiar las normas, sino se trata de hacerlas efectivas frente a los efectos indirectos de la acción directa. Entonces, descubrimos que es asesinato contaminar el aire. Es robo, privar la población de sus condiciones materiales de existencia y destruir la naturaleza. Es mentira, presentar este sistema de expoliación como progreso. Son asesinatos, expoliaciones y mentiras promovidos en nombre de la propia ética, reducida a la ética funcional del sistema de la acción directa en los mercados. Por eso, el problema no radica en discutir las normas ni en preguntar cómo puede justificarse filosóficamente la validez de estas normas. Las normas están en el interior de la convivencia humana. El problema radica en su reducción a una ética que sigue al paradigma de una ética de la banda de ladrones.

Introducir hoy los efectos indirectos de la acción directa en las normas, que inclusive la banda de ladrones promueve, transforma la ética de la banda de ladrones en una ética del bien común. Las normas, como normas formales, no permiten distinguir entre estos dos reinos de la ética. Por eso, resulta que la ética del mercado es sencillamente la universalización de la ética de la banda de ladrones. Sólo los efectos indirectos de la acción revelan el contenido material de la ética formal. Enfrentarlos es una exigencia, que resulta del reconocimiento del ser humano como sujeto vivo concreto. Los efectos indirectos muestran los caminos necesarios de este reconocimiento.

Por esta razón, es importante no considerar a estos efectos indirectos como efectos no intencionales. Si bien los efectos indirectos pueden ser no intencionales, la pregunta por la intencionalidad no puede ser la pregunta decisiva. Muchos de los efectos indirectos aparecen desde una dimensión no intencional. Pero en cuanto que se hacen notar, se toma conciencia de su carácter de efectos indirectos. Dejan de ser no intencionales y son ahora efectos indirectos conscientes. Ciertamente, pueden tener relevancia moral recién cuando han sido reconocidos como efectos indirectos. Pero con eso se transforman en efectos indirectos conscientes.

Su relevancia moral no se puede expresar suficientemente por la referencia a la intencionalidad de la acción. Que la acción tiene intenciones, malas o buenas, es un simple presupuesto para poder hablar de acción. Que la acción sea una acción, que implique como acción social siempre y necesariamente una ética formal de parte de aquellos que actúan en común, y como su condición de posibilidad, es un hecho obvio. Pero la acción no puede ser éticamente responsable, si no se hace responsable de los efectos indirectos que lleva consigo. Esta es la dimensión de responsabilidad de la acción, que distingue la ética del bien común de la ética funcional, que siempre tiene como su paradigma la ética de la banda de ladrones.

Pero esta responsabilidad es social, es algo que la sociedad tiene que asegurar, no puede ser simple ética privada. Es condición de la

posibilidad de la vida humana y la propia sociedad tiene que defenderla. Como sociedad no puede admitir la orientación de la acción directa por simples criterios formales. Tiene que transformarse de manera que la ética del bien común pase de lo deseable a lo efectivamente posible. En este sentido, la ética del bien común es una ética de la responsabilidad.

Las fuerzas compulsivas de los hechos: la ética de la acción directa

La ética de la responsabilidad se refiere a los delitos que se cometen como efecto indirecto de la acción directa. Por eso se trata de delitos que se cometen cumpliendo la ley. Son delitos protegidos por el propio Estado de derecho. Se trata de sacrificios humanos cometidos como resultado del cumplimiento de la ley. La ley misma resulta sacrificial en la lógica de su cumplimiento.

El asesinato, el robo y la mentira son los caminos de esta sacrificialidad. Hace falta hacerse responsable de ella. Pero, ¿cómo se hace eso?

El ámbito de estos delitos, que se cometen por los efectos indirectos de la acción directa, es el ámbito de las fuerzas compulsivas de los hechos. Hay una compulsión para cometer estos delitos; está en los hechos mismos. Cuando ocurrieron los asesinatos en el muro de Berlín, había una fuerza compulsiva de los hechos que los promovía. Se trataba de la gobernabilidad de la República Democrática Alemana (RDA). Al poner la gobernabilidad por encima del delito, se llegaba a cometerlo forzosamente. Lo mismo ocurre hoy con los países prósperos del norte. La propia gobernabilidad de estos países está en cuestión cuando se cierran también violentamente a la migración. Al poner la gobernabilidad por encima del delito, por fuerza lo cometen. Hoy en la frontera de Alemania con Polonia hay más muertos de los que había en el muro de Berlín. La reunificación no pacificó las fronteras de Alemania sino las hizo más violentas. Pero ya no se habla de esta violencia.

Cuando se da este tipo de disyuntivas, la exigencia directa del respeto a los derechos humanos se transforma en una pura palabrería. Se cae en la ilusión de poder tratar los derechos humanos como derechos garantizados por algún Estado de derecho. Escapa, entonces, el hecho de que la mayoría de las violaciones de los derechos humanos ocurren en el campo de los efectos indirectos de la acción directa. No es posible hacer un juicio sin implicar en el juicio las fuerzas compulsivas de los hechos, siendo los delitos resultado de su compulsividad. No es posible juzgarlas como se las juzgaría en el campo de la acción directa.

Eso, por supuesto, no significa que crímenes no sean crímenes. Los Pinochet son responsables de sus crímenes. Pero es sumamente difícil llevarlos a un tribunal que los haga responsables. Estos crímenes tienen un gran apoyo en los gobiernos, de parte del poder económico, de los medios de comunicación y hasta en grandes partes de la propia población. Muchos los celebran. Solamente situaciones políticas muy especiales permiten castigarlos. Si aquellos, que los cometen, llegan a ser victoriosos, pueden escribir la historia de manera que sus crímenes parecen actos de heroísmo. De hecho, pueden ser castigados sólo si pierden. Y los castigos, cuando ocurren, suelen ser sumamente limitados al lado del castigo por los crímenes cometidos en la violación de la moralidad de la acción directa. Excepto en momentos muy especiales, los ladrones grandes jamás son juzgados como los pequeños, los asesinos en masa jamás son como los asesinos individuales. Cuando Pinochet estaba preso en Londres, Margaret Thatcher lo visitó demostrativamente y lo llamó su amigo. En las mismas semanas, el médico Shipman fue condenado 15 veces a cadena perpetua por el asesinato de 15 personas. Toda la opinión pública de Gran Bretaña estaba horrorizada con Shipman. Pero una gran parte de esta misma opinión pública apoyaba los crímenes de Pinochet, que tanto en su cantidad como en el modo de asesinar eran mucho más significantes. Había, además, un evidente apoyo de varios gobiernos en favor de Pinochet.

La moralización de estos crímenes no sirve de mucho, cuando los medios de comunicación, los poderes económicos y los gobiernos apoyan, muchas veces solapadamente, a los criminales. Ni resulta posible denunciar este hecho. Todo es camuflado.

Hay crímenes que no se juzgan como crímenes. En cuanto se trata de asesinatos, son considerados sacrificios humanos que se consideran inevitables y a la postre se celebran como actos de justicia, aunque se trate de sacrificios secularizados, siendo de hecho sacrificios humanos secularizados.

Se trata de crímenes que son considerados inevitables.

Eso ya ocurre en el campo de la moralidad de la acción directa, donde se trata de crímenes individuales. Se establece la relación crimen y castigo, que en su esencia es una simple secuencia de crimen y crimen. El castigo también es en sí un crimen. También la pena capital es un asesinato, y eso no cambia por el hecho de que se la aplica a un asesino. Pero un asesinato no puede anular a otro, sino aparecen dos asesinatos. Sin embargo, consideramos el segundo asesinato —el de la pena capital— como castigo y, por tanto, como un acto de justicia. Se trata de una simple imputación (así lo llama Kelsen, según la palabra alemana *Zurechnung*).¹¹ No hay ninguna causación, sino una inversión. Pero la inversión no elimina el crimen. No lo elimina aunque la declaremos inevitable. Consideramos esta inversión como inevitable y efectivamente lo es. Pero es, entonces, un crimen inevitable, que sigue siendo un crimen. Toda vida social se basa en estos crímenes, que en algún grado son inevitables, porque un orden no puede existir sino con base en estos crímenes. Son los crímenes de los hijos de Caín, siendo este el fundador de toda civilización y cultura.

De esta manera aparece ya en el nivel de la moralidad de la acción directa el sacrificio humano. Toda pena capital es sacrificio humano y los aztecas condenaron al asesino a ser "sacrificado". Por haberlo secularizado hemos reprimido la conciencia de que se trata en efecto de sacrificios a ídolos, que también hoy son ídolos secularizados. Ciertamente, sacrificios inevitables hasta cierto gra-

do, pero sacrificios. Son crímenes y siguen siéndolo, aunque sean inevitables.

Pero ya a este nivel del análisis de la moralidad de la acción directa aparece un problema, que posteriormente resultará básico. Es el problema de la inevitabilidad. Las violaciones de las normas de la ética correspondiente —no matarás, no robarás, no mentirás— resultan inevitables. Es inevitable que haya asesinatos, robos, mentiras. Podemos prever con gran seguridad el número de asesinatos o de robos en el próximo año en una ciudad determinada. Calculamos las tasas por cien mil habitantes y resultan de gran estabilidad. Y pueden subir paulatinamente y bajar. Pero muy raras veces hacen saltos. Sin embargo, jamás desaparecen estas violaciones. Son inevitables. Esta inevitabilidad no sigue a ninguna ley. Pero es absoluta. A pesar de eso, consideramos crímenes a estos asesinatos, aunque sabemos que como categoría social son inevitables, y hasta responsabilizamos al actor y lo declaramos culpable. Sin embargo, si vemos la violación que el asesino comete como categoría social, la tenemos que considerar inevitable. Actuamos para evitar el asesinato y lo prohibimos. Pero hagamos lo que queramos, los asesinatos ocurrirán.

Esta inevitabilidad de la violación de las normas éticas es una categoría social. Todo asesinato ocurre por responsabilidad de alguien. Este alguien también podría haberlo no cometido. Postulamos que tiene libre albedrío. Pero el asesinato como categoría ocurre con seguridad absoluta y resulta inevitable. Hacer desaparecer los asesinatos es simple ilusión. Pero toda ética aspira a asegurar que no ocurran. Pero es inevitable que ocurran. Pero ninguna ley, sea ley social o ley natural, los puede explicar. No siguen a ninguna ley y tampoco están en los genes.

Que un acontecimiento como el asesinato sea inevitable como categoría social, no hace insensato enfrentarlo. Si se lo enfrenta bien, disminuirá. Pero no tiende a cero, aunque disminuya.

Esta categoría de la inevitabilidad aparece en otros campos. También accidentes de tráfico son inevitables. Querer eliminarlos

es pura ilusión. Pero todo sistema de tráfico se diseña para evitar cualquier accidente de tráfico. Otra vez vale que puede disminuir los accidentes, si está bien diseñado. Pero jamás los hará desaparecer. Accidentes son inevitables. No se explican tampoco por ninguna ley social o natural, ni por la falta de leyes. Las leyes pueden ser como quieran, accidentes ocurrirán y como categoría social no desaparecerán. Son inevitables. Pero la inevitabilidad de los accidentes no le quita el sentido al esfuerzo de evitarlos. Disminuyen. Pero no tienden a cero.

Lo mismo ocurre con la muerte. Es inevitable, pero no hay ninguna ley ni social ni natural que pueda explicar la muerte. Cada muerte es casual, y podemos formular razones que hubieran evitado esta muerte. No hay ningún gen que determine la mortalidad. Aunque se considere el envejecimiento como enfermedad, no explica ninguna muerte individual que ocurra. Toda muerte es casual. Sin embargo, no hay nada más seguro que la muerte. Es inevitable. La podemos enfrentar y, si lo hacemos bien, aumenta la esperanza media de vida, lo que consideramos que tiene sentido. Pero solamente disminuye la muerte. Sería pura ilusión creer poder eliminarla. No tiende a cero, aunque hagamos los esfuerzos que queramos.

Todos los derechos humanos se relacionan con inevitabilidades, porque toda moralidad y ética se refieren a inevitabilidades. Se las puede influir, pero jamás dominar. La situación es paradójal. Luchamos en contra de algo que necesariamente vencerá. Esa es la condición humana, de la cual no hay escape.

El hecho de estas inevitabilidades nos revela que hay fuerzas compulsivas de los hechos, que promueven las violaciones de la ética. Son efectivamente compulsivas con el resultado de que hacen imposible cualquier victoria definitiva. La ética de la responsabilidad aparece en relación con estas inevitabilidades y por esta razón es un resultado del reconocimiento de la condición humana. Pero igualmente aparece en relación con estas la inversión de los derechos humanos. Tiene la cara de la relación crimen y casti-

go. Paradigmáticamente, la inversión consiste en el lema de asesinar al asesino. Conlleva el terror para aterrorizar a los asesinos potenciales, que son todos. Por eso, al asesinato sigue el asesinato del asesino por la pena capital. La misma sociedad establece esta secuencia y la hace aparecer como causalidad.

No hay causalidad en esta secuencia en el mismo sentido en el cual Hume niega la causalidad sustancial en las secuencias naturales. Cada acto existe en sí mismo y la secuencia de los actos no es derivable de ninguna ley. Los actos son actos fragmentarios. Pero por eso no son actos aislados. La secuencia entre asesinato y asesinato del asesino no es arbitraria tampoco. Es más bien inevitable, porque sin establecer esta secuencia no es posible sostener una ética en términos de legalidad. La propia legalización exige establecer esta secuencia, porque sin ella no se puede establecer la obligatoriedad de la ley, que prohíbe el asesinato. La misma forma de ley de la ética exige la inversión de esta misma ley. En cuanto expresa un derecho humano, exige la inversión de los derechos humanos. De la inevitabilidad de la violación de la ética se llega a la inevitabilidad de la ley y de ella a la inevitabilidad de la inversión de esta misma ley. Ahora se asesina al asesino. Todo pasa por correspondientes fuerzas compulsivas de los hechos.

Hay un terror en la base del establecimiento de esta secuencia, el terror al colapso del orden social mismo. No es el terror al criminal. El criminal no amenaza el orden. Hay terror al hecho de que todos son cómplices del crimen. El crimen es de todos, aunque fue perpetrado por un criminal determinado. Pero todos y cada uno podrían serlo. No es el crimen el que amenaza al orden, sino la posibilidad de que todos sean criminales. Eso sí amenazaría al orden e implicaría el suicidio de todos. Todos están amenazados por el crimen, porque todos podrían cometerlo. No hay inocentes. Hasta San Francisco dijo: "No sé de ningún crimen que no podría haber cometido yo". Pocos son tan honrados, pero es cierto para todos. El terror del castigo no se dirige principalmente en contra del culpable. No tendría sentido porque ya lo cometió. Se dirige a

aquellos que no lo son y eso son todos los otros. Se dirige a ellos, porque lo son potencialmente. El terror se dirige en contra de aquellos, que no cometieron el crimen, pero sin excepción son capaces de cometerlo. Aquel, quien no cometió el crimen, dirige el terror que provoca el castigo en contra de sí mismo. Lo hace porque sabe que es cómplice.

Sin embargo, condena el crimen que el otro —el culpable— cometió. A través de esta condena niega el hecho de que es cómplice.

Por eso, la persona moral existe en dos planos. Por un lado, en el plano de la complicidad con todos los crímenes del mundo y, por el otro, en el plano de la condena del criminal, quien es considerado culpable, en relación con el cual la persona moral se considera inocente. Tiene que condenar para producir el terror necesario para que su complicidad en el crimen no desemboque en cometerlo. Por esta razón, la persona moral es necesariamente hipócrita.¹² No puede no serlo. Una veracidad que elimine la hipocresía sería un acto por el cual todos se hacen criminales, lo que a la postre sería el suicidio colectivo. Por eso, todo castigo de un culpable condena a un chivo expiatorio. La hipocresía lo encubre. Ella resulta ser algo, que emana directamente de la condición humana.

Tenemos así los pasos de la moralidad de la acción directa: de la fragmentariedad de la acción se pasa a las fuerzas compulsivas de los hechos, que llevan a la inevitabilidad del crimen como categoría, que hace surgir la inversión de la moralidad como inversión de los valores de la propia moralidad en su contrario frente al culpable. Pero la misma fragmentariedad de la acción implica la complicidad de todos en el crimen, lo que transforma la persona moral en hipócrita.

¿Cómo enfrentar entonces el crimen? El castigo no es la respuesta, sino la condición para que el crimen sea considerado legalmente un crimen. La respuesta al crimen tiene que ser dada frente a las fuerzas compulsivas de los hechos, que están en la raíz de su inevitabilidad. Como no es posible eliminarlas al no poder eliminar la propia fragmentariedad de la acción, se trata de guiarlas y

limitarlas. Pero eso es una tarea que no puede cumplir sólo la policía, porque engloba todas las dimensiones de la vida humana. Tiene que enfrentar las razones compulsivas subyacentes al crimen. Cada criminal sigue siendo responsable frente a crimen y castigo. Sin embargo, el crimen como categoría social está vinculado con el proyecto de vida de cada uno y de la sociedad. Solamente en el plano de estos proyectos y su realización se pueden enfrentar las fuerzas compulsivas, que alimentan la propia inevitabilidad del crimen, para restringirla.

Los derechos humanos, y con ello toda moralidad, ética y legalidad, resultan ser una dimensión de un proyecto de vida, un modo de vivir.

Las fuerzas compulsivas de los hechos: la ética de los efectos indirectos de la acción directa

Llegado a este punto del análisis de la moralidad de la acción directa, tenemos que pasar al otro análisis de la moralidad de los efectos indirectos de la acción directa. Lo analizado mantiene su valor, pero llega a tener una nueva amplitud. La moralidad de la acción directa es parte integrante de la acción. Por eso, se trata de una moralidad funcional a la acción directa. El problema de la moralidad de los efectos indirectos de la acción directa es que las violaciones de la moral surgen como subproducto de la acción directa. Por tanto, se trata de violaciones que cumplen la ley.

Eso implica una relación especial del crimen con la intencionalidad. En la moralidad de la acción directa, la responsabilidad por la violación está estrechamente vinculada con la intencionalidad. Un asesinato lo es en cuanto hay intencionalidad de cometerlo. Si no hay intencionalidad, se trata de un accidente. Puede haber descuido culpable, pero no asesinato.

En la moralidad de los efectos indirectos puede haber intencionalidad, pero eso no ocurre necesariamente. En nombre de la moralidad se puede juzgar, además, sólo si los efectos indirectos son

conocidos o si es posible conocerlos. El problema está, entonces, en las acciones directas, cuyos efectos indirectos se conocen o se podrían conocer, sin tomarlos en cuenta. Ese es el campo típico de los juicios sobre los efectos indirectos de la acción directa.

Los delitos que se están cometiendo en este campo son obvios. Pero no es tan obvio que se trata de delitos. Envenenar las fuentes siempre fue considerado uno de los peores delitos. Pero hoy se nos envenenan las fuentes y no sabemos si es un delito. Se envenena el agua, pero nuestra cultura está de lado de aquellos que la envenenan. Y aquellos que la envenenan exigen tener el derecho de envenenarla.

Se envenenan las fuentes. Sin embargo, al hacerlo por la producción de efectos indirectos de la acción directa, se le está tratando simplemente como un hecho y no como un crimen.

Hay toda una cultura de defensa de estos delitos. No se mide la acción empresarial por sus resultados sobre las condiciones de posibilidad de la vida humana, sino por sus ganancias y por su valor en la bolsa. Los crímenes, cuando están en la base de estos éxitos, no se toman en cuenta ni como costos. Cometer este tipo de delitos se considera más bien función del empresario, al cual no se puede hacer responsable, si no hay leyes que prohíben expresamente sus procedimientos. El hecho de que esconda lo más posible estas consecuencias, que muchas veces solamente él puede conocer, no tiene ningún efecto para él. Sin embargo, cuanto más se acumulan las consecuencias de este tipo de acción, más amenazan. Schumpeter la llamaba "destrucción creadora", repitiendo un lema creado por Bakunin en un contexto diferente. Que la empresa produzca vale como justificación de la destrucción de las condiciones de la vida humana que lleva a cabo.

Pero jamás ninguna destrucción es creadora; no lo es ni en el caso de Bakunin ni en el de Schumpeter. Ciertamente, toda producción implica una destrucción y, por ende, todo consumo también. Pero eso no transforma la destrucción correspondiente en creadora. La destrucción de por sí solamente destruye. Sin embargo, su

implicación en la producción y el consumo es inevitable. La producción no es *creatio ex nihilo*. Pero la destrucción sigue siendo amenaza. La destrucción hay que enfrentarla para que la producción no destruya las fuentes de toda riqueza, el ser humano y la tierra, que son la base a partir de la cual se produce. Sin embargo, cuando la producción socava las propias condiciones de posibilidad de la vida humana —que incluye la vida de la naturaleza—, la misma producción deja de ser creadora y se transforma en destrucción pura. Guiar la destrucción de manera que sea compensada por la producción es una exigencia de los propios derechos humanos en este campo. La mística de la destrucción, como la celebra Schumpeter, es simplemente un obstáculo para la racionalidad económica misma.

Una situación parecida ocurre en el campo de las relaciones mercantiles. También las relaciones mercantiles son inevitables. En el grado en el cual lo son, también son inevitables los efectos indirectos que se derivan de la acción por medio de las relaciones mercantiles. La unidad de producción mercantil tiene que producir de manera que como mínimo no haya pérdidas financieras. Por esta razón contiene una tendencia a la exclusión. Quien no puede producir en estos términos, es expulsado. Puede ser expulsada la propia empresa como unidad de producción y pueden ser expulsados una parte de aquellos que trabajan en esta empresa. El mecanismo de mercado no promueve ninguna seguridad para volver a incluir a los expulsados. A partir de este fenómeno se produce la exclusión y el subdesarrollo. La propia lógica del mercado resulta irracional.

Cuanto más el mercado es capitalista, tanto más promueve la exclusión. Se trata otra vez de una inevitabilidad, a la cual hay que enfrentar, para que la sociedad sea sostenible. Si no se la enfrenta, tiende a destruir las propias relaciones sociales que están hasta en la base de las relaciones mercantiles mismas. No se cambia la situación culpando a los propios excluidos de su exclusión, como se suele hacer hoy. Eso solamente brutaliza cada vez más

las propias relaciones sociales, haciendo más insoportable la situación.

Otra vez se trata de inevitabilidades que tienen que ser enfrentadas para mantenerlas en límites tales que la propia vida humana sea sostenible.

Sin embargo, la lógica del mercado es diferente. En esta lógica, el enfrentamiento con los efectos indirectos de la acción directa es considerado como distorsión del mercado. No obstante, el mercado coordina las acciones directas, sin tomar en cuenta sus efectos indirectos. Por tanto, en el grado en el cual el mercado es totalizado, se hace imposible actuar sobre estos efectos indirectos. No se los puede limitar o canalizar. El resultado es la imposibilidad de mantenerlos dentro de los límites de la sostenibilidad de la propia vida humana.

De esta manera, la totalización del mercado produce crisis, que son crisis a partir de los efectos indirectos de la acción directa. Los mercados van bien, no hay crisis del mercado. Sin embargo, aparecen las crisis de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en general, que se hacen notar como violaciones de los derechos humanos, si las interpretamos a partir del derecho a la vida. Por tanto, la totalización del mercado nos hace indefensos frente a los efectos indirectos de la acción directa.

Pero la resistencia sigue. El resultado es que aparecen regímenes de represión para imponer la totalización del mercado. Esta represión tampoco es de por sí evitable. Institucionalización implica inevitablemente represión. Esta es su otra cara, porque toda institución es administración de la muerte. También la represión es de por sí una inevitabilidad, que hace falta enfrentar para que guarde los límites de la sostenibilidad de la vida humana. Sin embargo, cuando se impone un sistema que pasa por encima de los efectos indirectos de la acción directa, la represión tiene que ir más allá de estos límites e inevitablemente surgen los regímenes del terrorismo institucional. Este terrorismo puede ser terrorismo del Estado, pero muchas veces es terrorismo privado ejercido por las

burocracias privadas de las empresas, que en muchas partes tienen su policía privada propia, o de otros grupos privados, como en el caso del asesinato de los niños de la calle en muchos países de América Latina. De este tipo eran también sus regímenes totalitarios de Seguridad Nacional.

Frente a este terrorismo institucional, los controles normales del poder represivo se rompen. Sin embargo, sin este terrorismo, no es posible imponer la estrategia de la totalización del mercado. Surge, entonces, como efecto indirecto de esta estrategia. La estrategia desarrolla las fuerzas compulsivas de los hechos, y solamente el terrorismo institucional es capaz de eliminar las resistencias. Dada la estrategia, este terrorismo es inevitable. Encima de la represión inevitable surge el terrorismo irracional con sus respectivas violaciones de los derechos humanos.

Aparece todo un circuito que podemos describir por medio de los conceptos de fuerzas compulsivas de los hechos e inevitabilidad de los efectos indirectos de la acción directa. Los efectos indirectos de la acción directa en los mercados tienden a destruir la propia sobrevivencia humana a través de la exclusión y la destrucción de la naturaleza externa del ser humano. Una estrategia de la totalización de los mercados no puede enfrentar las resistencias a estos procesos de destrucción sino por medio del terrorismo institucional. Este mismo terrorismo responde a fuerzas compulsivas de los hechos producidos por la estrategia de mercados totales. El conjunto de este proceso lleva al socavamiento de la sociedad humana y de su sostenibilidad. Es una especie de ley de la entropía, que aparece y cuyo final sólo puede ser una catástrofe.

La estrategia de la totalización del mercado trata de suprimir el conflicto resultante. Es inevitable que lo haga, porque en cuanto se insiste en esta estrategia, el reconocimiento de este conflicto haría imposible seguir con la estrategia.

Eso lleva a un cuestionamiento básico de la legitimación de esta estrategia del mercado total. Esta descansa primariamente en el mito de la maximización, que es maximización de las ganancias,

maximización de las tasas de crecimiento y, como resultado, la maximización de lo que muy apuradamente se llama progreso a futuro. Las promesas de estas maximizaciones son infinitas, aunque sean ilusorias. Su infinitud aplasta a la finitud y todo se considera lícito en cuanto sirve a esta maximización de este progreso cada vez más ilusorio. Pero, con esta situación, la racionalidad básica de toda acción económica se pierde de vista. Se trata de la racionalidad, que consiste en tener lo suficiente. Cualquier maximización tendría que ser secundaria en relación con esta suficiencia. Sin embargo, el mito vigente de la maximización sacrifica lo suficiente en el altar de futuros jamás alcanzables. Pero este sacrificio es en verdad el sacrificio de las condiciones de posibilidad de la vida humana en pos de una maximización, cuya vaciedad está cada vez más a la vista. No obstante, el látigo de esta maximización es precisamente una amenaza real o imaginaria de no tener lo suficiente. Con eso cierra el camino para los esfuerzos de contrarrestar los efectos indirectos de esta carrera, que implican la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Por esta razón, la política de la totalización del mercado se puede resumir así: quitar lo suficiente para lograr el máximo.

Sin embargo, este socavamiento de la sociedad humana debilita la vigencia de todos los derechos humanos propiamente dichos, es decir, de los derechos humanos que emanan del derecho humano a la vida. Pero el análisis del circuito destructivo resultado de la totalización del mercado hace ver que estos derechos humanos no son "juicios de valores", como los ha denunciado tanto la metodología dominante de las ciencias sociales. Estos derechos humanos y su respeto resultan ser condición de posibilidad de la vida humana, porque sin su respeto no es posible asegurar la sostenibilidad de esta vida. No se trata de juicios de gusto, sino de juicios de hecho. Porque juzgar sobre la sostenibilidad de la vida humana y sus condiciones de posibilidad es juzgar sobre hechos. Sin embargo, estos juicios de hecho desembocan en valores que llamamos derechos humanos.

Eso nos permite hablar de una distinción clave en cuanto a los derechos humanos. Podemos distinguir entre derechos humanos vinculados con la acción directa, que incluyen la acción en el mercado, y aquellos derechos humanos, que afirman el derecho humano a la vida frente a los efectos indirectos de la acción directa. Los primeros son los derechos humanos contractuales, que se pueden derivar de los contratos efectuados entre individuos (y colectividades, vistas de manera individual). Los segundos son los derechos humanos de la vida. Los primeros son destacados por las primeras declaraciones de los derechos humanos del siglo XVII de los EEUU y de Francia. Los segundos son desarrollados desde el siglo XIX, cuando hacía falta enfrentar los efectos destructores de la acción directa. Tienen ya un lugar importante en la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas después de la Segunda Guerra Mundial. Muchas veces se refieren a estos derechos como derechos de la segunda o tercera generación, como si fueran simplemente posteriores. Sin embargo, son respuestas a los derechos humanos primeros, respuestas que se relacionan en forma conflictiva con estos derechos humanos primeros. Estos primeros derechos humanos, en su lógica de totalización de la acción directa en los mercados, anulan a los segundos. No obstante, al anularlos destruyen la sostenibilidad de la sociedad humana y, por tanto, de la vida humana, con el resultado de que a la postre se destruyen a sí mismos. Tienden a transformarse en este famoso monstruo de la película *Yellow Submarine*, que se devora a sí mismo.

Pero asegurar los derechos humanos resulta una tarea que sólo tiene solución enfrentando las fuerzas compulsivas de los hechos, que promueven su violación. Ni el saludo a su bandera ni los tribunales y la policía solos pueden asegurarlo. Si no se enfrentan primariamente estas fuerzas compulsivas de los hechos, ellas ejercen un poder que arrollan a los derechos humanos mismos. Cuando eso se hace, no desaparece en nuestra sociedad actual la bandera de los derechos humanos mismos, sino se restringen los derechos humanos al ámbito de los derechos contractuales. Se destruye,

entonces, la vigencia de los derechos humanos en nombre de estos derechos humanos contractuales mismos.

Por eso, asegurar los derechos humanos es un proyecto de vida, un estilo de vida para cada uno y también para la misma sociedad. No cualquier sociedad puede asegurar los derechos humanos, sino hace falta estructurar la sociedad de manera que sea posible asegurarlos. Pero asegurarlos no significa simplemente afirmar su vigencia. No hay y no puede haber sociedades que aseguren los derechos humanos en toda su integridad ideal. Podemos soñar con estas sociedades, pero no podremos hacerlas. Se trata más bien de una sociedad que sea capaz de enfrentar las violaciones de los derechos humanos en un grado suficiente para que sea respetada la integridad de la vida humana en sus condiciones de posibilidad. Evidentemente, para lograr eso, tenemos que aspirar a un cumplimiento de ellos en toda su integridad. De nuevo nos enfrentamos a esta "hipocresía", que resulta ser un producto de la propia condición humana.

Una sociedad así tiene que intervenir la lógica real de la acción directa, para poder supeditarla a la vigencia a los derechos de la vida humana. Estos derechos deben ser reconocidos como la base de toda vida humana, que necesariamente incluye la vida de la naturaleza externa al ser humano. Se trata de un conflicto continuo, que debe ser integrante de la constitución de la sociedad misma. Tiene que enfrentar constantemente las fuerzas compulsivas de los hechos, desatadas por la acción directa y que empujan hacia los efectos indirectos destructores, a los cuales hay que responder. Esta respuesta es necesariamente una respuesta que no se puede restringir a acciones individuales, sino necesita acciones mancomunadas o solidarias. Se puede tratar de acciones de organismos privados o públicos, pero jamás se puede renunciar a la posibilidad de recurrir a la acción estatal, que es la única instancia que puede imponer límites obligatorios.

Sin embargo, no se trata de la defensa de intereses de grupos. Lo que se defiende es el bien común, que es un interés de todos.

Todos están implicados en la acción directa y, por tanto, en la producción de los efectos indirectos de esta acción. Pero es el interés de estos mismos todos, que se enfrenta a estos efectos, supeditándolos a los derechos de la vida humana. El conflicto es general y nadie queda afuera. Es un conflicto interno de cada persona, que existe siempre en una dimensión doble: como individuo-actor deriva sus intereses de la lógica de la acción directa, no obstante, como sujeto corporal se ve enfrentado a sí mismo en cuanto a su acción como actor calculador de sus intereses particulares. Se trata de un conflicto moral, que aparece en la sociedad, aunque ahora entre grupos (y poderes sociales) que se identifican más bien desde las pautas de la acción directa frente a grupos, que exigen acciones que enfrentan a los efectos indirectos de esta acción directa. Aquí aparece el conflicto social.

Es el conflicto con la sociedad civil, si entendemos por sociedad civil el conjunto de actividades y movimientos, que enfrentan con su resistencia los efectos indirectos de la acción directa, en cuanto resultan destructores. La sociedad civil ejerce esta resistencia en nombre de los derechos humanos de la vida humana. Por eso, no es simplemente el conjunto de actividades no estatales. También las empresas privadas realizan actividades no estatales. La sociedad civil enfrenta determinadas tendencias destructoras, que en buena parte son originadas por la actividad de la empresa privada. Además, para la actividad de esta sociedad civil es esencial influir en los estados, para que asuman tareas en la misma dirección en la cual opera la sociedad civil. La sociedad civil no excluye al Estado, sino busca influencia sobre sus actividades.

IV. El cálculo del límite de lo aguantable

Al seguir el sistema actual sin frenos, aparece una argumentación muy engañosa, la que comprueba que la creencia en la "mano invisible" es un tanto declaratoria. Es el argumento del cálculo del límite de lo aguantable. Se hacen, entonces, preguntas que al final

resultan puramente retóricas: ¿Hasta dónde podemos seguir con la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización, sin que colapse el sistema mismo o la propia naturaleza? ¿Hasta dónde podemos llevar la exclusión de la población antes de que se pierda la gobernabilidad del sistema? ¿Hasta dónde podemos llevar el calentamiento de la tierra antes de que las catástrofes naturales alcancen a nosotros? ¿Hasta dónde podemos llevar la explotación del ser humano y de la naturaleza antes de que haya colapso global?

Las preguntas nos indican este cálculo del límite de lo aguantable. Se cree, entonces, que se puede seguir hasta que se llegue a este límite para moverse para siempre a lo largo de la línea imaginada del límite de lo aguantable. Nunca aparece el sistema cuestionado o su estrategia.

Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology (MIT), describe en una entrevista lo que es este cálculo de lo aguantable. Después de constatar que “los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases —y la han ganado—”, afirma este cálculo:

Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más [...] Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades, cuando entran en crisis.¹³

Es el cálculo que se hace con los seres humanos, las relaciones sociales y la naturaleza. Todo se pone a prueba. Aparecen títulos en los periódicos como “¿Cuánto deporte aguantan los Alpes?” o “¿Cuánto mercado aguantan la democracia?”. Sin embargo, lo peor de lo que se dice no está en el cinismo de la postura, sino en la misma pretensión del cálculo. Todos los cálculos son aparentes, porque el mismo cálculo del límite de lo aguantable es imposible.

No se puede saber este límite sino después de haberlo franqueado. Pero, entonces, ya puede ser tarde para reaccionar. Especialmente en cuanto a la naturaleza, el límite de lo aguantable es un punto de no retorno. Pasado este límite ya no se puede volver, porque los procesos destructivos se hacen acumulativos y automáticos. No obstante, aunque se haya pasado este punto de no retorno, no se lo sabe sino solamente se lo llega a saber en el curso del tiempo.

Meadow, el responsable principal del informe del Club de Roma del año 1972, *Límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta de si no quería realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

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 haya saltado de la ventana.¹⁴

La cita significa que, según Meadow, ya se ha pasado el punto de no retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces, que ya no se puede hacer nada. Pero eso significa, a la vez, que se puede seguir sin preocupaciones, porque el resultado es el mismo, se siga con la destrucción actual o se busquen salidas.

El cálculo del límite de lo aguantable es él mismo un cálculo de suicidas. Pero este cálculo pretendido subyace a la actual estrategia de acumulación de capital, perseguida por el sistema mundial con el nombre de la globalización. En la raíz de las grandes crisis globales de hoy —exclusión, crisis de las relaciones sociales y crisis del medio ambiente— está esta estrategia, que produce estas crisis como su subproducto y como su efecto indirecto. El cálculo del límite de lo aguantable es una simple cortina de humo que encubre la irresponsabilidad de aquellos que lo imponen al mundo entero. Se trata de una irresponsabilidad suicida. Es inclusive posible y hasta probable que hoy el suicidio colectivo de la humanidad

es parte conscientemente asumida de este cálculo del límite de lo aguantable por los responsables del proceso.

Pero la resistencia tiene que tomar conciencia de que las crisis globales actuales son efectos indirectos de la actual estrategia de acumulación, que es llamada globalización. Ninguna solución para las crisis globales es posible si no logra cambiar esta estrategia de acumulación. Ningunas razones morales son suficientes para enfrentar estas crisis. Para poder hacerles frente, hace falta un cambio del mismo sistema de acumulación de capital y de su estrategia.

Un mundo hecho global está amenazado por los efectos de la estrategia de capital perseguida por estos "globalizadores". Hace falta defenderlo. Los globalizadores destruyen el globo. Es el carácter global de la tierra que se opone a esta estrategia llamada globalización. Esta estrategia no toma en cuenta el carácter global de la tierra. Por eso la destruye. Se trata de cambiar esta estrategia para poder conservar la tierra, que llegó a ser tierra global.

Cumplir con esta tarea hoy significa asegurar el bien común. Lo expresamos por la proclamación de derechos humanos, que esta vez no resultan condición de posibilidad de una institución como el mercado, en el caso de la ética del mercado, sino como condiciones de posibilidad de la vida humana amenazada por los efectos indirectos de la acción directa en los mercados que resultan, por tanto, en una ética de la vida humana.

El cálculo del límite de lo aguantable y los derechos humanos

Podemos ahora volver a hablar sobre el cálculo del límite de lo aguantable. Con este cálculo, nuestra sociedad pretende responder a las tendencias destructoras, que resultan de los efectos indirectos de la acción directa en el mercado totalizado de hoy. Se calculan los límites de lo aguantable en relación con el ser humano, hablando de los límites de la gobernabilidad. Se calcula hasta dónde puede llegar la exclusión de la población y hasta dónde pueden

bajar los salarios. Frente a la naturaleza externa se hacen cálculos parecidos. Se calcula hasta dónde la temperatura media de la tierra puede subir, hasta que los países poderosos estén en peligro. Se calcula hasta dónde puede aumentar el agujero de ozono, hasta dónde puede aumentar la contaminación de las ciudades, etc. Se hacen los cálculos para poder ir, por un lado, hasta el límite y, por el otro, no franquearlo.

El hecho de estos cálculos revela que se sabe que no existe la autorregulación del mercado en el sentido de una armonía preestablecida, aunque la ideología del sistema mantenga esta afirmación fraudulenta. Se sabe que hay amenazas globales, aunque no se hacen presentes en su verdadero alcance.

Frente a esta referencia al límite de lo aguantable en nuestra sociedad no valen valores. Frente a la miseria no vale el argumento de la justicia, sino exclusivamente el argumento referente a la gobernabilidad. La miseria llega a ser algo por tratar cuando hay peligro para el sistema. Que haya peligro para el ser humano, no cuenta. Sobre la solución también se juzga desde este punto de vista. Si el aumento de la represión puede asegurar la gobernabilidad, ella es preferible a la ayuda al necesitado, siempre y cuando resulta más barata.¹⁵ El cálculo referente a la naturaleza es el mismo. Su existencia misma y su belleza no cuentan, siempre y cuando su destrucción no afecte al sistema.

El cálculo del límite de lo aguantable como criterio de la acción socava todos los valores. Sin embargo, presupone que haya en el límite una sostenibilidad tanto de la población como de la naturaleza externa. Es el cálculo que emana de la ética, cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones. Los ladrones no deben matar a todo el mundo, para que puedan volver a robar y aquellos que hacen la expoliación de la naturaleza no deben destruirla definitivamente para que puedan seguir expoliándola. Por tanto, aparecen normas de limitación de la acción directa, que, aunque en el límite, expresan una ética. Pero se trata de la ética de la banda de ladrones, que niega toda validez de valores de por sí.

Por eso, la orientación por el cálculo del límite de lo aguantable no puede reconocer derechos humanos del tipo de derechos de la vida humana. No puede aceptar derechos humanos frente a los efectos indirectos de la acción directa en los mercados. No se puede aceptar sino límites de lo aguantable, para reaccionar frente a ellos, recurriendo de nuevo al cálculo. No se deja de hablar de los valores, pero estos ahora son socavados y al final devorados por el cálculo. Como valores tienen una existencia meramente declamatoria. Más allá del cálculo no se les concede ninguna vigencia.

Sin embargo, el cálculo del límite de lo aguantable es aparente. No se puede conocer este límite antes de haberlo franqueado. En el caso de una situación de no retorno, este cálculo se transforma en un fuego fatuo, que indica el camino a la perdición.

Cuando este cálculo del límite de lo aguantable se generaliza, incluye también los valores de la acción directa en los mercados. Las propias violaciones de la ética del mercado son, entonces, calculadas de esta manera. Pero para el mercado vale que tiene una ética que también tiene que ser vigente más allá del cálculo. En el mercado se debe calcular todo, pero la ética del mercado debe tener un valor más allá de cualquier cálculo de ventajas. Si los participantes en el mercado hacen depender la vigencia de la ética del mercado del propio cálculo de ventajas, el mercado mismo pierde su eficiencia. Si ahora cada uno calcula el límite de lo aguantable, se produce la anomia del mercado. También la ética del mercado necesita valores que tengan vigencia de por sí.

Eso nos hace volver a la razón de Kant de desarrollar la ética en un sentido muy diferente de la argumentación ética de Hume y Adam Smith y de los teóricos del contrato social. Kant intenta derivar valores de una vigencia de por sí más allá de cualquier cálculo. No creemos que para nuestra argumentación la derivación de Kant aporte, pero lo que debemos tomar en cuenta es esta preocupación. Si los valores no tienen una vigencia de por sí, son arrollados por el cálculo y, en consecuencia, la misma vida humana está amenazada. Se puede mostrar solamente que esta validez de

por sí de los valores —y, por tanto, de los derechos humanos— es necesaria, pero creemos que una justificación en un sentido de deber no resulta posible.

Esta vigencia de por sí de los valores encuentra hoy la más grande resistencia. Max Weber la denuncia como “ética de la convicción” y la culpa de los grandes problemas de su actualidad. La reducción de los valores al cálculo, en cambio, la llama “ética de la responsabilidad”. De esta manera, aportó en forma decisiva al socavamiento de todos los valores por el cálculo. Se trata de un enfoque netamente nihilista.

Pero la vigencia de por sí de los valores no implica transformar todos los valores en valores absolutos en el sentido de un rigorismo ético, aunque Kant en efecto lo considera así.¹⁶ No excluye la mediación de los valores. Pero la referencia de la mediación jamás debe ser el cálculo del límite de lo aguantable, que sólo los socava, sino puede ser únicamente la propia vida humana y la capacidad de sobrevivencia de ella. En el sentido del cálculo se trata de una gratuidad, sin la cual la propia vida humana resulta amenazada.

V. Tomás de Aquino, David Hume y nosotros

Resulta llamativo observar, a la luz de la derivación de la ética a partir de juicios de hecho, el derecho natural escolástico, tal como aparece en Tomás de Aquino. Es el “socorro a la manutención”, preocupado por la “vida decorosa” de cada uno, y que se expresa como un derecho natural. Es común interpretar esta exigencia del derecho natural tomista como un juicio de valor, que mezcla ilegítimamente juicios de hecho y juicios de valor. Es paradigmática la referencia que hace Max Weber a eso, después de criticar esta supuesta confusión entre estos niveles. Dice Weber:

Esto sucede con la “idea” del “socorro de manutención” y de muchas teorías de los canonistas, en especial de Santo Tomás, en relación con el concepto típico-ideal empleado hoy con referencia a la

“economía urbana” de la Edad Media, al que antes aludimos. Ello vale más todavía para el famoso “concepto fundamental” de la economía política: el “valor económico”. Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina aquí la idea de algo que vale “objetivamente”, esto es de un deber ser, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el “valor” de las mercancías debe estar regulado por determinados principios de “derecho natural”, ha tenido —y tiene todavía— inconmensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no solo de la Edad Media.¹⁷

Imaginémonos, entonces, la situación a partir de la cual Tomás argumenta su derecho natural del “socorro a la manutención”. Sabemos quién es Tomás. Es un aristócrata, profesor de la Universidad de París en el siglo XIII. A la vez, es un intelectual lúcido. Imaginemos los pasos de su argumento:

1. Tomás escribe buenos libros, pero para vivir tiene que comer y vestirse. Sin embargo, sin vivir no puede escribir sus libros. Tampoco puede comerlos. Lo que come es producto del trabajo de los campesinos. Sin embargo, se da cuenta de que no puede comer su desayuno si estos campesinos, que lo producen, por su parte, no pueden desayunar. Entonces, dejan de existir, no producen más y Tomás no tiene qué desayunar.

Concluye, correctamente, que aquellos que producen su desayuno, deben desayunar también, para que él mismo pueda desayunar. Pero eso vale para toda la comida que él come (y que tanto le gustaba comer, al punto de ser muy gordo). Pero lo mismo vale para su vestido. No se puede vestir con sus libros, otros tienen que producir sus vestidos. No obstante, si aquellos que le producen el vestido no se pueden vestir, no pueden producir vestidos y Tomás se queda sin vestido. Por tanto, concluye otra vez, que aquellos que producen el vestido para él deben tener lo suficiente para vestirse ellos también.

Ciertamente, estas conclusiones no contienen ningún juicio de valor, sino que son simples juicios de hecho. Si ahora Tomás se preocupa para que los campesinos y los tejedores tengan para vivir, tampoco concluye valores. Simplemente, respeta el hecho de que la propia vida depende de la condición de posibilidad de la vida de estos otros. Si no tienen para vivir, Tomás tampoco puede vivir y, por tanto, no puede escribir sus libros. Lo que está supuesto es la división social del trabajo, que no puede funcionar sin que cada productor tenga para vivir él también.

Se trata de un juicio de hecho, pero se trata, a la vez, de un hecho vinculado con la vida humana. Contiene una exigencia frente al sistema; pero esta exigencia —que es un deber— es producida por hechos. No aparece ningún juicio de valor en el sentido de Max Weber. Se trata de un deber que debe cumplirse, para que el sistema de la división social del trabajo funcione. Sin embargo, el juicio es válido sólo si todos quieren vivir. Debemos excluir el suicidio como posibilidad. Quien está dispuesto al suicidio, no necesita más de los otros y se pone por encima de estos hechos, para anularlos. Son hechos solamente, si suponemos que todos quieren seguir viviendo. En este sentido son un producto humano. Pero no por eso pierden su objetividad.

2. Pero Tomás no concluye solamente que todos los participantes en esta división social del trabajo deben poder vivir. Insiste, además, en que deben tener una vida decorosa. Sin duda, para Tomás vida decorosa no significa que todos tengan el mismo nivel de vida. Considera la vida decorosa dependiente del estado social en el cual cada uno se encuentra. Por eso, el campesino tiene otra vida decorosa que el artesano, este otra que el clérigo o el aristócrata. El campesino tiene que comer también, pero de ninguna manera tan bien como el aristócrata. Pero se trata de un marco de variabilidad, dentro del cual el que menos tiene, debe tener, todavía suficiente.

En cuanto a esta relación de desigualdad, Tomás, sin embargo, establece un principio. Considera que hay valores superiores y

valores inferiores. Por supuesto, él como aristócrata y catedrático sirve a valores superiores, mientras el campesino, produciendo alimentación, sirve a valores inferiores. No obstante, Tomás establece como principio que ningún valor superior jamás puede ser realizado sacrificando algún valor inferior. Con eso relativiza la jerarquización de los valores, declarando precisamente los valores inferiores como última instancia de la realización de los valores superiores. De esta manera, resulta que la vida decorosa de todos está por encima de cualquier valor superior. Tomás lo resume en estas palabras: *gratia supponit naturam* (la gracia presupone la naturaleza).

Sin duda, para este nivel de suficiencia no hay criterios unívocos. Pero la exigencia de una vida decorosa, incluso para aquel que menos ingresos tiene, posee un sentido más preciso. Se puede explicar eso con el concepto del cálculo del límite de lo aguantable. Visto desde el poder —y Tomás habla desde el punto de vista del poder— hay siempre la tentación de llevar al mínimo el abastecimiento de aquellos que no están en el poder. Se sabe que algún abastecimiento tiene que haber. Pero desde el punto de vista del cálculo de la maximización de los ingresos de los poderosos, el abastecimiento de los otros tiene que ser lo mínimo necesario para que el sistema no quiebre. Por lo tanto, se efectúa el cálculo del límite de lo aguantable.

Sin embargo, se trata de un cálculo aparente, porque el límite de lo aguantable se conoce solamente una vez que se lo ha franqueado. La consecuencia es la convulsión, la crisis, la amenaza a la propia sostenibilidad de la vida humana y, por tanto, al sistema mismo.

La exigencia de una vida decorosa también para aquel que menos tiene, y que Tomás exige, corresponde a un principio de prudencia. Excluye la actuación en función del cálculo del mínimo de lo aguantable para exigir una vida decorosa para todos, aunque sea según el estado social en el cual se encuentren. Es un principio de limitación del cálculo del poder, que emana de la misma lógica

del poder, en cuanto se somete a la exigencia de la sostenibilidad de la vida humana. Para que haya sostenibilidad de la vida humana y, por tanto, sostenibilidad de la propia sociedad, debe haber orientaciones más allá del cálculo del máximo de poder y de ganancia.

Tampoco en este caso se trata de ningún juicio de valor en el sentido de Max Weber, sino de simples juicios de hecho, aunque sea en este caso, un juicio de prudencia. Sin embargo, los hechos, a partir de los cuales se juzga, se constituyen a partir de la afirmación de la vida humana y, por tanto, de la exclusión del suicidio —en este caso del suicidio colectivo— del ser humano. Si se acepta el suicidio colectivo, no hay ninguna razón objetiva para esta limitación del cálculo.

Pero tampoco la exclusión del suicidio colectivo es un “juicio de valor”, sino es la propia afirmación de la realidad, que siempre frente al suicidio se desvanece.

Lo que afirmamos aquí de la vida decorosa de todos, en la actualidad, por supuesto, incluye la vida decorosa de la propia naturaleza externa al ser humano. Tomás no la menciona, porque en su tiempo no parece ser un problema. Sin embargo, hoy tendría que incluirse en la argumentación.

3. La afirmación de los valores. Aparecen exigencias que efectivamente se pronuncian en forma de valores, cuya validez se establece “de por sí”, es decir, más allá de cualquier cálculo de ventajas. Pero tampoco resultan de “juicios de valor”, pues no se pronuncian como deber, sino como necesidad de un deber. Para que haya sostenibilidad de la vida humana, estos valores tienen que ser afirmados más allá del cálculo de lo aguantable. Eso otra vez es un juicio de hecho, aunque desemboque en la afirmación de la necesidad de determinados valores de validez “de por sí”. No contienen un juicio moral, sino un juicio sobre la moral a partir de los hechos. El juicio moral aparece cuando se afirma que cada uno tiene que asumir moralmente estos valores. Ningún análisis científico

puede dar ese paso. Puede sólo afirmar que este paso tiene que darse, para que la vida humana sea sostenible.

4. La validez absoluta de normas. Que los valores tienen que tener una validez de por sí, no implica necesariamente que se trate de valores absolutos. Significa sólo que no pueden ser rechazados en nombre de algún cálculo de ventajas, que desemboca siempre en el cálculo del límite de lo aguantable. En cuanto los valores absolutos son expresados como normas, se encuentran siempre en contradicción con los valores de validez de por sí, porque reducen los valores al cálculo. Las normas absolutas destruyen la vida humana y frente a ellas aparece la afirmación de valores de validez de por sí, aunque también estos necesitan mediación. Sin embargo, siempre son valores de la vida humana concreta, que incluye la vida de la naturaleza externa. Ellos constituyen los derechos humanos en cuanto derechos de la vida humana.

El resultado de esta argumentación coincide con lo que Tomás de Aquino presenta como derecho natural en relación con la justicia social. Pero, ¿es esta la argumentación de Tomás de Aquino? En términos explícitos, sin duda, no lo es.

La argumentación que presentamos es nuestra y de hoy. En términos explícitos, aparece precisamente con la modernidad y atraviesa nuestra historia moderna. Se trata de un esquematismo, que surge a través de esta historia moderna; pasando por varias etapas. Podemos hablar de tres:

- I. El método de derivación de la ética, que descubre David Hume y que pasa de David Hume a Adam Smith, pero que desemboca en la ética del mercado como ética única y, por tanto, como norma absoluta.
- II. La crítica de Marx, que transforma este método a partir de la orientación por la vida humana concreta.
- III. La crítica a Marx, que se efectúa durante las últimas décadas a partir del concepto de la inevitabilidad de la institucionalidad.

Se mantiene, sin embargo, en el marco del método descubierto por Hume, transformándolo otra vez. Por tanto, integra las dos posiciones anteriores. Con eso, la modernidad desemboca en la crítica de la modernidad.

Nos queda una pregunta. Si la modernidad desemboca hoy en una posición que el análisis precedente demuestra ser la misma a la que arribó uno de los más grandes pensadores del tiempo pre-moderno, entonces, parece necesario poner en sospecha la certeza de la crítica que la modernidad, por lo menos desde David Hume, formuló al pensamiento anterior. Debe haber un marco común, que todavía permanece opaco para nuestra mirada. Sin embargo, solamente podemos levantar la pregunta, sin tener todavía una respuesta concluyente.

Epílogo: el coliseo o la joya

Si la sociedad no da lugar a todos, no tendrá lugar para nadie. Si queremos dar al conjunto de los derechos humanos en cuanto derechos de la vida humana una expresión sintética, esta será: un mundo donde quepan todos, la naturaleza entera incluida.

La sociedad de la ética de ladrones es la sociedad que reduce todas las relaciones sociales al cálculo. (Los primeros cálculos desnudos son el cálculo de la guerra, el cálculo del pirata y el cálculo de Pirro.) Aparece la sociedad, que ha tratado todas las éticas de la vida humana exitosamente en tanto distorsiones del mercado, como sociedad que ahora se rige en el límite por la ética de ladrones. Sustituyó estas éticas por la absolutización de la ética del mercado.

Esta sociedad existe, pero no es sostenible. Una sociedad es sostenible cuando la vida humana es sostenible. La sociedad de la ética de ladrones aparece en cuanto se busca la sostenibilidad del sistema y no de la vida humana. Para hacer sostenible el sistema, hay que sacrificar la vida humana y sacrificándola el propio siste-

ma deja de ser sostenible. Solamente un sistema donde es sostenible la vida humana, puede ser un sistema sostenible.

Al tratar la sociedad a los excluidos como objetos, calculando su límite de lo aguantable y focalizando su relación con ellos, las propias relaciones sociales en el interior de esta sociedad —ahora las de los “integrados”— dejan de ser sostenibles. No se trata de una sociedad integrada que tiene que abrirse a los excluidos. La integración inclusive de esta sociedad integrada deja de funcionar, cuando trata a los excluidos como objetos por domesticar. La sociedad integrada se desintegra, si mantiene la exclusión. Se brutaliza.

El cálculo del límite de lo aguantable en su consecuencia acaba con la vida e inclusive con la vida propia. Al no saber a priori dónde está el límite de lo aguantable, pasa el límite y se pierde.

La estrategia de acumulación de capital llamada globalización niega globalmente la globalidad del mundo. Desarrolla una actividad global, que impide globalmente tomar en cuenta la globalidad del mundo. Hoy, la bala que disparamos, da vuelta a la tierra para alcanzarnos en la nuca. Esa es la globosidad de la tierra, tal cual existe hoy. Como alternativa, no se trata de una globalización desde abajo. Se trata de reconocer que el mundo es efectivamente global, con el resultado que esta imposición global de una acción directa incapaz de reconocer la globosidad del mundo, sea superada. El mundo es redondo y cada vez descubrimos nuevas dimensiones de esta redondez. La estrategia de globalización, en cambio, niega globalmente esta redondez de la tierra. Por eso la destruye. Produce amenazas globales e impide enfrentarlas.

Que no se puede vivir sin que todos vivan es, por un lado, un postulado de la razón práctica; por el otro, determina una praxis. Es la praxis correspondiente a los derechos humanos de la vida humana.

Según Levitas, la traducción correcta del llamado al amor al prójimo es: Ama a tu prójimo, tú lo eres. Eso es posible solamente si se trata de una actitud más allá del cálculo. Que el mundo es hoy global significa que eso es hoy así en la realidad globalizada.

Aparece un nuevo terrorismo, que mata sin razones aparentes, para el asesino suicidarse al final. De manera invertida, muestra lo que es el ser humano en cuanto sujeto: no matar al otro para no matarse a sí mismo. Asesinato es suicidio. Lo invierte en: matar al otro para matar al fin a sí mismo. Hace *teatrum mundi* y en este teatro se muere efectivamente. Esta inversión ha seguido a la del pensamiento fascista, donde dos luchan a muerte para morir en un abrazo, que parece de amor. Estos terroristas son delirantes, pero estos delirios tienen lógica. Como dice Hamlet: "Aunque sea locura, método tiene". Hacen una obra surrealista. Además, se ponen teatralmente en escena. En efecto hacen un teatro, pero del tipo del coliseo. El actor, que en este teatro se muere, después no se levanta para recibir aplausos, sino está en efecto muerto como sus víctimas. André Breton, el poeta surrealista, decía: "El único acto con sentido es tomar una ametralladora y disparar salvajemente alrededor". Su imaginación todavía no era completa. Tendría que haber terminado, y pegarse al fin un tiro a sí mismo. El mundo actual se revela en sus asesinos locos. Los asesinos locos nos muestran el espejo. Se trata de locos nuevos. Nunca en la historia ha habido esta locura.

Pero de manera invertida nos dicen la verdad. Como aparentemente ya no hay alternativa, los locos dicen la verdad de manera invertida. El asesino se suicida al final. Esa es la inversión del: tienes que asegurar la vida de todos para que no termines tú en el suicidio.

Es *teatrum mundi*. Lo que los locos asesinos hacen como teatro real y cruel, lo hace nuestra sociedad en grande. Toda nuestra sociedad hace lo que el *teatrum mundi* de los locos asesinos nos presenta: asesina, sabiendo que el final será el suicidio. Sin embargo, a los locos asesinos los consideramos criminales. Los que hacen eso con la sociedad humana entera tienen puestos de honor.

Es nuestro coliseo. Pero el coliseo era al revés: era montado por el emperador y se aclamaba el crimen que se presentaba. Nuestro coliseo es armado por la misma gente, no por el emperador. Y no

se aclama el crimen, sino se dice: ¡qué horror! Después se va a la mesa para comer y para seguir con la fiesta, igual que los romanos.

Esta fiesta es diaria en nuestras pantallas de cine y televisión. Cuanto más violenta se puso nuestra sociedad, más se celebra la violencia. Miramos las escenas de hambre y más apetito tenemos para cenar. Casi ya no tenemos apetito si no vemos antes en la pantalla un niño que está muriéndose de hambre. Tenemos un coliseo cotidiano, inclusive para niños. Y estas escenificaciones a veces necesitamos llevarlas a la realidad y los pretextos nunca faltan. Eso hace el nuevo emperador apoyándose en la OTAN o la ONU. En vez de vernos en estas imágenes a nosotros mismos, vemos maldades de otros que nos obligan a seguir con este teatro de violencia. Ese es el pretexto para poder celebrar de manera invertida nuestra violencia propia. Estos teatros crueles que celebramos oficialmente, muestran siempre la gran mentira: podemos seguir con la violencia sin que tenga consecuencias sobre nosotros. Pretenden enseñar que el asesinato no es suicidio. Sueñan con ser Aquiles sin talón de Aquiles. Por eso, se destaca tanto que no hay casi muertos por el lado de este nuevo emperador. Hay sangre en el agua y los tiburones se vuelven locos. Las guerras del nuevo emperador quieren mostrar lo contrario de lo que muestran los locos asesinos. La aspiración a un escudo antimisiles es la cúspide grotesca: una razón, que, al soñar, produce monstruos. Se trata de la aspiración de poder tratar al mundo entero como se ha tratado a Serbia. Poder destruir a todos, sin arriesgarse a ser destruidos ellos mismos. Quieren mostrar que el imperio puede asesinar sin que eso desemboque en el suicidio. Sobre eso decía Lord Acton: "El poder corrompe; sin embargo, el poder absoluto corrompe absolutamente". No obstante, los nuevos terroristas son más lúcidos. Asesinan, para suicidarse después. Enseñan a todo el mundo la verdad: asesinato es suicidio. El punto de la mayor fuerza es siempre también el punto de la mayor debilidad.

Pero también de esta realidad cruel sabemos solamente por las imágenes, por lo menos, si no nos toca a nosotros mismos. Des-

pués no hay ni diferencia entre ambos. Todo es virtual. Pero quien es virtual, al fin, somos nosotros mismos. Pero, aunque lo descifremos, queda siempre la respuesta cínica de hoy que dice: ¿Y qué? ¿Por qué no? En este caso el círculo se cierra, llega a ser tautológico y no hay manera de salir de él.

Se habla mucho de la locura de las vacas, que amenaza contagiar a los seres humanos. Pero es al revés. La locura humana es tanta, que hasta hoy los animales se contagian y vuelven a contagiarnos a nosotros. La naturaleza entera se va a volver loca como efecto de esta locura.

Pero toda esta locura es locura humana, cuyas consecuencias vuelven más locos todavía a los seres humanos. Toda esta locura revela solamente que el asesinato es suicidio.

Los asesinos locos dicen la verdad, aunque en forma invertida. Son hoy los únicos que la dicen.

Resulta el límite de la calculabilidad. Lo real no es lo que se puede medir, lo real es lo que se escapa cuando todo se reduce a la medición. Lo no medible, lo cualitativo, es lo real. Considerar lo medible como lo real, es encontrarse con la nada. Aquí el nihilismo tiene su raíz.

Que el asesinato es suicidio, revela el límite de la calculabilidad. Y el límite del cálculo revela al sujeto. Pero el sujeto no es el individuo. El individuo calcula. Por tanto, defiende sus intereses particulares, sea como individuo o como grupo. La persona en cuanto sujeto defiende sus intereses también, pero lo hace en esta intersubjetividad establecida por el criterio según el cual la amenaza a la vida del otro es también amenaza para la propia vida, aunque calculablemente no haya el más mínimo criterio para sostener eso. Si el otro no puede vivir, yo no puedo vivir tampoco. Por esta razón, nunca se puede imaginar un sujeto solo: Robinson es individuo y nada más. La subjetividad irrumpe en la individualidad; es el Mesías que está siempre a la vuelta de la esquina (Walter Benjamin). La subjetividad es una identidad con los otros, pero una identidad mediada. Es mediada por la relación vida-muerte del otro

y mía. Que el asesinato es suicidio, resulta ser un postulado de la razón práctica y probablemente el único.

En el bien común, se hace presente este sujeto. La persona en cuanto sujeto defiende su interés como bien común. Por eso, el bien común es histórico, no un conjunto de normas fijas preestablecidas.

Si África se abandona, yo sé, como sujeto, que eso me afecta, a mí y mis hijos, aunque no sé cómo. Si me solidarizo, defendiendo no sólo a los africanos, me defendiendo a mí también. Calculadamente, una afirmación como esta no tendría sentido. Pero no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto. Eso no se puede sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque al reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. El otro está en mí, yo estoy en el otro.

Esta intersubjetividad del sujeto —no entre sujetos, sino de todos en cuanto sujetos— es el ser, que cayó en el olvido del ser. Es un ser para la vida, no un ser para la muerte.

Anthony de Mello cuenta una pequeña anécdota:¹⁸ un monje de la India, quien vive de lo que la gente le regala como limosna, un día encuentra en su camino una linda y brillante joya. Como le gusta mucho, la levanta y la mete en su bolsa, en la cual guarda lo que la gente le regala, y sigue con su vida. Un día, otro monje le pide ayuda, porque no consiguió limosna y estaba pasando hambre. El monje abrió su bolsa y le dio del arroz que le quedaba. En este momento el otro monje vio la joya y se la pidió. El monje la sacó, la miró y se la pasó. El otro monje le agradeció y se fue feliz, pensando que ahora por toda la vida podía vivir en abundancia. Sin embargo, el otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué?, respondió: Quiero que me des algo, que tiene más valor que esta joya. Pero el primer monje le insistió que no tenía más y preguntó: ¿Qué entonces quieres de mí? Contestó el otro monje: Quiero que me regales aquello que te hizo posible regalarme la joya.

La referencia a este “aquello” es lo que hace posible la vida humana. Ninguna validez de valores y, por tanto, también de los derechos humanos es posible, si no volvemos a descubrir la referencia a este “aquello”. Este “aquello” es la joya de la cual se trata. Descubrirla, no es solamente una virtud, es, a la vez, condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana.¹⁹ Es el punto de Arquímedes, el que él no encontró. Eso implica una conversión. No una conversión a Dios, sino una conversión a lo humano.²⁰

Llevando nuestra situación al extremo, sin pensar todavía las mediaciones necesarias, estamos de nuevo frente a la apuesta de Pascal.²¹ Es la apuesta por la vida y por la felicidad. Tenemos que elegir: el coliseo o la joya.

Notas

1. Hume todavía ve el mercado desde la óptica de la propiedad. Que el mercado sea producto de la fragmentariedad de toda acción humana es un hecho que está mencionado, o más bien insinuado, en Hume, pero no constituye todavía el eje de su argumentación. Con Max Weber y Hayek se transforma, con toda razón, en el eje. Incluso en Marx el mercado es visto primordialmente desde el punto de vista de la propiedad.
2. Ver Hinkelammert, Franz J. “La Metodología de Max Weber y la Derivación de Valores en Nombre de la Ciencia”, en *Epistemología y política* (CINEP). Bogotá, 1980, págs. 125-158. (Actas del II Seminario del Grupo de Estudios de la CLACSO “Epistemología y Política”, Bogotá, mayo de 1979). También en: Hinkelammert, Franz. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987, págs. 81-112. Ver además: Gutiérrez, Germán. *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. San José, DEI, 1998.
3. Hayek afirma la derivación de la ética desde juicios de hecho muy expresamente: “Estoy convencido de que no elegimos nuestra moralidad, pero que la tradición respecto a la propiedad y el contrato que hemos heredado son una condición necesaria para la existencia de la población actual. Podemos tratar de mejorarla parcialmente y en forma experimental [...]. Decir que el derecho de propiedad depende de un juicio de valor equivale a decir que la preservación de la vida es una cuestión de juicio de valor. Desde el momento en que aceptamos la necesidad de

mantener vivos a todos cuantos existen en el presente no tenemos elección. El único juicio de valor se refiere a la estimación que se tenga acerca de la preservación de la vida" (cfr. Hayek, Friedrich von. Entrevista *Mercurio*, 19.4.81).

Hayek habla de la ética del mercado como una ética necesaria y lo hace en la tradición de Hume. Por eso la puede derivar de juicios de hecho. Sin embargo, sus afirmaciones no son necesariamente ciertas. Los juicios de hecho pueden ser falsos sin dejar de ser juicios de hecho. El problema no es la afirmación de que el mercado es necesario para poder sostener hoy la vida humana, de la cual se deriva la afirmación del mercado. El problema está en que el mercado, si no está intervenido, destruye la posibilidad de la vida humana igualmente. El problema es la absolutización del mercado, que Hayek lleva a extremos no sólo inauditos, sino también peligrosos.

Hay dos problemas que aquejan al mundo: el desorden... y el orden. En su extremo, ambos llevan a la muerte. El problema de la estrategia de acumulación de capital consiste en que se trata de un orden que lleva a la muerte.

4. Cfr. Gutiérrez, Germán. "Ética funcional y ética de la vida", en *Pasos*, no. 74 (noviembre-diciembre, 1997). San José, DEI.
5. Sobre la ética de la banda de ladrones en Platón, los Evangelios, Agustino y Adam Smith, cfr. Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro mundi del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, DEI, 1998, págs. 159-185.
6. En la guerra del Golfo, el gobierno de los EEUU cobró *protection money* a los gobiernos de Japón y de Alemania y también del Cercano Oriente. El gobierno de Alemania mandó sin discusión un cheque de veinte mil millones de marcos.
7. Rufin, Jean-Christophe. *L'Empire et les Nouveau Barbares*. Ed. J.C. Lattès. Paris, 1991. Rufin escribe todo su libro con la ilusión de poder mantener un núcleo integrado del imperio frente a los excluidos considerados los "nuevos bárbaros".
8. A veces hay noticias como la siguiente, que lleva el título: "El río de la muerte. Autoridades pescan más cadáveres que peces".
 "Centenares de cadáveres son retirados del Río Grande en una cantidad tan alarmante que sus aguas, fuertemente contaminadas, están siendo conocidas como 'El río de la muerte'.
 "La mayoría de los cadáveres corresponden a inmigrantes ilegales que se ahogan en el intento de cruzar a nado, el río en un desesperado esfuerzo por encontrar trabajo en la parte estadounidense.
 "La cantidad de cadáveres me hace pensar en una zona de guerra, señaló Arturo Solís, jefe del Centro para Estudios Fronterizos y Derechos Humanos.
 "Las estadísticas de Solís revelan que 134 cadáveres fueron rescatados del río en 1993, contra 128 en 1992, en un tramo de solo 580 kilómetros entre Nuevo Laredo y Matamoros, en el estuario del río. (La frontera entre los EEUU y México tiene un largo de 2.019 km).

"No existen estadísticas oficiales y Solís señala que su recuento elemental, basado en revisar periódicos locales fronterizos en busca de informaciones sobre cadáveres, dista mucho de ser el verdadero saldo.

"Lancheros mexicanos con nada más que cámaras infladas de neumáticos, frecuentemente, cruzan el río, cobrando entre 15 y 100 dólares para trasladar gente a territorio de Estados Unidos.

"Pero muchos lancheros —llamados coyotes, pateros o polleros— pertenecen a pandillas que se aprovechan de los ingenuos, robando a sus víctimas el dinero y las pertenencias, y luego las asesinan.

"Es una de las regiones más violentas de las Américas, manifestó" (según Reuter. *La Nación*, San José, 13.3.94).

Estas fronteras no existen solamente en el Río Grande. Las hay también en el mar Caribe, en el este de Alemania, entre Albania e Italia, en el estrecho de Gibraltar. Las alcaldías en el sur de España tienen presupuestos especiales para enterrar a estos muertos.

En el caso del muro de Berlín se denunciaba, con razón, un asesinato. Pero esta denuncia no era más que otra cortina de humo, que escondía el asesinato en las propias fronteras de los países denunciantes.

¿Por qué no se habla de asesinato cuando eso ocurre en nuestros países?

El actual presidente de México, Fox, en su próximo encuentro con el presidente Bush, abogará "por una frontera abierta con circulación libre [...] de personas, para evitar la migración ilegal, que cada año deja centenares de muertos en la travesía de zonas fronterizas inhóspitas" (*La Nación*, San José, 23.1.01).

9. Nietzsche capta esta situación muy bien: "Siempre cuando la ficción obra más fuertemente, si es inconsciente, ella 'deviene' inconsciente" (*La voluntad de poderío*, op. cit., no. 800, pág. 435).

Sin embargo, el texto clásico está en el Evangelio de Juan, capítulo 9.

10. Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*). México, FCE, 1964, pág. 230. (De: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión).
11. Kelsen, Hans. *¿Qué es justicia?* Barcelona, Ariel, 1991. What is justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of the Science. Ver Solórzano Alfaro, Norman José. *Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno. Avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos*. (Manuscrito).
12. "El instinto de decadencia que se presenta como voluntad de poderío. Prueba: la inmoralidad absoluta de los medios en toda la historia de la moral.
"No hemos reconocido en toda la corriente más que un caso particular de la voluntad de poderío: la moral misma es un caso particular de inmoralidad" (Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*, op. cit., no. 456, págs. 267-268.
"La moral como obra de la inmoralidad.

"1. Para que los valores morales triunfen deben colaborar muchas fuerzas y pasiones inmorales.

"2. La creación de valores morales es, en definitiva, consecuencia de sentimientos y consideraciones inmorales.

"Inmoralidad de la fe en la moral" (*Ibid.*, no. 264, pág. 168).

13. Entrevista con el economista estadounidense Lester C. Thurow. *Der Spiegel*, 40/96, pág. 146.

14. *Der Spiegel*, no. 29, 1989, pág. 118.

15. "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 contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad" (Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987, págs. 112-113).

16. Kant tiene dos ejemplos que pueden aclarar el problema. El primero es del "depósito", que de hecho es un préstamo. Yo recibí un préstamo de alguien, y me he comprometido a devolverlo, sin que haya nada escrito. Ahora el prestamista muere. ¿Debo devolver? Ningún cálculo me llevaría a devolverlo. Al contrario, si calculo, no hay razón para devolverlo, porque los herederos o no lo saben o, si lo saben, no pueden comprobar nada. Kant sostiene que tiene que devolver, porque la obligación existe más allá de cualquier cálculo. Y creemos que Kant tiene razón. Se trata de un problema que efectivamente en la tradición de Hume y Adam Smith no tiene solución.

El otro ejemplo es diferente, trata de la mentira. Un asesino me pregunta, dónde está la persona, que, como yo sé, él quiere asesinar. ¿Debo decirle dónde está? Y Kant responde que sí.

Después de haber rechazado la mediación por el cálculo, rechaza toda mediación. Llega a un rigorismo ético, que desemboca en la colaboración con el asesinato. Identifica la afirmación más allá del cálculo con la afirmación de valores absolutos.

Sin embargo, la mediación tiene que ser por la vida humana y no por el cálculo. Por tanto, en el primer ejemplo resulta la obligación a pagar —por supuesto, bajo la condición de que el deudor puede efectivamente pagar—, mientras resulta en el segundo ejemplo la obligación de no decir la verdad, es decir, de mentir.

En Hume y Adam Smith, la referencia a la felicidad (la vida humana) es miope y no llega más allá de un burdo utilitarismo, mientras en Kant precisamente falta. Hume y Adam Smith no pueden constituir valores que valen más allá de cualquier

cálculo, mientras Kant los puede constituir sólo en términos de su rigorismo ético de valores absolutos.

17. Weber, Max. "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amarrortu, 1958, pág. 84.
18. Ver Vallés, Carlos G. *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae, 1987, pág. 58.
19. Ese no es un juicio de valor, sino un juicio de hecho. El juicio de valor, que la ciencia efectivamente no puede derivar, es el juicio del deber de adherir a una ética, cuya necesidad se puede comprobar. Hay que distinguir entre el juicio que constituye la ética, lo que es un juicio que la ciencia puede hacer y que hace constantemente aunque no dé cuenta de él, y el juicio del deber, que obliga a cada uno a adherirse a esta ética y asumirla como deber. Este último juicio la ciencia no lo puede efectuar. Max Weber, en su concepto de juicio de valor, confunde ambos juicios.
El juicio del deber es el juicio que prefiere la vida a la muerte y que renuncia, por tanto, al suicidio. Nadie puede comprobar que hay que renunciar al suicidio. No es un juicio ético, sino es el juicio, que, en última instancia, constituye toda ética. Estrictamente hablando, no se puede prohibir el suicidio, porque, en el caso que tenga éxito, no se puede castigar.
20. Eso no excluye la conversión a Dios. Pero el criterio para saber si uno se ha convertido a Dios o no, es lo humano.
21. Ver la apuesta de Pascal. *Pascal: Pensamientos*. Traducido por X. Zubirir. Madrid, Espasa-Calpe, 1940, págs. 50-53.

CAPÍTULO VIII

La universidad frente a la globalización

VIII

La palabra globalización es ambigua. Hay mucha arbitrariedad en su interpretación. Sin embargo, tenemos que precisarla para poder discutir el problema de la universidad de hoy frente a ella. En la actualidad hace falta analizar la universidad en el contexto que llamamos globalización.

I. La globalidad del mundo: las amenazas globales

El mundo se ha hecho global. En el sentido más general podemos afirmar que el desarrollo tecnológico ha llevado a una situación, en la cual estamos obligados a tomar conciencia de la globalidad de nuestra tierra. Se trata ciertamente de un proceso histórico muy largo, pero este proceso llevó a una conciencia de globalidad que hoy muchas veces olvidamos cuando hablamos de la globalización. Se trata de una vivencia de globalidad, que ha implicado un corte histórico; está por distinguir nuestra historia presente y futura de toda historia humana anterior.

Tenemos, entonces, un sentido de la palabra globalidad que tenemos que tener presente en cualquier discusión sobre la globalización. Implica una transformación fundamental de toda vida humana, que se hizo notar la primera vez en 1945, con el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima.

En ese momento, comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se

había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la vida sobre la Tierra. Esta responsabilidad apareció, entonces, como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de toda vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron; no obstante, toda una tradición positivista por mucho tiempo los había separado.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía un hecho externo a la acción humana cotidiana. Parecía que, si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los *Límites del crecimiento*, que salió publicado en 1972. Este informe expresa de una manera nueva la redondez de la Tierra, su carácter de globo. Otra vez la Tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico, que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana, desde las empresas, los estados y la acción de cada uno, estaba involucrada en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió, entonces, en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez y, por tanto, globalidad de la Tierra, como, por ejemplo, la experiencia de límites de crecimiento posible de la población.

No obstante, en los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez surgían directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica —el tratamiento de su objeto mediante su parcialización— hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida y, por tanto, en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad. Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la Tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

En relación con el conjunto de estas amenazas globales se ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas, que está en curso, afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación con estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, frente a excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata hasta ahora de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque esta incapacita frente a la necesidad de

enfrentar a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad global frente a las amenazas globales tiene algo de compulsivo, pese a que no se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad.

Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad de la vida, en cambio, no es de este tipo.

Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos, entonces, irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esta situación se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, debemos de aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

Esta globalidad de la Tierra, que se nos impone por las amenazas globales, es producto del propio método científico parcializado y de la aplicación de sus resultados en el desarrollo técnico guiado por un cálculo costo-beneficio totalizado. El desarrollo técnico consiguiente topa con su límite objetivo dado por las amenazas globales.

II. La globalización como estrategia de acumulación de capital

El mismo desarrollo tecnológico, que resultó en las amenazas globales para la vida humana e inclusive para toda la vida en la Tierra, llevó consigo un aumento del acceso a todas las riquezas por parte de las empresas, que se constituyen desde la Segunda Guerra Mundial como empresas transnacionales. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes, y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la "aldea planetaria". Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Lo mencionado ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, inclusive los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales, que disponen globalmente. Aparecen las empresas de producción global, que no solamente compran y venden en el mundo entero, sino que efectúan un proceso de producción distribuido en sus partes también en el mundo entero. Antes había empresas de compra y venta mundial, pero ahora aparecen estas empresas, que son de producción mundial. Un ejemplo claro es la maquila, por medio de la cual simples etapas del producto final son distribuidas en el mundo entero.

El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes, de los cálculos y de los medios de transporte, impregna hoy nuestra vida. Sin embargo, a ella se ha impuesto el globalismo de una estrategia de acumulación de capital en el ámbito mundial, que hoy se llama una política de globalización. Este globalismo no es de ninguna manera un resultado necesario del proceso de globalización de mensajes, cálculos, medios de transporte, sino un aprovechamiento unilateral de él en función de una totalización de los mercados. En América Latina se trata de lo que muchas veces se

llama la política neoliberal de los ajustes estructurales. Estos ajustes son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía de acumulación global del capital. Estos ajustes expresan con mucha fidelidad las exigencias del funcionamiento de las empresas de producción mundial. Se trata de una estrategia de acumulación de capital nueva, que es nombrada estrategia de globalización.

Nuestro lenguaje sobre la globalización se refiere muy unilateralmente a este globalismo de una estrategia de acumulación de capital. Los globalizadores de esta estrategia casi no hablan de la globalidad de la Tierra, que se nos hace presente por las amenazas globales. Aunque nos las pueden negar, ellos mismos se ponen ciegos frente a ellas. Los tímidos intentos para responderlas son rápidamente revocados, como ocurrió recientemente con los acuerdos de Kyoto y su frivolidad en su derogación por el actual presidente Bush de los EEUU.

Esta estrategia y su persecución ciega tiene algo de un fundamentalismo de la religión del mercado. Las religiones suelen desarrollar fundamentalismos ciegos en cuanto sus creencias básicas son puestas seriamente en duda. La religión del mercado de los globalizadores no resultó diferente. En el grado en el cual se hizo visible que las amenazas globales, que hoy penden sobre nosotros, están estrechamente vinculadas con el desarrollo y la aplicación de nuevas tecnologías según un criterio de costo-beneficio totalizado, el fundamentalismo neoliberal del mercado no llamó a la cautela, sino al extremismo más radical. Eso explica el hecho de que, después de que aparecieron estas amenazas globales, se haya intensificado con los ojos abiertos el proceso destructivo que se está derivando de la aplicación indiscriminada del propio desarrollo tecnológico. El fundamentalismo neoliberal se hace fundamentalismo de talibanes de la religión del mito del crecimiento infinito.

Se nota cada vez más que la orientación exclusiva de la aplicación de tecnologías por el cálculo de costo-beneficio establece un límite decisivo para la posibilidad de enfrentar las amenazas glo-

bales. Por tanto, este fundamentalismo neoliberal nos lleva a extremos de destrucción no vistos antes.

Lo expuesto ha cambiado el carácter de las inversiones en capital, en general. Aparecen mucho más capitales de lo que sería posible invertir en capital productivo. Luego, una parte cada vez mayor de los capitales disponibles tiene que ser invertida especulativamente. Pero el capital especulativo debe tener por lo menos la misma rentabilidad que el capital productivo. Por eso, aparece ahora la cacería de posibilidades de ubicación rentable de los capitales especulativos. Y estas posibilidades de inversiones especulativas se dan, en especial, en aquellos sectores de la sociedad que hasta ahora han sido desarrollados fuera del ámbito de los criterios de rentabilidad: las escuelas, los jardines infantiles, las universidades, los sistemas de salud, las carreteras, la infraestructura energética, los ferrocarriles, el correo, las telecomunicaciones, los otros medios de comunicación, etc. Su transformación en esfera de ubicación del capital no productivo resulta la manera más fácil de encontrar lugares de aplicación del capital especulativo. Se trata, sobre todo, de las actividades del Estado, las cuales pueden ser transformadas en esferas para este capital, incluyendo las actividades en el campo de la educación y la salud. Sin ocupar estas actividades estatales, difícilmente el capital especulativo encuentra ubicación. Eso explica la presión mundial por la privatización de las funciones del Estado, con el fin de hallar esferas de inversión no productiva. El capital devora ahora a los seres humanos: se transforma en un caníbal. Cualquier actividad humana tiene que ser transformada en una esfera de inversión del capital, para que el capital especulativo pueda vivir: los sueños anarcocapitalistas van aún mucho más lejos. Inclusive la policía, la función legislativa y la judicial y el mismo gobierno, se pretende transformarlos en esferas de inversión de estos capitales. El ser humano recibe la licencia para vivir y participar en cualquier sector de la sociedad, únicamente si paga al capital especulativo los tributos correspondientes bajo la forma de interés. Aparece un sobremundo al cual

hay que tributarle los sacrificios necesarios para adquirir el derecho de vivir.

En vez de reconocer la globalidad de la Tierra, efectúan el pillaje global del globo.

III. La universidad y la cultura de la responsabilidad

Enfrentar las amenazas globales es ciertamente un problema político. Pero no se reduce a eso. La universidad no es una instancia política y no tiene la función de llevar a cabo estas políticas necesarias. Pero este enfrentamiento tiene dimensiones que van mucho más allá de la acción política. Toda nuestra cultura y civilización están involucradas. No se puede enfrentar las amenazas globales sin desarrollar una cultura que permita y empuje hacia la responsabilidad en relación con estas amenazas globales. Sin embargo, no puede empujar hacia la responsabilidad sino en el ámbito de una gran esperanza. Responsabilidad presupone esta esperanza. Si nos damos cuenta de eso, aparece una función clave, cuyo cumplimiento no compete exclusivamente a la universidad, pero que depende en parte importante de ella. La universidad es un lugar clave en nuestra sociedad, donde es formulada y desarrollada nuestra cultura. La función que aparece es la de promoción de una cultura que sea cultura de la responsabilidad basada en una cultura de la esperanza.

Hay una fórmula desarrollada precisamente por la actual política, que le niega a la universidad este lugar como uno de los lugares clave de nuestra cultura. Se trata de una fórmula, que se está imponiendo cada vez más. Es la fórmula que habla de "un nuevo modelo de desarrollo basado en el capital humano". Es una fórmula que a mí, personalmente, me produce escalofríos, porque es paralela a las fórmulas que me trataron de inculcar como niño en la sociedad nazi alemana, donde se hablaba constantemente del "material humano" y su importancia clave para el desarrollo de la sociedad humana.

Hoy hay una estrategia mundial, conducida por el Banco Mundial, para reducir toda educación, pero especialmente la universitaria, a un lugar de producción de "capital humano", que es considerado un medio de producción. La misma educación es transformada en una inversión en capital humano, el estudiante en alguien que invierte en sí mismo como dueño de sí mismo en cuanto capital humano. La empresa, que posteriormente lo contrata, resulta ser ahora una receptora de capital humano, quien le paga un ingreso al dueño del capital humano, que es la persona contratada. Este ingreso en la actualidad es considerado la rentabilidad del capital humano. Toda la educación, inclusive la universitaria, es, entonces, vista como un lugar de producción en función de la rentabilidad de este circuito. Por tanto, esta educación como lugar de producción de capital humano tiene que seguir criterios de rentabilidad.¹

No hay lugar para ninguna cultura excepto que la cultura dé un aporte a la producción o implementación del propio capital humano.

Si se logra realizar este proyecto, significa el fin de la cultura occidental. Se disuelve en el negocio. El propio ser humano se disuelve en la transformación en una parte de un engranaje gigantesco de un movimiento sinfín hacia un crecimiento económico sin destino. Aparece, entonces, el problema de la pérdida del sentido de la vida, que no tiene solución por el simple hecho de que la vida del capital humano no tiene sentido. El sentido de la vida es vivirla, pero el capital humano no vive su vida. Vive la vida del capital, que carece de por sí de un sentido propio.²

Sin embargo, si analizamos estas tendencias en relación con el proceso de globalización en curso, tenemos que hacer hincapié en otra dimensión de la reducción del ser humano al capital humano. Lo habíamos visto en sus dos dimensiones. Por un lado, en su dimensión de globalidad de la tierra, que se nos hace presente por las amenazas globales. Es la dimensión de la exigencia de la responsabilidad humana por el propio futuro de la vida humana y

de la naturaleza. Por otro lado, la dimensión del acceso ilimitado al pillaje de la tierra y de la humanidad de parte de la empresa transnacional dominante hoy, que impuso la estrategia de acumulación de capital irrestricta, que hoy se llama estrategia de globalización. Es una estrategia de la irresponsabilidad completa frente a las amenazas globales, que exigen nuestra responsabilidad.³ Sin embargo, esta estrategia de la irresponsabilidad necesita seres humanos tan irresponsables como es la propia estrategia. En el grado, en el cual logra reducir al ser humano a capital humano, logra también inculcar al ser humano esta irresponsabilidad necesaria para poder seguir con la estrategia.

Pero la responsabilidad puede asumir solamente seres humanos capaces de verla. Sólo una cultura de responsabilidad puede abrir los ojos frente al problema. Sin una cultura de responsabilidad no habrá política de responsabilidad. Eso nos lleva de vuelta al problema de la universidad como un lugar clave de la creación de la cultura. Hace falta esta universidad en cuanto lugar de creación de cultura, para que haya un lugar donde esta cultura de la responsabilidad pueda crecer. No es el único lugar. Todo el sistema de educación está implicado. Pero no solamente el sistema de educación. Toda nuestra manera de vivir tiene que penetrarse por una cultura de responsabilidad. Sin embargo, la universidad tiene una función especial, por el hecho de que una cultura no se puede desarrollar si no está acompañada por pensamientos profundos, que hasta hoy han tenido su lugar más destacado en las universidades.

La Universidad Nacional (UNA), de Costa Rica, tiene en sus orígenes —expresamente presentes en los textos de sus fundadores— esta conciencia de ser servidora de una cultura más allá de la universidad y de responsabilidad por el bien común.

Esta cultura de la responsabilidad, por supuesto, es crítica. Pero el acento no está en la crítica, sino en la responsabilidad que exige ser crítico. También la cultura de responsabilidad lleva a la resistencia. Pero, otra vez, el acento no está en la resistencia, sino en la

responsabilidad, por el hecho de que es la responsabilidad la que lleva a la resistencia.

En este mismo sentido, no se trata solamente de una recuperación de la tradición de la universidad humanista occidental y de su conservación. Esta tradición ha sido socavada por la imposición de los criterios de formación del capital humano. Tenemos que recuperarla, pero creemos que eso sólo es posible como una dimensión de la cultura de la responsabilidad.

Por supuesto, la universidad tiene que formar profesionales capaces de desempeñarse en sus profesiones respectivas. Pero la universidad tiene que insertar esta formación como participación en la creación de una cultura, cuyo sentido va más allá de la capacitación para el ejercicio de una función y tiene que ser una formación a partir de la creación de esta cultura.

Con esta formación, la universidad se ubica en un ámbito que va más allá de lo que concibe el actual proyecto de reducción de la formación a la producción de capital humano. Se trata de un ámbito que no se debe someter ilimitadamente al cálculo, tanto de la rentabilidad como del crecimiento económico, sino que cuestiona la propia tendencia actual a la totalización de estos cálculos. No lo hace solamente en nombre de algunos valores que tengan validez de por sí y por simple afirmación, aunque estos valores serían ya argumento suficiente para efectuar este cuestionamiento. Hoy lo hace, sobre todo, en nombre de la responsabilidad, que la propia globalidad del mundo —que se nos hace presente con fuerza irresistible a través de las amenazas globales— nos impone.

Sin embargo, a partir de la responsabilidad aparece la necesidad de valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio o costo-beneficio). Son valores del bien común, cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de rentabilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre los

seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante, son la base de la vida humana, sin la cual esta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo. Sin esta interpelación del sistema estos valores sólo serían un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de "leyes naturales" enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso, tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación con los cuales todo sistema es subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. Emanan de la responsabilidad. En consecuencia, su fuerza es la resistencia. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo de costo-beneficio. Asumir esta realidad es responsabilidad.

Pero la responsabilidad no es un producto directo del miedo. El miedo puro paraliza y aumenta la agresividad del sistema. La responsabilidad presupone la esperanza. Solamente la esperanza da este punto de Arquímedes, a partir del cual el miedo puede ser transformado en responsabilidad. El fundamentalismo del sistema resulta de un miedo, que ha perdido la esperanza.

Lo que necesitamos es esta responsabilidad por un mundo hecho global, amenazado por la estrategia de acumulación de capital llamada globalización. Hay que proteger un mundo global del ataque mortal de parte de los globalizadores. De esta responsabilidad resultan las posibles alternativas.

Notas

1. Hay un trabajo muy documentado de John Saxe Fernández, que presenta esta estrategia (Saxe Fernández, John. *Globalización, poder y educación pública*). Trabajo presentado ante el Seminario Internacional "Neoliberalismo: Planteamientos, Críticas y Alternativas", organizado por el Seminario El Mundo Actual, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, marzo 10-13 de 2000.
2. Esta situación se refleja en un *bestseller* que se lee ahora mucho en Europa (Houellebecq, Michel. *Extension du domaine de la lutte*. Paris, Nadeau, 1994). Este libro no reflexiona los hechos, pero presenta un reflejo perfecto del ser humano hecho capital humano.
3. Ver Jonas, Hans. *El principio esperanza. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1988.

CAPÍTULO IX

La caída de las torres

IX

La Biblia de Bush en contra del Corán de los talibanes. El Dios de Bush en contra del Alá de los talibanes. ¡Qué mundo!

¿Qué tenemos que ver con eso?

Pasaron los tiempos de los ateos. Todos recuerdan a los muertos en las iglesias. Hacen días de oración por las víctimas: Bush, Schröder, Blair, Aznar, Chirac. ¿Oran? ¿Cómo lo hacen? ¿Y los talibanes? También están en sus mezquitas respectivas.

Es el tiempo de los suicidas. Empezó en los EEUU en los años setenta con Mason. El gran suicidio colectivo de las Guayanas le siguió. Muchos lo imitaron. Después vinieron —en los años ochenta— los asesinos suicidas. También empezaron en EEUU Mataron un montón de gente, que ni conocían, y se suicidaron después. En los EEUU ya parecía casi una moda. En las escuelas, las oficinas, en la calle abierta. Asesinos suicidas aparecieron enseguida también en todo el mundo. Aparecieron en Japón, China, Nepal, África, Europa, Ucrania y Rusia. Pronto esta situación se vincula con acciones políticas. Aparecen los asesinos suicidas palestinos. En los EEUU aparece el asesino de Oklahoma, McVeigh. No se suicida en forma directa, pero renuncia a cualquier defensa, celebra ritualmente su propia ejecución y se presenta como “Invictus”. A veces son religiosos. Se trata de la religiosidad de las religiones monoteístas.

Al esperar una vida después de la muerte, buscan ser condecorados con la vida eterna por los méritos adquiridos por medio del asesinato-suicidio como sacrificio merecedor.

Este asesinato-suicidio ha sido expresado en los años setenta en los términos religiosos del fundamentalismo cristiano de los EEUU Lindsey, uno de los rasputines en la corte de Reagan, expresa, refiriéndose a la batalla de Armageddón, de la cual supone que es la guerra atómica:

Cuando la batalla de Armageddón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida, 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.¹

Aquí se predica la espiritualidad del heroísmo del suicidio colectivo, que es un asesinato-suicidio. El libro de Lindsey fue el *bestseller* de la década de los setenta del siglo XX en los EEUU. Se vendieron más de quince millones de ejemplares.

En los años setenta se supo que en los EEUU se escogían fundamentalistas cristianos para atender las órdenes del botón rojo, con el cual el Presidente puede desatar la guerra atómica. Fueron escogidos porque con ellos había seguridad de que iban a obedecer las órdenes. Tenían inclusive ansias para que vinieran, porque esperaban el "Cristo viene". Los ateos no merecen la misma confianza. Tienen solamente una vida y no la arriesgan con el mismo entusiasmo.

También en este caso los que asesinan cometen suicidio. Después van al cielo para recibir la compensación por sus méritos.

Hay antecedentes dramáticos en nuestra historia. En un sermón, que llama a las cruzadas, Bernardo de Claraval expresa en el siglo XIII:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y

por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el malhechor*. No peca como homicida, sino — diría yo — como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y *vengador de Cristo* en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se le infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo.²

Un cronista árabe del siglo XIII manifestó sobre estos cruzados:

Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte [...] Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morir-se por su sepulcro [...] Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz.

Después del atentado a las Torres de Nueva York, Bin Laden declaró:

Aquí está América golpeada por Dios Omnipotente en uno de sus órganos vitales, con sus más grandes edificios destruidos. Por la gracia de Dios. [...]

Dios ha bendecido a un grupo de la vanguardia de los musulmanes, la primera línea del Islam, para destruir América. Dios les bendiga

y les asigne un supremo lugar en el cielo, porque Él es el único capaz y autorizado para hacerlo.³

Sin duda, el texto de Bernardo nos puede servir para entender algo de los terroristas que derribaron las Torres de Nueva York. Si le hacemos algunos ajustes que eliminan las referencias a Cristo, tenemos aquello que nuestra propaganda dice sobre estos terroristas. Todo parece una simple inversión. ¿Está Bin Laden cristianizando el Islam?

Eso tampoco sería cierto. Cualquier cristiano, si mantiene algo de criterio, siente repugnancia frente al texto de Bernardo, como cualquier musulme con criterio siente repugnancia frente a la interpretación del Islam por los terroristas. El texto de Bernardo es un disfraz cristiano para la agresividad del imperio medieval europeo en su afán de conquista del Medio Oriente en nombre de una cruzada. Igualmente, la religión de los terroristas es un disfraz islámico para su negación de la civilización dominante.

Resulta que la religión —la creencia en Dios— es completamente ambivalente. Lo que significa, lo decidimos nosotros. Sirve para la guerra y sirve para la paz. La religión no las define. Nosotros como sujetos definimos eso. Por esta razón no hay religión “verdadera”, como si un polo de la ambivalencia fuera verdadero y el otro falso. En la religión no hay un criterio de verdad sobre la religión. El criterio de verdad es el ser humano en cuanto sujeto. Pero eso implica toda la vida.

Los 11 de septiembre

El primer 11 de septiembre ha sido del año 1973. En colaboración con el gobierno de los EEUU, las fuerzas aéreas chilenas bombardearon La Moneda, el Palacio de Gobierno de Chile, y lo devastaron. En La Moneda fue asesinado Allende, el presidente del país.

Los atentados del segundo 11 de septiembre, el de 2001, derribaron las Torres Gemelas de Nueva York, matando a miles de per-

sonas, suicidándose los autores en el acto. Fueron sentidos en todo el mundo como tan chocante, que probablemente van a constituir un corte histórico. Creemos que en realidad lo son. Pero hace falta preguntar ¿por qué? Tomando el hecho desnudo, eso no es tan obvio. Como hecho empírico, es un acontecimiento corriente en la historia de los últimos cien años. Ha habido ataques aéreos mucho más devastadores que apenas se recuerdan. Quizás el ataque a Hiroshima ha tenido un impacto parecido, por el hecho del significado de la bomba atómica, como un arma global capaz de terminar con la vida en la tierra. Pero ni en este caso la condena ha sido tan unánime y el choque tan profundo y tan generalizado.

Pero otros ataques igualmente devastadores sólo por excepción se recuerdan. La guerra aérea de Alemania contra Gran Bretaña y la guerra aérea estadounidense-británica en contra de Alemania las recuerdan solamente las víctimas. Los ataques sobre Hanoi en grandes partes del globo —la parte que se considera la civilizada— fueron celebrados como faros de libertad. El peor ataque lo organizó el general Haig —católico practicante—, un día 24 de diciembre, en la noche de paz y del amor, aprovechando el hecho de que la gran mayoría de gente estaba confiadamente en casa. Así se logró una eficiencia mayor, que se expresaba en un máximo de víctimas. Fuera de las víctimas casi nadie lo recuerda. Siguieron los ataques a Bagdad y Belgrado. Son celebrados y lo siguen siendo por aquella parte de la humanidad, que se considera civilizada, como victorias de los derechos humanos. Eso sin mencionar los muchos miles de ataques aéreos llevados a cabo a escala más pequeña en grandes partes del Tercer Mundo. La aniquilación, usando napalm, del barrio Chorillos de la ciudad de Panamá, realizada durante la invasión de ese país en 1989, donde murieron unos 10 000 civiles panameños —el doble de los muertos en el atentado de las torres—, pertenece a estos ataques pequeños e insignificantes.

En ningún caso se recuerda el carácter devastador de todos estos ataques. Menos se recuerdan las víctimas. Tampoco en nin-

gún caso había la declaración de algún día de oración en todo el mundo. Eso no se estilaba.

¿Por qué es tan diferente este segundo 11 de septiembre? Ciertamente, es la primera vez que el poder más grande del mundo, el centro de dominio del Imperio es afectado, que con una prepotencia sin igual se lanzaba en contra de los países que quería, sin temer jamás una respuesta. Esta vez fue objeto de un ataque aéreo también devastador. Solamente el Dios en el cielo estaba encima de este Dios, y con "God bless America" y "God's own country" este poder cree representar a Dios en la tierra, sintiéndose de hecho igual a él. Siendo Dios era, a la vez, un Aquiles sin talón de Aquiles. Este poder, que se siente Dios y que es venerado en el mundo como Dios, fue seriamente atacado. Hay parricidio, regicidio y deicidio.

Las Torres Gemelas eran el santuario de este Dios. Lo que es Roma con su Vaticano para el católico y Meca para el musulme, estas torres lo son para la sociedad burguesa del dinero y del capital. Eran un centro de piedad, siendo, a la vez, el centro de los negocios. El ataque al Pentágono —o un posible ataque a la Casa Blanca— son completamente secundarios en relación con el atentado a las torres. Desde la perspectiva del hombre del dinero, el atentado a las torres ha sido un sacrilegio. Eso vale precisamente para el capitalismo globalizado. Parlamentos y Casas Blancas son pura decoración para el núcleo de esta espiritualidad del dinero y del capital, para la cual el trono del Rey y de Dios en esta tierra eran las Torres Gemelas.

Era, para nuestro tiempo, un regicidio y todo el mundo lo sintió así. Y un regicidio es un parricidio, siendo este regicidio un deicidio, a la vez. El ataque ha sido un sacrilegio, levantamiento en contra de Dios y el Rey. No hay duda de que así ha sido. Visto como un hecho desnudo, el asesinato del Rey es un asesinato cualquiera. Pero cuando se trata del Rey, todo parece diferente. Ciertamente cae un ídolo. Pero eso no es ningún consuelo. Ídolos existen. Es posible que el pillaje de Roma por los godos en el siglo V ha

tenido un impacto parecido para todo el Imperio Romano de este tiempo.

Cuando moría el Rey, los franceses de la Edad Media europea cantaron: El Rey murió; viva el Rey. Pero cuando hay regicidio, ya no se puede cantar la segunda parte. Al Rey muerto no sigue otro Rey de lo mismo. Todo cambia. Los reyes están en los corazones. Cuando hay regicidio, mueren en los corazones. No mueren los corazones. Pero muere el Rey que estaba en el corazón. Hay intentos de restauración, pero es difícil que resulten. Camus logró analizar esta situación mejor en *El hombre rebelde*. También Camus ya veía eso: quien asesina al Rey, tiene que suicidarse.

¿Son las torres el Rey? Reyes y torres son intercambiables. Más en nuestra sociedad, donde las cosas sustituyeron a los seres humanos. Ellos mismos han sido transformados en capital humano. Por eso, la caída de las torres tiene un significado mucho mayor que el asesinato del presidente Kennedy. Este era solamente el representante de aquel rey que está en los corazones. Las torres son el Rey.

Pero este Rey es Dios. Hay asesinato de Dios. Pero un Dios asesinado vuelve a través del asesinato de sus asesinos. Por eso vuelve hoy el asesinato de asesinos de Dios, que desde la Edad Media europea acompaña a todos los imperios occidentales en sus períodos de crisis. Hasta la Segunda Guerra Mundial se solía vincular con el antisemitismo. Este nunca ha sido una simple persecución de una minoría judía, aunque perseguía judíos que estaban en minoría. Sin embargo, era el medio para declarar toda resistencia en contra de la dominación imperial como un asesinato de Dios, declarándola "locura judaica".

El asesinato de los asesinos de Dios se podía, entonces, extender a cualquier grupo humano. Todavía el socialismo soviético fue denunciado hasta la Segunda Guerra Mundial en todos los países occidentales como "bolchevismo judío". Eso permitía asesinar a comunistas en nombre del asesinato de asesinos de Dios y asesinar a judíos en nombre de la eliminación del comunismo. El

antisemitismo nazi no es comprensible sin esta consideración del comunismo como un producto judío.

Este asesinato de Dios aparece hoy de nuevo, aunque en términos secularizados. Se habla de la bendición de Dios, pero cuando el presidente Bush anuncia la guerra del Bien en contra del Mal, el Bien es el conjunto de los valores de la sociedad. Es la paz, la libertad y el comercio libre. En nombre de estos valores se hace la guerra, ellos conforman el santuario y se unen en uno solo: el comercio libre. No hay distinción entre ellos. Cuando Bush anuncia su "God bless America", se trata del Dios de estos valores, cuyo trono fueron las Torres Gemelas.

Este Dios ha sido asesinado, y un Dios asesinado tiene su resurrección por el asesinato de sus asesinos. Es la cruzada de la cual el mismo Bush habló. Él lo anuncia en estos términos:

Les hablo hoy desde el Salón de los tratados de la Casa Blanca, un lugar donde presidentes estadounidenses han trabajado por la paz. Somos una nación pacífica. Aun así, hemos aprendido, tan súbita y trágicamente, que no puede haber paz en un mundo de terror súbito. Frente a la nueva amenaza de hoy, la única forma de perseguir la paz es persiguiendo a quienes la amenazan.⁴

Vuelve la paz, pero la paz es guerra. Es el lema del Big Brother: "Paz es guerra". Para que haya paz, hay que matar a los enemigos de la paz. Para que haya libertad, hay que matar a los enemigos de la libertad. Para que haya tolerancia, hay que matar a los enemigos de la tolerancia. Para que haya comercio libre, hay que matar a los enemigos del comercio libre.

Como todos los déspotas de la historia, anuncia esta guerra, que es paz, en nombre de la inocencia de una niña:

Recientemente recibí una emocionante carta que dice mucho de la situación de Estados Unidos en estos tiempos difíciles, una carta de una niña de cuarto grado cuyo padre es militar:

"Tanto como no quiero que mi padre combata, estoy dispuesta a entregarlo a usted", escribió la niña. Este es un regalo precioso. El más grande que podría darme. Esta niña sabe de qué se trata Estados Unidos.⁵

Suena a canibalismo. Los victimarios se sacrifican al asumir el asesinato de los otros.

Es una cruzada, pero en términos perfectamente secularizados. Sin embargo, el Dios de Bush la ve con buenos ojos.

La lucha es por el Todo

¿Para qué entonces lucha el sistema? Hay muchas hipótesis, porque hay intereses en juego. Se trata del petróleo de Asia central, para cuyo dominio es esencial el dominio sobre Afganistán. Se trata también de ponerle un cerco a China, para poder amenazarla por tierra en el futuro. Igualmente se trata de contestar a los movimientos críticos a la estrategia de acumulación de capital denominada globalización, que se hace presente en todo el mundo y ha llevado a movimientos populares con una fuerza, que puede amenazar a esta estrategia en el futuro. Aparecen "populismos" de parte de muchos gobiernos, como es el caso de Venezuela con su presidente Chávez, al cual ya se considera un enemigo peligroso de la seguridad nacional de los EEUU.

Hay muchas razones para inquietarse. Pero a pesar de eso, sería equivocado explicar la actual estrategia de poder de los EEUU. por estas razones, como si fueran simplemente intereses particulares de los poderes del sistema. Creemos que hay mucho más en juego.

El sistema nunca lucha por intereses particulares en un sentido pragmático. Siempre lucha por el poder como un Todo. En el grado, en el cual logra este poder, todos los intereses particulares presentes en el sistema se imponen por añadidura. En nombre del Todo del poder se divinizan los intereses, para poder perseguirlos como valores absolutos.

Todorov hace un análisis de la conquista de México de parte de Hernán Cortés, que nos puede introducir en esta problemática:

En Cozumel, alguien le sugiere enviar hombres armados a buscar oro en el interior de las tierras. "Y Cortés le dijo riendo que no venía él para tan pocas cosas, sino para servir a Dios y al rey" [Bernal Díaz, p. 30]. En cuanto se entera de la existencia del reino de Moctezuma, decide que no se conformará con arrebatarse riquezas, sino que someterá el propio reino. Esta estrategia a menudo molesta a los soldados de la tropa de Cortés, que dan por sentado que van a obtener ganancias inmediatas y palpables. Pero este no quiere oír razones; así es como le debemos, por una parte, el haber inventado la guerra de la conquista y, por la otra, el haber ideado una política de colonización en tiempos de paz.⁶

Por supuesto, Cortés quiere el oro. Pero no como interés particular. Quiere Todo, por tanto también el oro. No quiere muchas riquezas para volver rico a España y vivir después tranquilo como hidalgo. Quiere Todo, y está en una conquista que jamás terminará. Es la conquista, que se concretiza en riquezas, pero trasciende cualquier riqueza concreta. Por esta razón no quiere "pocas cosas" sino servir "a Dios y al rey". Eso significa conquistar todo el reino y, posteriormente, todos los otros reinos que existen en la tierra. No tiene intereses, sino está en la persecución de Todo, lo que implica, que cualquier interés que puede surgir está siempre servido.

Aquí, según Todorov, empieza la modernidad, que nunca se orienta por intereses, sino por el Todo, cuya persecución asegura, efectivamente, cualquier interés existente o por haber. Los intereses se transforman en un aspecto metafísico. En nombre de estos intereses, el portador de los intereses hasta se puede sacrificar con todo, inclusive su vida. Colón expresaba esta situación, cuando celebraba el oro como una materia capaz de abrir hasta las puertas del paraíso.

La última declaración de Santa Fe (Santa Fe IV) manifiesta lo mismo en términos más escuetos:

Además, que los recursos naturales del hemisferio estén disponibles para responder a nuestras prioridades nacionales. Una "doctrina Monroe", si quieren.⁷

Por supuesto, no solamente los recursos naturales —que implican los "recursos humanos" (capital humano) también— del hemisferio, sino del mundo entero también.

Hoy, el sistema, cuyo centro son los EEUU, está de nuevo en la conquista del Todo, sirviendo así sus intereses. Pero siempre existe la conciencia de que los intereses están mejor servidos, si se accede al Todo.

La estrategia de acumulación del capitalismo global ha logrado lo que hasta sus propios partidarios han llamado el "mercado total". Hoy se ha impuesto al mundo entero. Pero sigue habiendo resistencias, sigue habiendo intereses no completamente integrados, sigue habiendo tendencias para salir de esta jaula de acero.

Frente a estas inconsistencias del mercado total, ya antes de los atentados se hizo evidente, que la continuación de la política del mercado total necesitaba como complemento un poder político mundial totalitario para asegurar eliminar estas "distorsiones del mercado". Es visible hoy, que la reacción a los atentados de Nueva York, hace surgir este proyecto en nombre de una lucha antiterrorista mundial y total, para someter a todos los rincones del mundo a la totalización del mercado. El concepto del terrorismo se concibe con la suficiente amplitud, para poder denunciar como terrorismo cualquier resistencia a esta estrategia, cual limitación del sometimiento a ella.

El lema de Bush es: "Quien no está con nosotros, está con los terroristas". Se trata del lema central de todos los totalitarismos que han existido hasta ahora.

De lo que se trata fue ya expresado por Mike Davis:

Si hay un antecedente en la historia de los EEUU, entonces no se trata del 7 de diciembre de 1941 —el asalto a Pearl Harbor— sino del 23 de septiembre de 1949. Este día el presidente Truman aclaró a un público estadounidense, que la Unión Soviética había probado con éxito una bomba atómica.

Olas de choque por miedo e inseguridad pasaron por los EEUU. El Consejo de Seguridad Nacional de Truman reaccionó rápidamente con el "NSC-68", que dio cancha abierta para la constitución de lo que Eisenhower posteriormente iba a llamar "complejo militar-industrial". A la vez el senador McCarthy y el director del FBI, J. Edgar Hoover, aprovecharon el miedo en la población para iniciar una caza sin perdón en contra del "enemigo interior". La izquierda, que anteriormente había tenido gran influencia fue extirpada sin perdón. No fue tanto la ideología sino el miedo que estaba detrás del consenso autoritario nacional de los años 50.

¿Estamos con George W. Bush en el camino para atrás al futuro? ¿Significará la guerra en contra del terrorismo el fin de la apertura hacia la inmigración de la libertad en el internet, de las protestas en contra de un capitalismo global, del derecho a una esfera privada y de todas las otras libertades burguesas esenciales, que sobrevivieron a la subversión por medio de la guerra en contra de las drogas?⁸

Se trata de un nuevo McCarthismo, que esta vez pretende ser mundial y que no se limita de ninguna manera a los EEUU. Su arma de poder es la pretendida lucha antiterrorista, que puede amenazar a cualquier movimiento de resistencia con la guerra total en nombre del antiterrorismo. Esta vez los EEUU aspiran como centro de poder del sistema al poder absoluto, que se puede basar en la amenaza de aniquilación para cualquier actividad de oposición al sistema.

No se trata de un choque de civilizaciones, no es cruzada anti-islámica. Por eso la tesis de Huntington sobre el choque de civilizaciones está obsoleta. La administración Bush es bien clara al respecto. Es choque total con todo el mundo, lo que incluye, por

supuesto, el mundo islámico. Siempre se aspira al Todo, para poder dominar cualquier parte. Cualquier país del mundo puede ser objetivo en el caso de que sea considerado una distorsión para el mercado total. Y será objetivo en nombre del antiterrorismo. Se nota eso hoy. Mientras se está atacando a Afganistán, ya se buscan otros países por atacar. La guerra es total. Fox, el presidente de México, habló del terrorismo como un cáncer, lo que anteriormente era la referencia corriente al comunismo. Se hace claro, que el antiterrorismo, que está surgiendo, será un sustituto del anti-comunismo de la guerra fría.

Lo que amenaza es que la nueva asociación en contra del terrorismo, tan amplia como la ONU, va a sustituirla. Se trata de la disolución de la democracia mundial por un gobierno antiterrorista mundial, cuyo centro son los EEUU. Un McCarthismo mundial como el poder por encima de todos los poderes, ejercido por un gobierno representante de la estrategia de la globalización. Los EEUU como juez de una historia que es juicio final. Los EEUU como juez del juicio final, el bien frente al mal. Revive la lucha en contra del reino del mal como lo hizo Reagan. La lucha en contra del terrorismo da la posibilidad del control de todos los poderes del mundo por un solo poder. Ahora aparece el primer totalitarismo mundial, frente al cual no hay posibilidad de un control por otro poder, frente al cual no hay posibilidad de enfrentamiento por medio del poder.

El imperio está por hacerse omnipotente. Se le escapa el hecho de que, quien más se acerca a la omnipotencia, más debilidades desarrollará. Se multiplican los talones de Aquiles.

Los atentados de Nueva York ocurrieron en el momento preciso cuando se estaba ya enfocando la posibilidad de este nuevo totalitarismo político mundial. En nuestra propaganda sobre el terrorismo hay algo fatal. Se comparó en los primeros días el atentado de Nueva York con Pearl Harbor. Esta comparación tiene una cara que realmente es espantosa. Según lo que se sabe, el ataque japonés a Pearl Harbor era, por un lado, un ataque japonés pero, por otro lado, un autoataque de parte del gobierno de los EEUU.

Parece que se tenían informaciones del ataque, pero el gobierno decidió no enfrentarlo para que se produjera un desastre tan grande, que la opinión pública se viera obligada a asumir la guerra decididamente. Esperemos que no haya sido un Pearl Harbor lo que pasó con el atentado de Nueva York. Sin embargo, hay indicios de que puede haber sido así.

Si lo ha sido así, ha sido la decisión más miope de la historia de las decisiones políticas en los EEUU, tan rica en miopías absurdas frente a las consecuencias de sus acciones.

La caída de las coordenadas del bien y del mal

Creemos que hay un significado adicional que será decisivo hacia el futuro. El ataque de este 11 de septiembre tocó las coordenadas del bien y del mal de toda la civilización occidental. Con este acontecimiento aparece a la luz del día nuestra confusión de las lenguas.

Cayeron las torres del Imperio. Los imperios caen, cuando la torre del imperio cae. Caen por una confusión de las lenguas, no por las bombas.

Hay un antecedente aterrador, aunque ocurrió en una nación y no en el mundo globalizado. Es el incendio del Reichstag (cámara de diputados) que sucedió en 1933 en Berlín (*Reichstagsbrand*). Hasta hoy no se sabe quién lo originó. Puede haber sido el atentado de un anarquista o la obra de los propios nazis. Según estos, era regicidio y deicidio, a la vez. En este incendio se quemaron las coordenadas del bien y del mal preexistentes. No se derrumbó solamente un edificio, sino ocurrió un derrumbe del alma que fue, por supuesto, orquestado por los nazis. No se constituyeron ningunas coordenadas nuevas, sino se pasó al período más nefasto de la historia humana hasta ahora. Desaparecieron todos los límites. Apareció un período sin coordenadas del bien y del mal.

Una situación parecida ocurrió con el primer 11 de septiembre con el ataque a La Moneda en Santiago de Chile, que posiblemente inspiró al ataque a las torres. Abrió igualmente un período fe-

roz, un derrumbe sin límites de las coordenadas del bien y del mal. Pero seguía el imperio global, que podía sustentar la restauración posterior.

Este derrumbe aparece ahora en todo el globo y no hay nadie que pueda decir lo que pasará. Hay derrumbe, pero no hay una alternativa a la vista. Habría que reconstituir la propia civilización, pero no sabemos de nuevos fundamentos. Por esta razón, la perspectiva es aterradora. Otra vez pueden desaparecer todos los límites. Pero no hay instancia imperial superior para guiar restauración alguna. Por eso ya no se puede volver a lo anterior. Ningún poder político se puede enfrentar esta vez a lo que viene, porque en el mundo hay un solo poder.

Con las torres se derrumbaron nuestras coordenadas del bien y del mal en cuanto coordenadas socialmente establecidas. Eso hace tan dramático el acontecimiento. Había coordenadas mentirosas, pero eran coordenadas. El historial de los ataques aéreos de los últimos cien años muestra un sinnúmero de ataques mucho mayores de lo que es el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York. Pero hay razones para considerar este ataque como mucho peor. Todos los desastres anteriores —Hiroshima, Hanoi, Bagdad, Belgrado...—, el imperio los podía ubicar en un horizonte de sentido. Era un horizonte perverso, una brújula que solamente en apariencia mostraba un norte. Pero era un horizonte. Por eso, el imperio los declaró como actos de imposición de su humanismo. Eran, en esta perspectiva perversa, "intervenciones humanitarias", y la opinión pública mundial, a pesar de todas las protestas, las aceptaba como tales.

Eso no se puede hacer con el ataque a Nueva York. Aparece el demonio como causante. Posiblemente, también los asesinos consideran su acción una "intervención humanitaria". Pero no hay coordenadas del bien y del mal, que la pudieran ubicar en estos términos. Tampoco el mundo islámico las proporciona a los secuestradores. Hay que tomar en serio las afirmaciones de sus líderes. No pueden dar sentido a estas acciones, aunque sea un sentido

tan perverso como lo aplicó siempre Occidente a sus propias acciones funestas.

Occidente —que hoy es global— se sentía un Aquiles sin talón de Aquiles. En Bagdad mató cientos de miles de iraquíes, teniendo solamente unos 100 caídos de su parte. En Belgrado mató a miles, sin que haya habido ningún caído de parte de la OTAN. Los EEUU sueñan con un escudo antimisil, que los transformaría en el señor del mundo con poderes absolutamente despóticos, a los cuales nadie en el mundo podría contestar. Pero también este Aquiles tenía un talón de Aquiles y por él entró la flecha. ¿Hay un escudo anticuchos, si estos son de cerámica?

¿Qué falló? ¿Fallaron los servicios secretos? Por supuesto, fallaron. Pero no hay servicios secretos que no fallan. Tampoco los servicios secretos son Aquiles sin talón de Aquiles. ¿No deben fallar? Claro, que no. Pero igualmente fallarán. ¡Que fallen lo menos posible! Es lo único que podemos pedir.

Un viejo sabio maldecía a su enemigo amenazándole: Que vivas tiempos interesantes. Ahora vienen estos tiempos interesantes. Estamos maldecidos.

¿Dónde está la realidad de las ciencias empíricas?

Pero hay más que una falla de los servicios secretos. Hay toda una percepción del mundo que ha fallado. Hay una falla de la propia cientificidad. Es la falla de una ciencia empírica, que no ve lo que es la realidad. Algo percibieron los sueños horrorosos de Hollywood. Sin embargo, los científicos, que se jactan ser empíricos, no percibieron nada.

Podemos desarrollar como esta ciencia tendría que ver lo que aconteció si seguimos sus propias pautas. Veámoslas por los ojos de Max Weber y de nuestros economistas más prestigiados. La descripción va a parecer cínica, pero no es ningún cinismo nuestro, sino el cinismo objetivo de esta ciencia. Pasó lo siguiente:

Fueron casi veinte personas, que por la fuerza tomaron cuatro aviones y los dirigieron en contra de las Torres de Nueva York, el Pentágono y la Casa Blanca. Un avión falla, los otros lograron su objetivo: destruyeron las torres y afectaron el Pentágono.

¿Qué preguntas puede hacer la ciencia, si es "empírica"? Puede, siguiendo a Max Weber, juzgar exclusivamente sobre las relaciones medio-fin. En el lenguaje de los economistas se trata de las relaciones medio-preferencias. Juzgándolas, resulta, que han sido acciones de un alto grado de eficiencia. Los cuchillos de cerámica resultaron un medio perfecto para adueñarse de los aviones y los aviones resultaron bombas poderosas que lograron perfectamente el fin asignado a ellos de parte de los actores. Desde el punto de vista de estas ciencias empíricas se trata de una acción "formalmente" racional en un grado altísimo. Apuntaban su fin —su preferencia— y cumplieron. Es la eficiencia tan celebrada en toda nuestra sociedad y escogida por las ciencias empíricas como el único ideal que científicamente esta puede afirmar.

Si ahora le preguntamos al científico por un juicio sobre el fin de la acción y de las preferencias de los actores, el científico —empírico que es— se va para la casa. Sobre eso la ciencia no puede hablar. Juzga sobre la racionalidad, pero no sobre los valores. Su raciocinio será el siguiente: los actores tenían varias alternativas. Podían viajar con su avión a otro aeropuerto, para aterrizar y pasear, ir de compras o hacer negocios. También podían ir a reventar las Torres de Nueva York. Y ¿por qué se fueron a reventar las torres? Contesta el científico: porque realizaron la preferencia que tenían. Hicieron una elección formalmente racional. Pero sobre el resultado de esta elección entre preferencias, la ciencia no puede hablar.

Se trata de un juicio de valor y la ciencia es neutral. Si alguien elige lo uno o lo otro, es asunto de sus respectivas curvas de preferencia y de sus gustos. Y de gustos no se puede discutir. Destruir las torres o salir a pasear, es una elección igual que preferir carne blanca o roja.

Estos científicos, por supuesto, no se atreven a decir hoy eso. Pero se trata de la lógica de esta ciencia. No sorprende, entonces, que estas ciencias no ven la realidad. Porque la realidad está formada por el hecho de que fueron secuestrados los aviones y que fueron derribadas las torres. Pero el científico empírico considera ese acontecimiento como algo externo a la ciencia. Hace algunos años, un economista recibió el premio Nobel por el descubrimiento de una nueva fórmula para calcular las ganancias en la bolsa. Pero que a partir del 11 de septiembre de 2001 la bolsa dejó de existir por una semana entera, no lo considera un problema por preocupar a la ciencia. La verdad eterna de la fórmula no es afectada por hechos tan vulgares como si existe una bolsa o no. Aunque no exista, la fórmula sigue siendo válida. Si debe existir la bolsa o no, es juicio de gusto. Pero la fórmula para calcular las ganancias, es eterna. Tan eterna como la ley de la gravedad, con la cual los físicos explicarán la caída de las torres. Pero estas no cayeron por la vigencia de la ley de gravedad. Cayeron porque alguien las hizo caer, calculando bien la ley de la gravedad. Pero ¿por qué cayeron? No hay científico empírico que tenga como objetivo explicar las razones. Son externas a la ciencia, lo que significa, que esta ciencia es externa a la realidad. Luhmann inclusive descubrió que el propio sujeto humano es externo al sistema. ¿Se cree en serio que se ha explicado el derrumbe de las Torres de Nueva York, cuando se lo explica por la ley de la gravedad? ¿O con las fórmulas de los premios Nobel en Economía?

Pero, lo cínico no es esta descripción de las ciencias. Lo cínico son estas ciencias.

Por supuesto, dado el hecho de esta autoanulación de las ciencias, hay que inventar un demonio que hizo caer estas torres, usando a los secuestradores. Eso también es la opinión de Bush, quien se cree en una lucha entre el bien y el mal. Pero, muy probablemente, también los secuestradores vieron demonios. Vieron demonios que usaron el sistema y las torres. Derribarlas era su respectiva lucha en contra de los demonios. Lo que es el Dios de uno, es

el demonio del otro. Cada uno lucha en contra de los demonios en un campo, en el cual la ciencia y la razón no tienen nada que decir. Expresamente, ya Max Weber desembocó en estos absurdos. La ciencia abdicó y entregó la realidad a los demonios respectivos. La ciencia es observadora de la lucha entre ellos. Voz no tiene. No solamente la ciencia abdicó, la razón también.

Max Weber expresa:

Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es para él Dios y quién el demonio. Otro tanto sucede en los restantes órdenes de la vida.⁹

Lo que para uno es Dios, es diablo para el otro:

Sobre estos dioses y su eterna lucha decide el destino, no una "ciencia". Lo único que puede comprenderse es *qué* cosa es lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro. Aquí concluye todo lo que un profesor puede decir en la cátedra sobre el asunto, lo cual no quiere decir, por supuesto, que en eso concluya el problema *vital* mismo. Poderes muy otros que los de las cátedras universitarias son los que tienen aquí la palabra.¹⁰

Lo que es el Dios de Bush, es el diablo de Bin Laden, y lo que es el Dios de Bin Laden, es el diablo de Bush. Y Max Weber nos va a añadir que sobre eso juzga el destino y no la ciencia.

La sociedad occidental ha disuelto la razón en nombre de la cual se fundó. Se llenan las iglesias en días de oración de un Dios que se considera sustituto de la racionalidad perdida. Pero este Dios no existe. Hasta los ateos asisten a estas jornadas de oración, pero no hay Dios que pueda escuchar. Este Dios sustituto puede hacer solamente peor la situación.

Desde décadas la sociedad moderna luchó en contra de utopías y alternativas. En los años ochenta se declaró la victoria. Efectiva-

mente, se lograron desarticular los movimientos de resistencia muchas veces con inaudita brutalidad. Pero la tesis convenció. El socialismo en casi todas partes sucumbió. El sistema tenía su fiesta sobre las ruinas de la vida humana y de la naturaleza. Se impuso la cultura de la desesperanza. Se decía que quien quiere el cielo en la tierra produce el infierno. Casi todos lo creían y nadie quería producir infiernos. Sin embargo, de la desesperanza de esta sociedad, que declaró que no hay alternativa para ella, resultó la desesperación. Vivimos ahora una sociedad mundial desesperada. Precisamente con eso viene el infierno. No lo hacen ningunos demonios. Son seres humanos desesperados, que lo producen. No obstante, reproducen solamente el infierno que se había antes producido para ellos. Nos damos cuenta: quien *no* quiere el cielo en la tierra, produce el infierno.

Con Hobbes la sociedad burguesa se ofreció como un orden que sustituye la lucha de todos contra todos del estado de la naturaleza. Ahora desemboca el orden, que se impuso, en la lucha de todos contra todos. Esta lucha no está en el pasado, está en el futuro.

La guerra civil global

Con el derrumbe de las torres empieza la guerra civil global, de la cual tanto se habló y que hasta ahora solamente se anunciaba. Ahora entra en los corazones. Pero es una guerra sin posiciones. Los que derrumbaron las torres no quieren otra sociedad, no anuncian un proyecto. Pero la sociedad atacada tampoco tiene ningún proyecto. Se anunció como fin de la historia. Pero eso significa que ya no se proyecta hacia nada. Se afirma a sí misma y afirma los aplastamientos que produce. No promete nada, sino proyecta la miseria del presente hacia todo el futuro.

Produce aplastamientos. En un mundo hecho global, se aplasta globalmente el mundo. No se promete y no se le puede exigir nada. Lo que se llama libertad —libertad duradera (*enduring liberty*)—

es un eterno aplastamiento por los poderes que surjan. La gente percibe esta situación y ya no tiene esperanza de poder salir. Viene la reacción sin proyecto, negación pura, que asesina para ser asesinada. Pero eso reproduce lo que esta sociedad vacía es: asesina para avanzar al suicidio de todo. Sus progresos son lo que decía el general Branco después del golpe militar en Brasil en 1964: "Estábamos frente a un abismo; con el golpe hicimos un gran paso adelante". La reacción del sistema frente al terrorismo será otro paso adelante de estos.

Heidegger decía: "solo un Dios nos puede salvar". Pero el Dios, que esta guerra civil crea, no salva a nadie. En ciertos casos promete el paraíso a los asesinos suicidas, en cuanto que sigan haciendo lo que hacen.

No hay ningún choque de culturas. El mundo es un mundo global, en el cual hay solamente subculturas insertadas en una cultura global. Hablar de una guerra de culturas es otro pretexto para no aceptar lo que en realidad ha pasado y transformar todo en otra fuente de agresividad. El ataque a las torres no es externo, llevado a cabo desde otra cultura. El ataque es interno. En cierto sentido es un producto de la propia cultura dominante y global, cuyos centros atacó. Es una cultura que surgió de la destrucción de las culturas. Su centro no son universidades y teatros. Son el ministerio de guerra y el centro de negocios. Es una cultura de guerra y de negocios, todo el resto es simple accesorio.

El ataque ha sido interno y no externo. Ni los campos de entrenamiento de los secuestradores han estado en Afganistán. Estuvieron en Florida y en Hamburgo. En Afganistán no se pueden preparar acciones de este tipo y de este tamaño. Se les puede posiblemente motivar o financiar, pero no organizar.

El ataque es interno al mundo globalizado. Efectivamente hoy la tierra es global. No lo es por efecto del FMI o del BM. Lo es como producto de toda historia humana, que desembocó en el carácter global de la tierra. Ya no hay nada exterior a la sociedad humana mundial. Todo se produce en su interior, aunque mantenga especí-

ficidades según la cultura original a partir de la cual estas reacciones surgen. Un terrorista estadounidense como McVeigh o el "Unabomber" actúa de una manera, un terrorista árabe de otra. Pero el terrorismo que hacen, es completamente paralelo. Además, se nutren de la misma fuente.

La fuente no es el mundo global. El mundo global es el espacio donde actúan. La fuente es la estrategia llamada globalización, que FMI, BM y G-7 propulsan. Tan terrorista como es esta estrategia, tan terroristas son los terroristas que produce. Este terrorismo no es más que la otra cara de esta estrategia de la globalización.

Estos organismos han actuado con un fundamentalismo sin igual. También Stiglitz habla en relación con ellos de los "fundamentalistas del mercado en todo el mundo". A un mundo, que hoy es global, impusieron una estrategia de acumulación del capital que es incompatible con el hecho de la globalidad del mundo. Es destructora de este mundo. Sin embargo, permite un pillaje tanto a los seres humanos y a la naturaleza. Para hacerlo, se creó toda una cultura de la desesperanza acompañada por un antiutopismo y un antihumanismo sistemáticos. La clase dominante jugó su juego como *global players* de una economía del Casino. En este casino se jugó con la vida de la gente y con la naturaleza.

Con esta situación se provocaron amenazas globales ilimitadas, que hoy penden sobre todos nosotros. En nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado se eliminó cualquier límite para la desenfrenada acción del capital. Con las distorsiones se eliminaron los derechos humanos más básicos, que son los derechos a la vida concreta. Con eso se eliminó la dignidad humana, haciendo del ser humano un capital humano. Desapareció inclusive la conciencia de que la exclusión y la destrucción de la naturaleza son violaciones de los derechos humanos, y no crisis de funcionamiento técnico.

Las amenazas globales implican circuitos de la violencia, que dentro de la estrategia son imparables y crean un automatismo de la violencia, que desemboca en la vorágine de violencia que esta-

mos viviendo. Son circuitos, que nuestras ciencias empíricas apenas mencionan. Los considera "efectos externos", por el hecho de que surgen como efectos indirectos de la acción directa en los mercados.

Los circuitos de la violencia

La exclusión de la población crea en las regiones más afectadas del mundo situaciones sin posibilidad de vivir, de las cuales se derivan las emigraciones que hoy tienen todas el carácter de emigraciones forzadas. Son tan grandes que amenazan las regiones menos afectadas por la exclusión que son, sobre todo, los países del centro. Estas regiones se cierran violentamente frente a estas olas de emigración. El resultado es una guerra sorda en las fronteras entre los países del centro y las regiones excluidas, que todos los años cobra miles de muertos.

A veces hay noticias como la siguiente, que lleva el título: "El río de la muerte. Autoridades pescan más cadáveres que peces":

Centenares de cadáveres son retirados del Río Grande en una cantidad tan alarmante que sus aguas, fuertemente contaminadas, están siendo conocidas como "El río de la muerte". La mayoría de los cadáveres corresponden a inmigrantes ilegales que se ahogan en el intento de cruzar a nado, el río en un desesperado esfuerzo por encontrar trabajo en la parte estadounidense. "La cantidad de cadáveres me hace pensar en una zona de guerra", señaló Arturo Solís, jefe del Centro para Estudios Fronterizos y Derechos Humanos.

Las estadísticas de Solís revelan que 134 cadáveres fueron rescatados del río en 1993, contra 128 en 1992, en un tramo de solo 580 kilómetros entre Nuevo Laredo y Matamoros, en el estuario del río. (La frontera entre los EEUU y México tiene un largo de 2.019 km). No existen estadísticas oficiales y Solís señala que su recuento elemental, basado en revisar periódicos locales fronterizos en busca

de informaciones sobre cadáveres, dista mucho de ser el verdadero saldo. Lancheros mexicanos con nada más que cámaras infladas de neumáticos, frecuentemente, cruzan el río, cobrando entre 15 y 100 dólares para trasladar gente a territorio de Estados Unidos. Pero muchos lancheros —llamados coyotes, pateros o polleros— pertenecen a pandillas que se aprovechan de los ingenuos, robando a sus víctimas el dinero y las pertenencias, y luego las asesinan.

“Es una de las regiones más violentas de las Américas”, manifestó.¹¹

Estas fronteras no existen solamente en el Río Grande. Las hay también en el mar Caribe, en el este de Alemania, entre Albania e Italia, en el estrecho de Gibraltar. Las alcaldías en el sur de España tienen presupuestos especiales para enterrar a estos muertos.

En el caso del muro de Berlín se denunciaba, con razón, un asesinato. Pero esta denuncia no era más que otra cortina de humo, que escondía el asesinato en las propias fronteras de los países denunciantes.

¿Por qué no se habla de asesinato, cuando eso ocurre en nuestros países?

El actual presidente de México, Fox, en un encuentro con el presidente Bush, abogó “por una frontera abierta con circulación libre... de personas, para evitar la migración ilegal, que cada año deja centenares de muertos en la travesía de zonas fronterizas inhóspitas”.¹²

Cuanto más la estrategia de acumulación excluye, más presionan estas olas de emigrantes y más violento tiene que ser el rechazo de parte de los países meta de las emigraciones. En cuanto logran pasar se transforman en grupos discriminados en estos países, donde son explotados y despreciados. Sin embargo, logran algo que es básico: logran sobrevivir.

En el tratamiento de la naturaleza aparece un circuito análogo. La explotación fragmentaria de la naturaleza lleva a la crisis del medio ambiente, que desde décadas se están transformando en cri-

sis globales. El agujero de ozono, el aumento del número de huracanes, la desertificación creciente. Desaparecen los peces en los ríos, se envenena el agua. Nuevas tecnologías promueven o crean nuevas enfermedades. Para el Casino no hay problema: cada nueva crisis promete nuevas ganancias por nuevas inversiones necesarias para reparar los daños de las anteriores. Sin embargo, las crisis resultantes dan otras razones para la migración.

Pero la tierra es redonda, lo que para los EEUU es una novedad. La bala que disparamos, mata a nuestro enemigo. Pero lo atraviesa, da vuelta a la tierra y nos alcanza en la espalda. Es la redondez de la tierra, que alcanza a todos y alcanzó también a los EEUU. Quieren seguir disparando. Pero las balas que disparan, darán vuelta a la tierra y los alcanzarán en la espalda.

El Casino no toma en cuenta ni lo que pasa con la gente ni con la naturaleza. Tiene un solo criterio, que impone a sangre y fuego: los índices de la bolsa. Si la guerra del Golfo fue un éxito o no, la respuesta la da la bolsa: la bolsa subió y, por tanto, fue una acción buena. Lo mismo con la guerra de Yugoslavia. Y si la venganza por los atentados del 11 de septiembre lleva al aumento de la bolsa, será bien hecha. Ninguna otra situación cuenta. Ya no hay servicio de noticias sin información sobre la bolsa. Es la bolsa la que indica si las cosas van bien o mal. No hay otro criterio.

No hay resistencia relevante. La negativa a cualquier alternativa, a cualquier utopía, a cualquier humanismo ha aplastado la conciencia de la gente en el *global players* en su casino. Eso se logró, pero llevó a mucho más. Lo que cunde, no es solamente el mundo entero. Se ha sembrado la desesperanza para asegurar la tranquilidad de la desesperanza. La desesperanza se transforma en desesperación. Se esperaba producir fatalismo. Pero la desesperación no es fatalista.

La desesperación no lleva a la resistencia, sino únicamente a la explosión y a la negación. Hay un caso temprano, que muestra su carácter. Ha sido el levantamiento de Caracas —el Caracazo— de febrero de 1989. No había ningún proyecto de cambio de la socie-

dad. Pero la gente consideró insoportable la situación. Había levantamiento que desembocó en el pillaje de los negocios. Se trató de una explosión social sin perspectiva alguna. Era una explosión más bien desmoralizadora.

La reacción fue tan ciega como el levantamiento. El presidente Pérez se transformó en verdugo y mandó a disparar. Después de miles de muertos, el levantamiento terminó como había empezado: en la desesperación. Este levantamiento ocurrió en el mismo año, en el cual ocurrió la represión en la plaza de Tiananmen en Pekín, pero algunos meses antes. En Tiananmen había algo como un proyecto. En Caracas no lo había. Pero lo que iba a pasar en el futuro, lo indicó Caracas y no Tiananmen. Sin embargo, nuestros medios de comunicación hablaron de Tiananmen y no de Caracas.

El Casino no se conmovió ni analizó lo que pasaba. Los *global players* siguieron jugando con la suerte del mundo. Por todos lados aparecieron los asesinos-suicidas, empezando en los EEUU y alcanzando presencia mundial. Nadie se conmovió, el Casino seguía y creía poder seguir eternamente considerándose el fin de la historia. Seguía el aplastamiento y la propaganda de la desesperanza. Cundió la desesperación.

De la desesperanza a la desesperación

Pero nuestro mundo no es un mundo en el cual la desesperación desemboca en fatalismo. El Casino suponía eso. La desesperación desemboca en actividad febril, pero completamente ciega: destruir para ser destruido. Después de la ejecución de McVeigh, el actual presidente Bush decía que Timothy McVeigh tuvo "el destino que buscó" con sus actos. No creemos que Bush haya tenido claro cuán ciertas eran sus palabras.

Apareció un terrorismo sin proyecto, aparecieron crímenes sin motivo. No quieren lograr nada y precisamente por eso no tienen límites. Si tuvieran una meta o una utopía tendrían que limitarse en función de esta meta. Pero como no la tienen, no había límites

que valieran. El sistema ya no tiene límites, y la reacción terrorista tampoco los tiene.

El atentado de Nueva York es hasta ahora el peor desenlace. Es sumamente parecido al atentado de Oklahoma de 1995. Los actores salen para destruir y aceptan la muerte como consecuencia y como destino. Aceptan lo que el sistema ha dicho: no hay alternativa, querer el cielo en la tierra produce el infierno, el humanismo es un atentado a la humanidad. Son posmodernos. Pero no se ponen en la hamaca para tomar vino, como lo predicán los posmodernos, sino se lanzan.

Para ver este paralelo, es bueno, recordar atentados anteriores.

El caso de la ejecución de Timothy McVeigh nos hizo presente el problema del nuevo terrorismo. Llama la atención el tipo de terrorismo nuevo que ha aparecido. McVeigh no tiene proyecto, no quiere lograr algo con su acto de terrorismo. Se podría incluso afirmar, que lo que hizo ya no es terrorismo. Sin embargo, con igual derecho podríamos decir que en este tipo de terrorismo se trata del primer terrorismo en serio, y antes no ha habido todavía terrorismo.

McVeigh destruye, para ser destruido. No hay una ilusión que con el acto del terrorismo se construya algo. Todo terrorismo anterior actúa con la ilusión de destruir, para construir. Sea terrorismo del Estado o de la iniciativa privada, anuncia sus actos de destrucción en nombre de alguna construcción. El nuevo terrorista no pretende construir algo, sino pretende ser destruido, pero que esta autodestrucción sea consecuencia de la destrucción de otros. No es suicidio simple. Es suicidio como consecuencia de un asesinato. Sin embargo, no quiere mostrar nada, como tampoco quiere lograr nada. Ni quiere sentar algún símbolo.

No obstante, este suicidio es un acto social, el terrorista es sujeto con otros, aunque sea en sentido de sujeto contra otros. Es sujeto con otros de manera invertida. Este nuevo terrorismo hace un acto completamente gratuito, de por sí. Es un acto sin ningún cálculo intermedio.

La ejecución tenía el carácter de un acto sacral. El ejecutado silencioso, sin decir una palabra, pero reclamando, sin palabras, ser "invicto". Los que asistieron estaban rezando. Era un sacrificio con toda la ley, aunque tuvo el carácter de un antisacrificio.

La historia es breve y escueta. En 1995 McVeigh había reventado con dos toneladas de explosivos un edificio del Estado en Oklahoma. En la explosión mató a 168 personas, entre ellas alrededor de 20 niños de un jardín infantil, que se encontraban en el edificio.

Cuando se le preguntó al padre de McVeigh, este contestó:

Realmente no sé cómo empezó todo esto. Solo sé que cuando volvió del ejército (en donde sirvió hasta el fin de la Guerra del Golfo) ya tenía esa aversión por el gobierno, dijo.

Efectivamente, había sido combatiente con altas condecoraciones en esta guerra. Cuando McVeigh se refirió al hecho, hablaba en los términos de los partes de guerra de la guerra del Golfo:

"Él me dijo una vez, en los términos más crudos: son 168 contra uno", manifestó Lou Michel, coautor del libro *American Terrorists: Timothy McVeigh & The Oklahoma City Bombing*, durante una entrevista concedida ayer a ABC. "Siente que es ganador", expresó Michel, quien será uno de los testigos designados por McVeigh para presenciar la ejecución.

Recordemos cómo se hablaba en esta guerra. Un diario costarricense escribió:

Sin duda, Bush quería evitar pérdidas innecesarias de vidas humanas. Alrededor de un centenar de muertos en las fuerzas aliadas arrojaba un excelente balance frente a los 150 000 iraquíes fallecidos.¹³

En la guerra del Golfo eran 1 500 contra uno, McVeigh consideraba exitoso que logró 168 contra uno. Cuando se le preguntó

que el hecho de la inclusión de los 20 niños en la matanza era especialmente horroroso, contestó que se trataba de “daños colaterales”. Señala: “Lamento que haya gente que perdiera la vida. Pero está en la naturaleza de las cosas”.

Todo eso es textual de los partes de guerra. En el juicio se declaró inocente, aunque aceptaba haber cometido el crimen. También eso corresponde al lenguaje de los partes de guerra.

Ciertamente, el acto terrorista no era parte de una guerra, sino McVeigh había llevado a la cotidianidad lo que había sido esta guerra. Desde su punto de vista, eso era todo.

Sin embargo, no era eso. En la guerra del Golfo se había hecho todo lo que hizo McVeigh. Pero se había hecho en nombre de altos valores. Se hablaba de una “guerra para la paz”, guerra para garantizar los derechos humanos. McVeigh le quitó a su acción esta aureola. Con eso la transformó en una acción escueta. Es ahora ubicua; puede ocurrir en cualquier momento y en cualquier lugar, y regularmente ocurre.

Sin embargo, ambos actores tienen la conciencia tranquila, lo de la guerra del Golfo como McVeigh. Lo juzgan correcto y se declaran inocentes.

Si analizamos la acción de McVeigh descubrimos que pertenece al conjunto del nuevo terrorismo, que sigue un paradigma determinado. Es el paradigma: destruir, para ser destruido.

Pocos días antes de la ejecución de McVeigh recibimos la noticia de otra acción terrorista que obedece al mismo paradigma:

Ocho niños japoneses fueron asesinados ayer y otras 15 personas resultaron heridas en la peor tragedia escolar de Japón, cuando un enfermo mental irrumpió en una escuela primaria y comenzó a dar puñaladas a mansalva [...] Según la prensa, siete de los que murieron eran niñas y el octavo era un niño de seis años [...] La tragedia comenzó cuando el hombre, empuñando el cuchillo de 15 centímetros, entró en un salón y comenzó a apuñalar a los niños, en un ataque que según los periódicos duró más de 10 minutos.

"Llegó blandiendo un cuchillo y empezó a apuñalar", relató una alumna de primer grado.¹⁴

El informe de la policía dice:

Fuentes policiales dijeron que habían identificado a Takuma por su carné de conducir y le describieron como un sujeto que al parecer no terminó la escuela secundaria, pasó un tiempo en las Fuerzas de Autodefensa (el Ejército japonés), y trabajó después como conductor de autobuses urbanos [...] "Estoy hastiado de todo", expresó, según la policía, y dijo que anteriormente había tratado de suicidarse. "Quiero que me ejecuten".¹⁵

Parece ser una réplica del caso de McVeigh. Pero no es necesariamente eso. Podría serlo, porque esta matanza se dio en los días cuando los noticieros volvieron a hablar en abundancia del caso McVeigh. Pero hay un paradigma, al cual siguen estos actos, que desde más o menos tres décadas llama nuestra atención. Hay solamente variaciones del paradigma. Algunas veces el terrorista se ejecuta a sí mismo, a veces le pide al poder que lo ejecute, a veces se trata de suicidios colectivos, en los cuales el incitador se suicida igual que los otros. Aparentemente empezó en los EEUU, pero rápido se extendió a Europa y Japón. Sin embargo, ahora está presente en el mundo entero. Tenemos casos en Rusia, China, África y América Latina. Posiblemente, la reciente matanza de la familia real de Nepal pertenece al mismo tipo.

Los clásicos análisis del terrorismo no nos ayudan para entenderlo. Se ve eso enseguida, si se recuerda el análisis que hizo Camus en su libro *El hombre rebelde*. Tampoco sirve Popper, para entenderlo, cuando declara: "quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra". El nuevo terrorismo no busca ningún cielo en la tierra.

Pero hay excepciones. André Breton expresa en los años treinta que el único acto surrealista hoy es tomar un revólver y dispa-

rar sobre la muchedumbre. Sin embargo, todavía no saca la conclusión: este actor se tiene que suicidar después.

Hay textos de Nietzsche que nos pueden introducir en esta cultura de la desesperación. Nietzsche manifiesta:

La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: [...] Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían.¹⁶

Eso está ocurriendo. Se ha destruido este valor infinito del sujeto humano, en nombre del cual este se podía defender de la desesperación. Se lo ha transformado en capital humano. Como excluidos son capital humano con valor cero.

Este perecimiento se presenta como la ruina de sí mismo, como la elección instintiva de lo que forzosamente destruye. Los síntomas de esta autodestrucción de los malparados [...] ante todo la fuerza instintiva que nos lleva a realizar actos por los cuales hacemos poderosos a nuestros enemigos mortales (que se erigen, como quien dice, en sus propios verdugos), la voluntad de destrucción como voluntad de un más profundo instinto, el instinto de autodestrucción, la voluntad de la nada. [...]

El nihilismo como síntoma de ello, indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que *destruyen para ser destruidos*: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para "entregarse", que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos.¹⁷

Nos parece bastante evidente que lo expresado en la cita está ocurriendo.

Parece un comentario de la actualidad, dirigido a explicar el caso de Timothy McVeigh o de Takuma, pero igualmente a los atentados de Nueva York. En la prensa de hoy no aparece ni un solo comentario tan lúcido como este, escrito hace más de 100 años. Pero Nietzsche no es ningún Nostradamus. Sin embargo, percibe con claridad lo que será la consecuencia de la cultura de la desesperanza, que él mismo promovía.

Después de la ejecución de McVeigh, el actual presidente Bush decía que Timothy McVeigh tuvo "el destino que buscó" con sus actos. No creemos que Bush tuvo claro cuán ciertas eran sus palabras.

Resulta una bella armonía. Los terroristas se suicidan o son ejecutados, y quieren ser ejecutados. Desaparece el conflicto entre verdugo y ejecutado. El verdugo quiere ejecutar, y el ejecutado quiere que se le ejecute. Hay *coincidentia oppositorum*, que siempre ha sido vista como sacral.

Para Nietzsche es la solución del problema del nihilismo. Termina el conflicto entre el poder y los súbditos. El poder ahora castiga crímenes de los de abajo, ejecutándolos con el acuerdo de ellos. El poder está libre para seguir a la voluntad del poder. Los de abajo —los "malparados"— ya no pueden reclamar y no reclaman. Termina la "moral", que ahora está exclusivamente de lado de los poderosos.

Sin embargo, esta solución que propone Nietzsche es simple ilusión. Destruyó para autodestruirse. Su propio colapso, que sufrió a fines de 1889 lo atestigua. Aquellos que imponen desde arriba esta autodestrucción desde abajo, se destruyen también a ellos mismos. Toda sociedad se transforma en un carrusel, en el cual todos destruyen, para destruirse al fin a sí mismos.

Este nuevo terrorismo resulta ser la otra cara del proceso, que llamamos globalización. Se redujo al ser humano a ser capital humano y se le está quitando toda perspectiva más allá de eso. Apareció nuestra cultura de la desesperanza, que compenetró el alma de la gente: no hay alternativa. Pero este capital humano

sigue siendo sujeto, más allá de este capital humano. Sin embargo, lo es ahora de manera perversa: destruye, para ser destruido. El nuevo terrorismo crea el símbolo sangriento de lo que es la esencia de la globalización.

Este nuevo terrorismo es paradigmático. El propio nazismo da un antecedente. Al colapsar después de ejercer una violencia irracional y espantosa sobre todo el mundo que tiene a su alcance, los tres líderes máximos —Hitler, Goebbels y Göring— se suicidan. Goebbels con toda su familia, tenía cuatro hijos. Antes del colapso de Alemania decía: “Si tenemos que abandonar el teatro del mundo, vamos a tirar la puerta de una manera tal, que el universo tiemble”. (*Wenn wir von der Weltbühne abtreten müssen, werden wir die Tür hinter uns zuschlagen, dass das Weltall erzittert*). Nuestro Casino con sus *global players*, ¿no dirá lo mismo?

Nietzsche ciertamente es mucho más realista en su análisis que nuestros *global players*, que no se dan cuenta adonde nos llevan y nos han llevado. Por tanto, estos se erigen ahora en verdugos de los desesperados, que ellos mismos han llevado a la desesperación. Y forzosamente tienen que hacerlo si quieren seguir con el Casino.

Pero con eso se transforman en verdugos. La deshumanización, que partió del sistema y de su casino deshumanizando a las víctimas, obliga ahora a los portadores del sistema a deshumanizarse mucho más que las víctimas. Terminan por ser verdugos. La bala de la deshumanización, que dispararon, ahora los alcanza por la espalda. Ocurre una brutalización sin igual de las sociedades, que se consideran civilizadas y que son las portadoras del sistema. Aquellos, que hoy atacan a Afganistán, no son más que verdugos.

Lo saben. Cuando el 7 de octubre empezaron los ataques aéreos a Afganistán, el noticiero del CNN mostró los grandes aviones B-1, B-2 y B-52 cuando se lanzaron. Eran aviones con pinturas relucientes. Se les habían pintado bocas y ojos de tiburón. Tenían todo el aspecto de gigantescos monstruos del aire: aviones-tiburones que salieron para devorar lo que se les ponía en el camino.

Los aviones-tiburones formaron el trasfondo de las declaraciones de los valores de Occidente, declaraciones pronunciadas por un presidente electo por fraude electoral. Hay sangre en el agua y los tiburones se enloquecen. Están devorando Afganistán, pero ya están escogiendo otros países, para devorarlos posteriormente y borrarlos del mapa.

Estas imágenes los noticieros las mostraron solamente este primer día. Después fueron suprimidas. Siguiéron los aviones-tiburones, pero sin publicidad.

La coincidentia oppositorum

Si hacemos este análisis, vemos algo más de lo que también ya aparece en Nietzsche. Este terrorismo hace, desde el lado opuesto, precisamente lo mismo que el propio Casino. El Casino es tan suicida como lo es el terrorismo, que choca con él reproduciéndolo. El Casino hace el suicidio por la irracionalidad de lo racionalizado, y el terrorismo presenta en forma de teatro mundial —un verdadero Coliseo, donde se muere de verdad— la verdad del Casino.

Es *teatrum mundi*. Lo que los locos asesinos-suicidas hacen como teatro real y cruel, lo hace nuestra sociedad en grande. Toda nuestra sociedad hace lo que el *teatrum mundi* de los locos asesinos-suicidas nos presenta: asesina, sabiendo, que el final será el suicidio. Sin embargo, a los locos asesinos los consideramos terroristas y criminales. Los que hacen eso con la sociedad humana entera tienen puestos de honor.

Creemos que no vamos a poder entender este proceso sino en términos de un análisis de este tipo. Nuestra sociedad hace todo para no hacerlo. Se inventa otra vez una lucha entre civilización y barbarie, entre democracia y dictadura, entre el bien y el mal, de la guerra de civilizaciones. Pero es nuestra civilización misma, que desembocó en esta vorágine de la violencia y no produce manera de salir de ella. El problema está adentro, no afuera. Proyectarlo en otros para solucionarlo por la eliminación de ellos, lo reprodu-

cirá peor. Y todo indica que se va a buscar la salida por este camino, cuando está claro, que no hay puerta.

Eso nos muestra de nuevo la razón por qué el atentado de Nueva York significa un desastre mayor que todos los ataques aéreos anteriores. Revela que el sistema —este Casino— ha perdido todas las coordenadas del bien y del mal. Al ser el origen del desastre que se hace presente en los atentados, en rigor no puede condenarlos sin condenarse a sí mismo. Al no condenarse a sí mismo, tiene que aceptarlos como parte del Casino. De hecho Nietzsche, que es el analizador más lúcido de este desenlace de la civilización occidental, insinúa eso como la solución. El verdugo no es más que la otra cara del superhombre de Nietzsche. Este superhombre como *global players* y verdugo, a la vez, sigue su juego hasta que se revienta todo para desembocar en un eterno retorno. En esta forma, el sistema ya no necesita coordenadas del bien y el mal y está más allá de ellas.

Todos los pueblos condenaron el atentado. Lo condenaron en nombre de la dignidad humana. También los representantes del sistema y del Casino lo condenaron. Pero en relación con el sistema hay una sensación también bastante generalizada: es la sensación de que la condena de parte del sistema no tiene legitimidad. Décadas de negación de la dignidad humana por la estrategia de la globalización negaron y condenaron la dignidad humana. Se la ha pisoteado. Los pueblos tienen legitimidad para condenarlo, porque están defendiendo la dignidad humana. ¿En nombre de qué condenan los representantes del sistema? ¿Es porque tienen el poder y fue irrespetado el poder?

Esta condena es muy diferente. A la luz de la opinión de mucha gente es ilegítima.

Toda la estrategia de la globalización fue una negación de la dignidad humana. La eliminación de las distorsiones del mercado es precisamente eso: la eliminación de la dignidad humana. Esta eliminación es lo que Nietzsche llama la muerte de Dios, que es según él un asesinato de la dignidad humana. Nietzsche afirma

esta muerte como el más grande y más heroico acto de la historia humana y es el filósofo predilecto de aquellos que representan el sistema. Sin embargo, resultó que este acto no es grande ni es heroico. No es más que un acto banal.

No pueden condenar los atentados en nombre de alguna dignidad humana aquellos que la niegan en su esencia. Por eso el emperador está sin vestidos. Está desnudo. Ese es el susto que pasa hoy por la humanidad. Por esta razón, este sistema no tiene un norte. No puede condenar sino en nombre de su propio poder. Puede condenar en nombre de los resultados de la bolsa de Nueva York y nada más. La brújula que tiene da vueltas y, por tanto, no indica nada. Antes la brújula indicaba una dirección, aunque haya sido una dirección falsa. Pero con una dirección falsa sigue habiendo dirección que se puede corregir. Cuando la brújula da vueltas, se ha llegado al polo más extremo y la brújula deja de orientar. El sistema llegó a este extremo. Eso produce el vértigo que hoy todos sentimos.

En la actualidad, la condena de los atentados implica la condena de la propia estrategia de globalización. Los efectos indirectos de esta estrategia han llevado a un punto en el cual la reacción al sistema se hace tan irracional y extrema como el sistema mismo. En este terrorismo el sistema mismo se contradice a sí mismo. Los opuestos coinciden.

Prometiendo el infierno en la tierra

La mística de la muerte se levanta en contra de la dignidad humana. Toda la filosofía dominante del siglo XX hasta hoy es filosofía de la mística de la muerte. Desde Nietzsche a través de Heidegger hasta los posmodernos. El ser humano es "un ser para la muerte", expresa Heidegger y resume esta filosofía. ¿Se puede esperar otro resultado, cuando esa es la ola de fondo de toda nuestra cultura? Nuestro sistema ha hecho del ser humano un ser para la muerte. Ahora lo es. ¿Es eso la verdad? Nietzsche manifiesta: "Hagamos

un intento con la verdad. Y si la humanidad perece, que así sea". ¿Vamos a seguir con esta verdad de San Nietzsche?

Y Novak —teólogo de oficio del American Enterprise Institute, que es un *think tank* del capital multinacional— plantea:

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.¹⁸

Y concluye como Nietzsche:

La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún, para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el de Gólgota: que así sea.¹⁹

¿Van a seguir? Muy bien saben adonde nos llevan. Pero ¿no es eso precisamente el terrorismo del sistema? Los que lo sostienen, prohíben pretender un cielo en la tierra. Por esta razón prometen las consecuencias de su propia negativa: el perecimiento, el Gólgota, el infierno.

¿Acaso creen, que los terroristas, que derribaron las torres, piensan diferente? Probablemente es también el pensamiento de ellos. Con pensamientos iguales, se confirman en forma mutua en esta vorágine de la violencia. Que uno los exprese secularizadamente como perecimiento, otro cristianamente como Gólgota y otros islamamente como corresponde, ¿qué diferencia hace? ¿Una guerra de civilizaciones? Pero, ¿qué diferencia hay entre aquellos que entran en esta vorágine de la violencia? No hay ninguna, solamente las chaquetas son diferentes. ¿Importa si llevan turbante o sombrero de copa?

Según informó la prensa, Microsoft desarrolló y distribuyó mucho antes de los atentados un juego electrónico, en el cual el

jugador conducía un avión. Tenía que superar muchos obstáculos para llegar a la meta: estrellar el avión en el First Edmpire Building. Era fácil instalar el juego en simuladores de vuelo para adiestrar a potenciales secuestradores. ¿Es posible entender eso como un error o como puro negocio? ¿Cómo avaricia que ya no sabe lo que hace? No lo creemos. La pérdida de la subjetividad se transforma en agresión en contra de sí mismo. Del ser humano ya no se deja más que un "ser para la muerte" que impulsa la muerte, inclusive la propia.

Bill Gates desarrolla el proyecto, Bin Laden lo ejecuta. De una manera extraña —inversamente correspondiente— van juntos. Es evidente, eso no tiene nada que ver con una lucha de civilizaciones. No se trata de personajes de diferentes culturas. Se trata de una cultura global que se expresa a través del camuflaje de sus subculturas: turbante y sombrero de copa. Bin Laden y Bill Gates. Lo que hay es un desdoblamiento donde los extremos se tocan. ¿Hasta cuándo tragamos los cuentos?

Esa es la confusión de las lenguas, que hace caer las torres de los imperios.

¿Quién es el criminal, el que traza el plan o el que lo realiza? Las fuerzas detrás, ¿cuáles son? ¡Analícemos la vorágine entera! ¡Desnudemos al emperador!

Eso es más de lo que se presentó en las películas de Hollywood (*Airforce* N° 1, *Armageddón*, etc.), donde también se muestra la caída de las torres. Pero hay fuerzas externas que atacan. En el juego de Microsoft el jugador mismo ataca —imaginariamente— las torres en forma activa. La destrucción viene desde adentro. ¿Quién no habrá pensado, al ver caer las Torres de Nueva York: dejá vu?

No se trata de pensamientos de resentidos frente a la civilización. Son sueños que vienen desde el interior de ella. En cierto sentido eso es una dimensión de todas las civilizaciones. Pero la nuestra derribó todas las resistencias frente al instinto de muerte. El instinto de muerte ahora se hace razón. Se entrega a una vorá-

gine de la muerte. Se lanza a pique al sepulcro. Declara el camino a la autodestrucción de su progreso.

Sin embargo, el ejecutor de estos sueños es ejecutado y todo un pueblo con él. Pero, ¿qué pasa con aquellos que trazaron el plan, aunque lo hayan hecho no intencionalmente?

Hay algo como "deseos autocumplidos" (wishful thinking) por debajo de las intenciones confesadas.

El sueño de la razón produce monstruos, decía Goya. Este sueño transforma la razón misma en monstruo. Esa es la irracionalidad de lo racionalizado.

¿Puede ser ahora Bill Gates el juez sobre Bin Laden? ¿Hay jueces que no sean cómplices?

Unos días después de los atentados Jacques Derrida recibió el premio de paz de los libreros alemanes (Friedenspreis de Deutschen Buchhandels). Antes de la celebración distribuyó una página escrita, en la cual sostenía, que frente al hecho de los atentados no había nadie que no fuera cómplice. Muchos de los participantes se sentían molestos.

Hay un nuevo tipo de locura, que es locura de gente perfectamente cuerda. Manejan la razón instrumental sin problemas. En cuanto la siquiatria entiende la normalidad a partir de este manejo de la razón instrumental, considera normales a estos locos. No puede descubrirlos. Se trata de la locura en el interior de la razón instrumental. Quien la descubrió la primera vez fue Goya, un hombre de las artes.

La crisis de Occidente entra en su fase final. Después de la crisis de la exclusión, del medio ambiente y de las relaciones sociales, viene la crisis de la persona humana, que desarrolla ahora esta locura de la gente cuerda de normalidad perfecta. Desemboca en la guerra de todos contra todos, en la cual todos se destruyen en forma mutua de una manera perfectamente racional y respetando todas las reglas de la razón instrumental y del mercado. Esta es la crisis de la propia crisis. Si no tienen ántrax, por lo menos tienen polvos blancos engañosos para asustar y hacer claro lo que es el

propósito. Desde los años ochenta se empezó a hablar en los EEUU del terrorista con la cara del buen vecino. Pero cuanto más avanzamos, deja de ser posible distinguir entre terroristas y los que no lo son. Al fin no habrá nadie que no lo sea.

El sistema siempre ha tratado de calcular frente a estas crisis el límite de lo aguantable. Producía el caos para lucirse como el garante del orden. Tuvo victoria tras victoria. Sin embargo, el límite de lo aguantable no se puede calcular. Se conoce este límite solamente cuando se lo ha pasado. Pero, entonces, ya no hay vuelta. El sistema ha pasado este límite. Puede seguir asesinando a todos lados y lo hace. Sin embargo, no tiene vuelta. Todas sus victorias han sido victorias de Pirro.

Descubrir esta locura de la gente cuerda, significa desnudar al Emperador.

¿Hay salida?

Prometen el infierno en la tierra. Pero quien quiere el infierno, lo tendrá. Jamás llegará al cielo. Eso es diferente con el cielo. Prometer el cielo en la tierra puede fallar. También puede resultar un infierno. También puede resultar un mundo bueno, cercano al cielo. Pero al prometer el infierno, no se falla.

No se trata de defender una civilización que posiblemente ya está muerta y que canta su réquiem *aeternam Deo*. Esta civilización ahora asesina a gran escala. Pero eso no la va a salvar. Frente a ella se trata de defender la dignidad humana. Que por fin se la asuma.

Se declara la guerra. Pero lo que hay que declarar es que posibles alternativas al sistema son el único camino para superar este terrorismo, que es el efecto indirecto del terrorismo del sistema mismo. No se pueden superar los efectos indirectos del sistema sin superar el sistema mismo. Son los movimientos en favor de alternativas, que hoy son el único actor que, en caso de tener éxito, puede estabilizar nuestra posibilidad de vivir. El irracionalismo del terrorismo no se puede superar sino superando un sistema de

la estrategia de globalización, cuya irracionalidad es simplemente reflejada por el terrorismo con su irracionalidad respectiva. El problema se desdobra, pero se trata de un solo problema. La actual vorágine de violencia tiene el brillo de una supernova, que dejará detrás de sí un hoyo negro.

El movimiento en favor de alternativas mostró a tiempo lo que hacía falta hacer. La actual catástrofe lo comprueba. Hay que reforzar este movimiento para evitar futuras catástrofes peores. El sistema es un conjunto doble: el conjunto compuesto por la irracionalidad de la estrategia de globalización, por un lado, y por la irracionalidad del terrorismo, por el otro. Ninguna de estas irracionalidades se puede superar sin superar a ambas. Esta necesaria superación no desestabiliza. Muestra el único camino para estabilizar nuestras sociedades. Pero desestabiliza el Casino. Lo desestabiliza porque este ha desestabilizado toda nuestra vida. Sin desestabilizar el Casino, no habrá estabilidad de nuestra vida. Estamos entre dos extremos fundamentalistas y sólo la afirmación y realización de un camino alternativo nos permitirá pasar. Los extremos se tocan y su conflicto es aparente. Mediante el conflicto se afirman mutuamente. Los inversionistas buscan "protección en el oro". ¿Por qué no buscan protección en un nuevo consenso sobre la dignidad humana? ¿Creen que el oro es más seguro?

Por fin hay que flexibilizar el mercado, para que la sociedad y el ser humano logren estabilidad. El Casino quiere flexibilizar al ser humano, para que el mercado pueda seguir sin flexibilidad alguna.

Cuando el Dios de uno es el diablo del otro y el diablo de uno el Dios del otro, resulta una lucha a muerte sin destino. Desaparecen las coordenadas del bien y el mal. Todo es posible. Resulta falso lo que dijo Dostoyevski: "cuando no hay Dios, todo es posible". Todo es posible, cuando se acepta el suicidio. Por eso, en esta lucha a muerte todo es posible, porque aquellos que se enfrentan en esta lucha aceptan el suicidio como desenlace.

En la lucha pretendida entre el Bien y el Mal no nos podemos poner de lado de uno o de otro. Hace falta, subvertir esta lucha

misma. Hay un dicho popular antiguo: "Si hay solamente dos alternativas, escoja la tercera".

No se puede subvertir la lucha levantando otro frente de lucha, que desembocará solamente en lo mismo. Hay que enfrentar esta sociedad con la necesidad de un consenso sobre la dignidad humana, con el bien común como referencia última de todos los polos en conflicto. En América Latina se concibe este bien común como "sociedad en la que quepan todos", la naturaleza incluida. Es el lema inspirado por los zapatistas en México. Siendo esta sociedad global, solamente puede ser una sociedad en la que quepan todos. Si no caben todos, nadie cabrá.

Hay un lema, que viene del siglo XIX. Fue pronunciado primero por Nietzsche. Es el lema: "barbarie en vez de socialismo". Nietzsche lo expresa así:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada.²⁰

Esta barbarie ha venido en vez del socialismo. Primero con el nazismo, después con la barbarie del Casino y sus *global players*.

A este lema Rosa Luxemburgo contestó invirtiéndolo con: socialismo o barbarie, lo que significaba: socialismo en vez de barbarie.

Sin embargo, también el socialismo fracasó muchas veces frente al problema. Por eso se trata hoy de: bien común o barbarie, bien común en vez de la barbarie en curso. En América Latina se trata de: sociedad en la que quepan todos, la naturaleza incluida, o barbarie.

Notas

1. Hal, Lindsey. *La agonía del gran planeta tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970).
2. *Obras completas de San Bernardo*. 2 tomos. Madrid, BAC, 1983, I, pág. 503.
3. Declaración de Osama Bin Laden publicada después del atentado a las Torres de Nueva York.
4. *La Nación*, San José, 8.10.01.
5. *La Nación*, San José, 8.10.01.
6. Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI, 1989, pág. 107.
7. Citado de Internet, www.geocities.com
8. Davis, Mike. "Furcht vor der Fünften Kolonne. Zur zukunft der Angst: Mit dem neuen amerikanischen Patriotismus droht der Weg in die Kontrollgesellschaft" (El miedo a la quinta columna. Sobre el futuro del miedo: con el nuevo patriotismo estadounidense nos amenaza el camino en la sociedad del control). *Die Zeit*, no. 39, 20.10.01.
9. Weber, Max. "La política como vocación". *El político y el científico*. Introducción de Raymond Aron. Madrid, Alianza, 1972, pág. 217.
10. *Ídem*.
11. Reuter. *La Nación*, San José, 13.3.94.
12. *La Nación*, San José, 23.1.01.
13. *La Nación*, San José, 30.4.91.
14. *La Nación*, San José, 9.6.01.
15. *Ídem*.
16. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío. Obras inmortales, op. cit.*, no. 55.
17. *Ídem*.
18. Novak, Michael. *The spirit of democratic capitalism*. New York, An American Enterprise Institute/Simon & Schuster Publication, 1982. Citamos según la edición en castellano: Novak, Michael. *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, pág. 75.
19. Novak, *op. cit.*, pág. 75.
20. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío. Obras inmortales, op. cit.*, no. 863, pág. 473.

CAPÍTULO X

La rebelión en la tierra
y la rebelión en el cielo: el ser
humano como sujeto

X

La historia del cielo es la otra cara de la historia de la tierra, pero en términos celestes. Sin embargo, no es su reflejo. Muchas veces, en el cielo se hace historia en el grado en el cual el cielo baja a la tierra.

Precisamente el ser humano como sujeto tiene una historia, que pasa tanto por la tierra como por el cielo. Hay mitos claves de nuestra tradición, que revelan esta historia. Son mitos de la afirmación del ser humano como sujeto y mitos de su aplastamiento. En su historia, las interpretaciones de estos mitos cambian, inclusive pueden ser cambiados en su contrario. Aparecen como mitos de los orígenes o también mitos de recuperación de los orígenes en determinados momentos de la historia.

El análisis de estos mitos revela que los pensamientos míticos de ninguna manera pueden ser entendidos como pensamientos irracionales. Son pensamientos racionales que, sin embargo, no trabajan con conceptos. Revelan a través de imágenes y cuentos algo, a partir de esto pueden aparecer pensamientos conceptuales. Sin embargo, los pensamientos conceptuales no pueden sustituir al pensamiento mítico, sino lo presuponen.

En lo que sigue se presentan algunos mitos fundantes de nuestra tradición, que hacen ver al ser humano como sujeto.

I. Eva, el árbol prohibido y la cuestión de la libertad

La prohibición de comer de la fruta de uno de los árboles del paraíso es un sombrero de Geßler. En el mito suizo de Guillermo Tell,

Geßler es el gobernador de Suiza que es en aquel tiempo una parte del imperio austriaco. Geßler pone su sombrero encima de un palo frente a la alcaldía y obliga a todos a saludarlo quitándose el sombrero como si fuera él o el Emperador. Tell pasa sin saludar y con eso provoca la rebelión, que lleva a la independencia de Suiza y el juramento del Rütli. Era una rebelión de la dignidad y la propia dignidad obligaba a violar la ley de Geßler. La prohibición de la fruta es también una prohibición sin ningún sentido en sí, que hace un déspota para mostrar a sus súbditos lo indefensos que están frente a él. Es un sombrero de Geßler. Adán y Eva tienen que hacer caso para no ser castigados, y si hacen caso, es sólo por esta razón. No se trata de cualquier ley, sino de una ley sinsentido y ese es su sentido. Es una ley que evidentemente niega la dignidad y su aceptación la elimina.

¿Tiene Dios el derecho de dar cualquier ley que se le antoje? Entonces, sería un Dios déspota y arbitrario. Desde el punto de vista de los seres humanos, creados por él, no tendría ninguna legitimidad. Muy diferente es el "no matarás". Sería una prohibición con sentido, que puede ser asumida en libertad por el ser humano. Pero en el paraíso la prohibición que Dios pronuncia es arbitraria. Lo único que le queda a un ser con dignidad es violarla. En caso contrario perdería su dignidad y con ella su libertad. No se trata del dicho, según el cual nos atrae precisamente lo prohibido. En el caso de una prohibición sinsentido, cuyo sentido es, negar la dignidad y la libertad es la propia libertad humana que exige la violación. La fruta es apetecida, una apetencia que es la otra cara de una necesidad. Toda necesidad se expresa por apetito, y satisfaciendo el apetito se satisface la necesidad. Sin embargo, toda satisfacción es satisfacción de parte de un sujeto, y desde el sujeto la satisfacción es canalizada. La libertad consiste en satisfacer una necesidad como sujeto. La prohibición arbitraria niega esta libertad, aunque ninguna libertad consiste en satisfacción arbitraria de algún apetito. Pero la limitación del apetito pasa por el sujeto, en nombre del cual siempre tiene que ser canalizada. Este sujeto se

encuentra necesariamente en relación con otro sujeto. Por eso, al compartir la fruta con Adán, Eva confirma su libertad como sujeto. La violación de la prohibición llega a ser una exigencia de la libertad. Esta libertad no es ningún libertinaje, sino sometimiento al ser sujeto del ser humano.

El mito del paraíso se puede leer como el mito de una rebelión legítima, como lo hace también Erich Fromm. Es esta rebelión que hace libre, y la libertad hace lo humano. Llegar a ser libre y rebelarse frente a esta ley es lo mismo. Es descubrimiento de la mortalidad y de la muerte también. El animal no sabe de la muerte, porque no sabe de esta libertad.

Esta libertad es infinitud humana. No se reduce al libre albedrío, que es consecuencia de la libertad y no la libertad. Como el ser humano tiene la infinitud en sí mismo, es libre. Esta infinitud es corporal. Esta infinitud le permite descubrir que es un ser finito. Un ser que no es sino finito, no puede descubrir su finitud. Que se sabe de la finitud, revela el hecho, que se trata de un ser infinito, que actúa en condiciones de finitud. La finitud aparece como un límite de la libertad.

Con eso no aparece solamente la muerte, sino también el pecado. El pecado lo puede cometer sólo un ser infinito, que está sometido a los límites de la finitud.

Por eso, con Eva y Adán entran la muerte y el pecado en la vida humana. Esto no significa que su rebelión sea un "pecado". Es la reivindicación de la infinitud, lo que es la reivindicación de la libertad. Esta implica descubrir la muerte y el pecado. No los originan, sino los ponen a la luz. Esta infinitud la descubre el propio mito, cuando Dios dice: "He aquí que el ser humano ha venido a ser como nosotros [...]" (Gén. 3,22). Por esta razón, el árbol de la fruta prohibida resulta ser el árbol del bien y del mal.

La violación de esta ley arbitraria era necesaria para tomar conciencia del bien y del mal. Eso es cierto. Pero no se trata de la violación de una ley moral que sea necesaria para saber lo que es moralidad. (Como en Kant y también Hegel: allí la violación de la

ley moral — *Sittengesetz* — lleva a la conciencia del bien y del mal). En el mito de la fruta prohibida esta situación es diferente. Lo que lleva a la conciencia del bien y del mal es una violación legítima, obligatoria. Si no violan, no son ni merecen ser seres humanos con su dignidad.

En cuanto a la ley moral, no hay violación. Por eso hay rebelión legítima. La primera violación de la ley moral es el asesinato de Abel por Caín. Esta violación no libera y no tiene nada de rebelión legítima.

Cuando Kant habla de una violación de la ley moral en el caso de la fruta prohibida, tendría que habernos dicho, qué ley moral se ha violado. Era una ley que negaba cualquier ley moral al negar la dignidad humana, que también para Kant es la raíz de toda ley moral. Eso no es compatible con ninguna autonomía de la moral. Precisamente para Kant una ley no puede ser legítima por la simple razón que Dios la da.

La condena por la fruta prohibida es liberación. Hay que ser libre ahora. La condena en el caso de Caín es el signo de Caín como signo de vergüenza. De Caín, entonces, se dice, “que es el constructor de ciudades” (Gén. 4,17). Es el hombre que promueve el progreso. Al progreso sí subyace el asesinato y, por tanto, una violación de la ley moral. En vez de discutir la situación, se ha designado la liberación en el paraíso como pecado original, siendo en realidad el primer pecado el asesinato del hermano. Eso exclama el canto de Lamek, descendiente de Caín: “Yo maté a un hombre por una herida que me hizo/ y a un muchacho por un cardenal, que recibí. / Caín será vengado siete veces, / mas Lamek lo será setenta y siete” (Gén. 4,23-24). Según el texto, Lamek canta esta fanfarronada frente a “sus” mujeres. Se trata del grito de una determinada masculinidad, que ciertamente domina la historia del patriarcado.

En la tradición griega, en cambio, no hay ninguna Eva. Allí aparece Ifigenia, que es exactamente lo contrario de Eva. Cuando la destinan a ser sacrificada para abrir el paso de los griegos a

Troya, canta un canto, que es el de Lamek, pero interiorizado y cantado por una mujer:

[...] resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza. [...] la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios [...] Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a la Grecia. Ni debo amar demasiado la vida [...] Muchos armados de escudos, muchos remeros vengadores de la ofensa hecha a su patria, acometerán memorables hazañas contra sus enemigos, y morirán por ella. ¿Y yo sola he de oponerme? ¿Es acaso justo? ¿Podremos resistirlo? *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*".¹

Claro está, que hay que tomar en cuenta, que la Ifigenia dice esas palabras en un drama escrito por un hombre. Por la boca de esta Ifigenia, por tanto, habla un hombre. Ifigenia es mujer aplastada, recreada según la imagen de Caín y su hijo Lamek.

Nietzsche vuelve a plantear este asesinato que está en la raíz de toda civilización, diciéndolo en sus palabras, cuando habla de "la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles":

[...] animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos, todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las

que han dejado tras sí el concepto "bárbaro" por todos los lugares por donde han pasado [...].²

De allí su llamado:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están *los bárbaros del siglo XX*? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada.³

Esa es la voz de Lamek, pero más extrema. Por eso Nietzsche puede añadir: "¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!".⁴

Nietzsche llama a ser bárbaros de nuevo, nuestro mundo lo aclama. Pero este llamado a la barbarie ya no lleva a ninguna nueva cultura, sino al socavamiento de toda cultura. En vez de una nueva cultura lo que tenemos son las películas de Hollywood y el primitivismo de nuestras pantallas de televisión. A esta cultura, que se jacta de Nietzsche como su pensador, subyace más que nunca el asesinato del hermano. El asesinato que subyacía a las culturas anteriores era encubierto. Con Nietzsche viene el asesinato celebrado, que socava cualquier cultura. Nietzsche es el primero que habla en relación con este asesinato de "policías sanitarias", que son los encargados de eliminar parásitos.

Que Eva haya descubierto la racionalidad de la libertad, para pasarla a Adán, tiene un profundo sentido y, de por sí, no es nada de patriarcal. La mujer efectivamente vive más cerca a esta libertad infinita, por ser esta infinitud corporal. No es la infinitud del espíritu frente a la finitud del cuerpo. Es la infinitud del cuerpo frente a los límites de la corporeidad que se revelan en la muerte. En una

situación, que juzga a partir del patriarcado, como vale para el autor de este mito, es la mujer el lugar predilecto de esta libertad corporal y, por tanto, el mito le cede el primer lugar. Se trata de la predilección por el débil. La mujer es la discriminada, por tanto, es el lugar del reclamo de la libertad. Eso pasa después por toda la historia judía: el lugar del reclamo de la libertad es el ser humano discriminado frente a la libertad de Caín, que es la libertad del dominador que se expresa en la imposición de la discriminación.

Después de la expulsión Eva recibió este nombre, que significa vida. Posteriormente, la ley de Moisés es dada como una ley “para la vida”, mientras la ley, que prohibía comer de la fruta, no era una ley para la vida, sino una ley arbitraria de un déspota. Y el Dios que da esta ley para la vida, es un Dios transformado en relación con el Dios del paraíso. El Dios bíblico tiene historia él mismo también. Inclusive se puede arrepentir de algo, que ha hecho. No es un ser perfecto. Es la otra cara del ser humano, como el ser humano es la otra cara de Dios.

El lugar de la infinitud es el cuerpo, no el espíritu separado del cuerpo. San Pablo habla del “cuerpo espiritual”. El destino de la resurrección corporal expresa esta infinitud corporal frente al cuerpo mortal, que es el cuerpo infinito bajo el yugo de la finitud, que es la mortalidad. El yugo no es el cuerpo, sino la mortalidad.

Por eso, el mito del paraíso no habla de la rebelión de Eva y Adán como un pecado, menos de un pecado original. En el texto de Génesis no se trata de un pecado, sino de un acto de libertad, que revela el pecado y la muerte y los hace presentes, pero revela igualmente la infinitud humana. Por el hecho de revelar la infinitud humana —ser como Dios (Dios dice: “Ha llegado a ser como uno de nosotros”)— revela el pecado y la muerte de este ser infinito, que vive el yugo de la finitud y que es el ser humano.

Se entiende, entonces, que el texto de Génesis no habla del pecado en relación con la violación de la prohibición. Tampoco hay ninguna confesión de culpa de parte de Adán y Eva. Adán se esconde de Dios por ser desnudo, no por haber violado la prohibición.

Por esta razón, cuando Adán afirma que comió de la fruta porque Eva se la ofreció, no hay necesariamente ninguna culpabilización. Puede haberse convencido del argumento de Eva. Eso no implica ningún rechazo de la responsabilidad propia. Igualmente, cuando Eva afirma, que la serpiente la llevó a comer de la fruta. La serpiente tenía argumentos que convencieron a Eva. No tiene por qué confesar culpa alguna. Cuando Dios sostiene que por eso serán malditos, se puede tratar de un por qué consecutivo, que tampoco implica necesariamente culpabilización.

En el caso de Caín eso es diferente. El texto habla de un crimen (pecado) y Caín confiesa su culpa. Dios mismo lo declara culpable. Pero hay otra diferencia. Eva y Adán violan una prohibición expresa. Caín, en cambio, no viola ninguna prohibición al asesinar a su hermano Abel. Dios no había prohibido el asesinato. Sin embargo, sin que haya ninguna ley, que lo prohíba, se trata de un crimen y Caín, al confesar su culpa, acepta que hay crimen. Tenemos, entonces, la violación de una ley, que no es crimen, y una acción de asesinato, que es crimen, aunque no viole ninguna ley. La prohibición de una acción no la transforma necesariamente en crimen, la ausencia de una ley no asegura que una acción no sea crimen. El crimen existe, aunque no haya ley que lo prohíba, y una acción no es necesariamente crimen, si la ley la prohíbe. Existe culpa, aunque no haya ley. El criterio de la libertad no es la ley, sino está en la relación de la acción con la afirmación de la vida humana. Se adquiere la libertad al discernir la acción por este criterio.

Por tanto, la oposición entre Dios y la serpiente no es de un dualismo simple. La serpiente no es el demonio, y Dios no es el Dios de Abraham. Ya la serpiente es doble. Por un lado, dice: "Seréis como Dios". No miente, sino Dios mismo confirma, que el ser humano llegó a ser como Dios y eso como resultado de comer del árbol prohibido. Pero también miente, porque promete: "No morirán". Sin embargo, como resultado de rebelión están enfrentados a la muerte y se descubren mortales. Por un lado, la promesa

de la serpiente que se cumple, por el otro, el resultado de que resultan seres como Dios, que tienen que vivir bajo el yugo de la muerte. Pero también el ser como Dios resulta doble y contradictorio. Es, por una parte, la dominación, que pretende ser "como Dios", la que aparece en el mito de la torre de Babel, que se construye para llegar al cielo. El dominador se siente como Dios, negando a todos los otros serlo. Por otra parte, la fe de Abraham en el sacrificio de Isaac, que vuelve a violar la ley del sacrificio de primogenitura, descubre al Dios de Abraham con su libertad frente a la ley. El Salmo 82 habla, entonces, de esta actitud como un ser igual a Dios con el resultado, que todos son potencialmente Dios.

La serpiente, por tanto, es doble y habla un lenguaje doble. Es Dios y demonio, a la vez. Eso hace tradición. La serpiente puede aparecer como salvífica o como asesina-demonio. Por un lado, el mismo Jesús, en Juan 3,14, se compara con la serpiente, aludiendo a una historia de la serpiente salvífica de Moisés (Nm. 21,4-9). En esta escena, el pueblo es atacado por serpientes feroces que matan y enferman a muchos. Moisés erige un palo con una serpiente de bronce y todos, en cuanto miran la serpiente, son sanados. Por otro lado, en el libro de Apocalipsis, la serpiente aparece como Satanás y como la bestia.

Jesús como serpiente aparece mucho en la tradición cristiana posterior, y no solamente entre los herejes (orfitas, templarios, rosacruces, masonería). Aparecen durante la Edad Media figuras de la crucifixión, en las que la crucificada es una serpiente. Estas figuras se encuentran todavía en algunas catedrales.

Pero también Dios es doble.

Es el Dios déspota, quien da la ley de la fruta prohibida que obliga a la rebelión de la dignidad de parte de Eva y Adán. Al dar la ley despótica, obliga a la rebelión. Pero lo hace como déspota, que inclusive es envidioso. Cuando tiene que aceptar, que los seres humanos han llegado a ser Dios como él, interviene para hacerles imposible comer del árbol de la vida y los expulsa del paraíso. Es Dios-dominador. Este Dios es probablemente una creación

de parte del reinado de Salomón. Pero este mismo Dios le dice a la serpiente, antes de expulsar a Eva y Adán, que va a haber enemistad entre la serpiente y la mujer, en la cual la serpiente le va a pisar la cabeza a la mujer, pero la mujer va a acechar el calcañar de la serpiente. Es un Dios, que abre un horizonte de esperanza. Aparece ya el Dios de las alianzas. Este Dios, que anuncia la lucha de la mujer y su stirpe en contra de la serpiente, puede ser muy bien un Dios, quien dio la ley de la prohibición de la fruta, con el propósito de que Eva y Adán la violaran legítimamente, para llegar a ser humanos y dejar de ser animales. Dice: "Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje, él (este él se refiere no a una persona, sino a la mujer y su linaje, F.J.H.) te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar" (Gén. 3,15).

El comentario de la Biblia de Jerusalén es el siguiente:

El texto hebreo que anuncia una hostilidad entre la raza de la serpiente y la de la mujer, opone, por lo mismo, el hombre al diablo y a su "ralea", y deja entrever la victoria final del hombre. Victoria final del hombre sugerida por la distinta situación de los contendientes y acaso también por el empleo de la misma raíz suf en su doble aceptación de "pisar" y "acechar". Es el primer destello de salvación, el "Protoevangelio".

La traducción griega, al abrir la última frase con un pronombre masculino, atribuye esta victoria no al linaje de la mujer en general, sino a uno de los hijos de la mujer; así se esboza la interpretación mesiánica que muchos padres de la iglesia harán explícita. Junto con el Mesías, va incluida su madre y la interpretación mariológica de la traducción latina ipsa conteret se ha hecho tradicional en la iglesia.⁵

Eso es quitarle a la discriminada el lugar desde el cual reclamar su dignidad. El mesías resultante es un simple dominador y no liberador. El hombre se pone en el lugar, que el texto de Génesis le reconoce a la mujer, reduciéndola a ser madre del Salvador único.

Por eso la polarización no es entre Dios y la serpiente, sino entre una serpiente identificada con Jesús, y un Dios déspota, que se asemeja a la figura de Satanás. Hay que recordar, que el origen de Satanás es el del fiscal en la corte de Dios, quien vigilaba sobre el cumplimiento ciego de la ley. Este Satanás-fiscal posteriormente es transformado en figura del diablo. De Dios a la serpiente ambos cambian de manera constante sus lugares en toda la historia posterior.

En el desarrollo del cristianismo de los primeros siglos lo expresado es invertido y escondido, resultando la tesis de un pecado original, como la elabora San Agustín. Ahora puede surgir la idea de una vuelta al paraíso, que es extraña para el cristianismo del mensaje en todas sus corrientes. Con eso una liberación y dignificación ha sido transformada en pecado. Ese, precisamente, es el pecado del cristianismo. Un pecado, que le dio al cristianismo su gran importancia en la constitución de los imperios posteriores. Porque la construcción de este pecado original es ideología de la dominación. El cristianismo del mensaje cristiano, en cambio, habla de la esperanza de una Nueva Tierra, que es una tierra sin árbol prohibido. No quiere volver al paraíso para respetar esta vez al árbol prohibido, sino entrar en un nuevo mundo de libertad, donde no se prohíbe ningún árbol.

Este cristianismo de la Nueva Tierra enfrenta igualmente la ley despótica. Pero amplía este punto de vista. Toda ley resulta ley despótica, cuando es reducida a simple legalismo de la ley. La crítica pasa de la crítica a la ley del déspota a la crítica del despotismo potencial de la ley. Toda ley se hace ilegítima, cuando ejerce el despotismo de la ley. Sin embargo, se trata de la misma crítica.

Resulta la pregunta: ¿sigue siendo Eva la personalidad activa de esta crítica? ¿Dónde está? Efectivamente, está en todas partes. Y ¿qué dice la serpiente? Sigue hablando con voz de doble sentido.

El resultado es que a partir del texto vemos varios tipos de feminidad y masculinidad. Por un lado, está la masculinidad de Lamek, a la cual corresponde la feminidad de la Ifigenia. Pero, por el otro

lado, está la feminidad de Eva y la masculinidad, que se revelan en la persona, que es autor del texto. Son figuras-tipo, pero, siendo el texto obviamente patriarcal, que viene del tiempo de los orígenes del patriarcado, son figuras-tipo que hacen ver, que el patriarcado no contiene ningún concepto homogéneo ni de la feminidad ni de la masculinidad. Ambos conceptos contienen una polaridad, que es conflictiva.

II. La caída: Caín y el asesinato del hermano

La caída no ocurre en el paraíso. En el paraíso ocurre una subida. El ser humano deja de ser animal y se hace humano. El paraíso —como lo dice Hegel— es un jardín, donde solamente animales se pueden quedar. El ser humano sale del paraíso porque descubre su libertad, que es una libertad infinita, libertad hacia la infinitud del propio ser humano.

Pero esta liberación tiene lugar en un mundo lleno de maldiciones de esta libertad. Cuando Eva y Adán salen del paraíso aparecen estas maldiciones, que no son maldiciones de un Dios desde arriba, sino maldiciones que brotan de la propia realidad. Esta está conformada de manera que maldice a la libertad lograda. Son el resultado de la afirmación de la libertad frente a la realidad.

La primera de estas maldiciones es la muerte, y todas las otras maldiciones se derivan de esta maldición originaria. El ser humano descubre que es mortal. Lo descubre porque la realidad es así, que el ser humano no puede sino morir. Como animal también moría, pero al llegar a la libertad —libertad como dimensión del ser— descubre su mortalidad. Adquiere conciencia de ella. Es la libertad infinita que hace posible descubrir la muerte como maldición de esta misma libertad. La libertad alcanza más allá de la muerte, pero el ser humano libre tiene que vivirla bajo el yugo de la muerte. Por eso, la muerte revela que no llegó a la plenitud de la libertad, aunque la vive siempre como dimensión necesaria de su ser en cuanto ser humano.

Al ser expulsados del paraíso, los primeros seres humanos escuchan de la boca de Dios las maldiciones que se derivan de la muerte. Las escuchan de la boca de un Dios derrotado por la liberación de los seres humanos.

La primera maldición es de la serpiente, este interior serpiente de la propia interioridad humana, que ciertamente aparece en su ambivalencia.

La segunda maldición cae sobre la mujer y la condena a los dolores del parto y sobre el patriarcado.

La tercera maldición cae sobre el hombre. Le afirma que con sudor comerá su pan y le repite la maldición de la muerte.

Todas estas maldiciones atraviesan la libertad infinita.

El mito del paraíso va hasta este punto afirmando que el camino de vuelta al paraíso está ahora cerrado por querubines y la espada vibrante para impedir el acceso al árbol de la vida (Gén. 3,24).

Las maldiciones no son castigos, sino consecuencias de la libertad. No pueden ser castigos porque no hay pecado en la afirmación de la libertad. Por eso, el texto de Génesis no habla nunca de castigo en relación con la acción de Eva y Adán. La realidad contiene estas maldiciones como contiene la muerte. Se las descubre solamente por el hecho de que se ha asumido la libertad. Por esta razón, la exigencia de esta libertad es enfrentar estas maldiciones y no aceptarlas. Hace falta enfrentarlas sabiendo que no se pueden superar en forma definitiva. Constantemente vuelven. Aparecen como condición humana. El ser humano no debe someterse a ellas, sino superarlas sabiendo que toda superación es provisoria. Vuelven para ser enfrentadas de nuevo.

En el Génesis aparece el pecado recién en relación con el asesinato del hermano de parte de Caín.

El asesinato del hermano: el asesinato fundante

En esta libertad infinita bajo las maldiciones brotadas de la propia realidad, aparece en el mito ahora y como acto siguiente el asesi-

nato del hermano. Es el asesinato de Abel de parte de Caín. Este hecho se presenta como el asesinato fundante de toda cultura humana. Y cuando Caín está por asesinar a su hermano, aparece la denuncia del pecado. Ahora Dios le dice: "a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia y a quien tienes que dominar" (Gén. 4,7).

Las maldiciones del paraíso expresan una condición humana. Ahora parece que la vida bajo esta condición humana abre el espacio al crimen, que es pecado. Y el crimen de por sí es el asesinato del hermano. Aparece el espacio, no la necesidad. Las maldiciones del paraíso son condición humana, que la propia naturaleza las hace inevitables. No hay responsabilidad humana por esta condición humana, sino libertad para enfrentarlas. Sin embargo, ahora aparece el espacio del asesinato del hermano. Por este asesinato hay responsabilidad humana. Con la condición humana aparece este espacio de responsabilidad que no es consecuencia necesaria de la libertad infinita de la liberación en el paraíso. Consecuencia necesaria es el espacio para este asesinato en una situación, en la cual se vive la libertad infinita bajo las maldiciones de la condición humana. El asesinato del hermano no es un efecto directo de la condición humana, sino el efecto directo es la posibilidad del asesinato. Solamente por eso puede haber responsabilidad por el asesinato.

Después del asesinato que cometió Caín Dios dice: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo" (Gén. 4,10). Caín ahora está con miedo: "cualquiera que me encuentre me matará" (Gén. 4,14). La respuesta de Dios, sin embargo, es otra: "Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces. Y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que le encontrare le atacara. Caín salió de la presencia de Yahvé [...]" (Gén. 4,15-16).

Lo que es esta señal, se explica enseguida. No es una pintura en la cara, sino otra vez una característica de la realidad misma. Caín, el asesino de su hermano, ahora es mostrado como el funda-

dor de las civilizaciones. Son sus hijos, y los hijos de sus hijos, los que llevan a cabo esta tarea. Lo que se menciona es: Henoc es el constructor de la ciudad, Lamek el asesino y el patriarca del extremo machismo, Yabal el “padre de los que habitan en tiendas y crían ganado”, Yubal, “padre de cuantos tocan la cítara y la flauta”⁶, Tabul Caín el “padre de todos los forjadores de cobre y hierro”.

¿Qué es la marca de Caín? Dios no dice a Caín, que él, Dios, vengará siete veces a aquel que mate a Caín. Le dice que quien mate a Caín lo pagará siete veces. ¿Quién lo hace pagar? La respuesta es fácil. Es Caín mismo y sus hijos, que le hacen pagar por matar a Abel. Pagar por matar a Caín, brota de la realidad misma. Lamek, el hijo de Caín, lo dice: “Caín será vengado siete veces, mas Lamek lo será setenta y siete” (Gén. 4,24).

Siendo Caín el fundador de las civilizaciones, es el fundador de toda dominación. Caín es el padre de los señores del poder, y estos señores le hacen pagar a todos los que se les enfrenta, siete veces y hasta setenta y siete veces. La marca de Caín es el poder de la dominación, sus armas superiores. Esta marca la tienen en la mano, cuando hacen caer el peso de las armas sobre dominados y levantados. El propio poder de la dominación es la marca de Caín, la marca del asesino de sus hermanos. Inclusive el escudo de misiles —la peor arma que puede haber hoy— es marca de Caín. Dios, al ponerle a Caín la marca, no lo pinta, sino hace ver otra maldición desde el interior de la realidad. Esta maldición hace posible que el asesino del hermano tenga el poder de vengar siete y hasta setenta y siete veces cualquier intento de enfrentarlo como tal asesino que es.

Este Caín, fundador de las ciudades, es “vagabundo errante por la tierra” (Gén. 4,14). Tiene todas las casas, pero en ninguna parte está en casa. Tiene que correr toda la vida para poder vengarse de aquellos que se le pueden poner en su camino y vengarse hasta setenta y siete veces. Si quiere sentirse en casa, clama la sangre de su hermano desde el suelo y tiene que volver a matarlo, para que no sea matado él. Tiene que matar para no escuchar el

clamor de la sangre de su hermano asesinado. El ruido de la matanza tiene que ser más fuerte que este clamor. El ruido de la construcción de las ciudades pasa por encima de este clamor. Caín como "vagabundo errante" vive el "malestar en la cultura" al tener casa sin poder jamás estar en ella.

Así aparece ahora el asesinato del hermano como asesinato fundante y fundamento continuo de la propia civilización humana, es decir, de toda civilización humana y solamente de alguna.

Este mito del acto fundante de la humanidad que pasa al mito del asesinato fundante de las civilizaciones es diferente del mito que se cuenta en nuestra sociedad. Efectivamente, cada sociedad tiene su mito del asesinato fundante. Pero suele ser otro y nuestro mito viene más bien de la tradición griega. En esta tradición, el asesinato fundante no es asesinato del hermano, sino asesinato del padre. Es un asesinato que se mueve en círculo. Asesinato del padre por los hijos, asesinato de los hijos por el padre. Pero cuando el padre asesina a su hijo, lo hace justificándose por el anuncio de que este hijo será en el futuro asesino del padre. Cuando aparece el asesinato entre hermanos, aparece como subproducto del asesinato del padre cometido anteriormente. El paradigma lo tenemos en la tragedia griega de "Edipo".

Este mito lo retoma Freud —en "Totem y tabú"— en el tiempo moderno y lo basa en interpretaciones a partir de la etnología referente a los pueblos primitivos. Construye, entonces, su mito del asesinato fundante a partir de la construcción de una horda primitiva de hermanos dominada por su padre despótico, al cual los hermanos en conjunto lo asesinan. Este padre asesinado por los hijos es, a la vez, el padre admirado por ellos. Por tanto, como resultado del asesinato desarrollan ahora culpabilidad, que funda la decisión de no asesinar nunca más al padre, y asumir eso como su ley. La ley despótica del padre se transforma en ley del orden de los hijos. Quebrantar esta ley sería la repetición del asesinato del padre, mientras sus hijos han jurado que jamás volverán a asesinar a su padre. Aceptan haber asesinado a su padre, se saben

culpables y redimidos por su juramento de respetar la ley de nunca más asesinar al padre, lo que se transforma en la ley de todas las leyes. Sin embargo, la horda animal anterior de la humanización mata a su padre, pero no sabe que es el padre ni sabe que matar es asesinato. Jamás puede llegar al acto del asesinato fundante del padre, que Freud quiere derivar.

Hay un evidente círculo vicioso en el argumento. Si los hijos sienten culpabilidad después del asesinato de su padre, tienen que haber ya tenido la ley como obligación libremente aceptada antes del asesinato. Sólo así pueden sentir culpabilidad. Hay un *petitio principii* al querer derivar la culpabilidad a partir del asesinato del padre. Para que haya un asesinato fundante del padre debe haber ocurrido ya antes este asesinato fundante del padre en un regreso infinito. Por eso jamás puede ser fundante. Se puede evitar solamente por un acto fundante de la libertad anterior al asesinato, a partir del cual culpabilidad y responsabilidad por la culpa resultan posibles. Este acto en el mito bíblico es la desobediencia al Dios déspota, por el cual los seres humanos se hacen libres. Pero no puede ser un asesinato fundante, porque el asesinato fundante presupone este acto de liberación, que revela el hecho de que el Dios del paraíso es un déspota, cuya ley no tiene legitimidad, sino es una ley arbitraria y por tanto despótica. Al no reconocer esta ley, nadie lo asesina y se le obliga a tomar posición y cambiar. Se trata del acto fundante de la posibilidad de sentir culpabilidad y este acto precisamente no puede ser un asesinato del padre. Como asesinato del padre presupondría la libertad, que hay que introducir antes de poder hablar de asesinato alguno. Adán y Eva se hacen libres, haga Dios lo que quiera. El Dios bíblico acepta el reto, lo que se desarrolla en el curso de todo el libro de Génesis posterior de la expulsión del paraíso.

No se ha asesinado a ningún padre y ningún padre ha asesinado a ningún hijo. Todos son hermanos, y los padres —Adán y Eva— son hermanos también, aunque sean los procreadores de sus hijos. Pero ahora puede aparecer el asesinato, sin embargo, no

tendría ningún sentido como asesinato del padre. De esta manera tiene su lógica mítica el hecho de que ocurra el asesinato del hermano.

La construcción histórica del asesinato del padre es posterior al asesinato del hermano y solamente así se puede explicar la casi universalidad del mito del asesinato fundante del padre. Tiene un origen, que es precisamente el asesinato del hermano. Caín y sus hijos son los que construyen el mito del asesinato del padre como asesinato fundante. Y como todos, en cierto sentido, somos hijos de Caín, todos tenemos este mito. Este mito esconde el hecho del cual se trata: que el asesinato fundante de toda civilización humana es el asesinato del hermano. Los hijos de Caín destruyen a todo el que se les pone en el camino, cometen continuamente el asesinato de sus hermanos. Pero lo reformulan. Los declaran asesinos del padre a los cuales les corresponde ser asesinados por ellos. Los hijos de Caín son seres humanos, que en cuanto dominadores imponen su ley, que declaran ley del padre, para denunciar a todo el que se oponga como asesino del padre.

Asesinando ya no asesinan al hermano, sino castigan a criminales asesinos de su padre.

El asesinato del hermano deja de ser visible y es reprimido. Pero todo el tiempo amenaza la vuelta de la memoria del asesinato del hermano reprimido. Caín vuelve a estar frente al hecho y la sangre de su hermano clama del suelo. Pero Caín tiene un método para reprimir esta memoria cada vez de nuevo. Recurre a la vuelta del asesinato del padre reprimido para tapar constantemente la sangre que clama del suelo. La vuelta del asesinato del hermano reprimido no puede tener lugar en el grado en el cual ocurre la vuelta del asesinato reprimido del padre. La vuelta constante del asesinato del padre reprimido reprime al asesinato del hermano, que quiere volver para clamar. Un asesinato fundante del padre que nunca ocurrió es transformado en velo para impedir la toma de conciencia del asesinato del hermano que ocurre de manera constante y que es fundamento de la civilización misma.

Cuando se bombardea Serbia, se comete un asesinato del hermano. Pero Caín y sus hijos declaran lo contrario. Declaran que están castigando asesinos del padre. Y ¿quién es el padre? El padre es aquel que pronunció la ley, en este caso la ley de la acumulación globalizada. El padre siempre es el poder de dominación. Es hijo de Caín que tapa esmeradamente el hecho del asesinato del hermano por la denuncia del asesinato del padre. Vuelve el asesinato del padre reprimido para tapar el asesinato del hermano, cuya sangre clama del suelo. Así fue en Irak, así en Vietnam, así se hizo con los comunistas. Para tapar los asesinatos del hermano se transforma al hermano en asesino del padre, que rompió el juramento del asesinato del padre fundante, de no volver a asesinar al padre, sino asumir su ley.

En todo poder de dominación aparece eso, toda civilización se constituye en su legitimidad por este asesinato del padre. Pinochet llamó expresamente a los "subversivos" asesinos del padre, los otros lo piensan sin decirlo.

También Stalin persiguió puros asesinos del padre, mientras la sociedad capitalista denunció a Stalin como asesino del padre. Todo antisemitismo construyó su respectivo asesinato del hermano como castigo de asesinos del padre, que en este caso era Dios mismo. Pero tanto se mató a los judíos como "asesinos de Dios".

Noé y el asesinato del padre

En el mismo Génesis, en un pasaje claramente ideológico, aparece esta construcción. Se trata del cuento de Noé y sus tres hijos: Sem, Cam y Jafet, que está ubicado después del diluvio. Aparece ahora el mismo reproche del asesinato del padre, y el contexto en el cual aparece, revela su significado.

Un día Noé llegó embriagado y desnudo a la casa, quedándose en medio de su tienda sin alcanzar a acostarse en su cama. Su hijo Cam se burló de él, sus otros dos hijos en cambio lo taparon evitando ver su desnudez. En términos míticos, la burla de parte de

Cam puede ser considerada como un "asesinato del padre", aunque en términos simbólicos.

Cuando Noé despertó y supo lo ocurrido, pronunció una maldición. Esta maldición es interesante solamente en el contexto de lo que son, según el texto, los hijos de Cam. Sus hijos son constructores de ciudades, fundadores de imperios, y el hijo Nemrod "el primero que se hizo prepotente en la tierra" (Gén. 10,8). Fundan Babel, Erech y Acad, "ciudades todas ellas" (Gén. 10,11). También fundan Asur y edifican la ciudad de Nínive.

Es claro que hay alusión a los hijos de Caín. El texto necesita eso, porque según dice, toda población humana fue destruida por el diluvio, excepto Noé y los suyos, que son hijos de Set, tercer hijo de Eva y Adán. Por tanto, después del diluvio ya no hay hijos de Caín. La construcción de lo que se dice sobre Cam y sus hijos hace entender que son sustitutos de los hijos de Caín después del diluvio. Pero el texto no los presenta como asesinos del hermano, sino como asesinos del padre. La visión ha cambiado completamente.

El cambio se hace más comprensible cuando nos referimos al hijo de Cam que se llama Canaán. Explícitamente, Noé no maldice a su hijo Cam ni a todos los hijos de Cam. El texto de la maldición es el siguiente: "¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos! [...] ¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!" (Gén. 9,25-26). Es evidente que aquí habla el poder de dominación. Encubre el asesinato del hermano denunciando asesinos del padre. Los hijos de Canaán van a poblar las tierras de Canaán, que posteriormente y después del éxodo van a ser conquistadas por el pueblo judío.

Los que escriben el texto viven en Canaán después de esta conquista. La tienen que legitimar. Por tanto, inventan un asesinato (simbólico) del padre para encubrir un asesinato de hermanos. También el pueblo judío constituye ahora una civilización y construye ciudades. De esta manera, actúa como hijo de Caín castigando asesinos del padre para poner un velo sobre el hecho del asesinato del hermano.

Esta maldición de Canaán, hijo de Cam, tiene una vuelta histórica dramática en los últimos siglos de nuestra historia. Los esclavistas cristianos de los EEUU la interpretaron a su manera. Declararon que Cam era un negro, padre de los africanos negros. A sí mismos se vieron como el nuevo pueblo elegido que había conquistado su Canaán, regalo de Dios, en América del Norte. Por tanto, Canaán era legítimamente su esclavo en cuanto asesino del padre Noé, cuya maldición llevaban. Por eso podían ahora legítimamente cazar a los africanos en África, considerándolos hijos de Canaán para hacerlos esclavos en el nuevo Canaán constituido en el Norte de América. Todavía hoy se puede escuchar en los EEUU esta perversión humana. Creen en serio el hecho de que un hijo haya dado una broma sobre su padre borracho y desnudo justifica la esclavitud de África para todas las generaciones. Argumentos iguales se usaron en Brasil.

No hay mucha duda de que en el cuento sobre Noé y la maldición sobre Canaán, aparece una ortodoxia judía que habla en nombre de un poder de dominación. Toda dominación habla así y, por tanto, también esta.

La vuelta del asesinato fundante reprimido

Sin embargo, tiene una secuencia, a la cual hay que seguir. También la dominación judía tapa el asesinato del hermano por la denuncia de un asesinato del padre, que jamás ocurrió. Hasta en el texto el asesinato del padre es puramente simbólico. Además, nunca ha adquirido la fuerza que tiene en otras culturas. Juega un rol secundario, casi marginal, si lo comparamos con el papel del asesinato del padre en otras culturas. La razón de la maldición linda con lo cómico y el cuento da la impresión de que los autores lo hacen con mala conciencia. En el contexto de todo el libro de Génesis parece más un elemento extraño, introducido por algún ideólogo de la corte. No tiene casi ninguna fuerza de convicción. Por eso, ocurre algo, que otras culturas pueden dominar recurriendo

al mito del asesinato fundante del padre. Ocurre la vuelta del asesinato fundante del hermano. Toda la tradición profética es precisamente eso y a esta tradición pertenece el propio Jesús. Esta vuelta del asesinato fundante del hermano anima el reclamo profético de la justicia en la tierra del mismo Canaán.

Efectivamente, ocurre una vuelta de lo reprimido. El mismo Freud interpreta esta historia judía como la historia de la vuelta de un asesinato fundante reprimido. Lo hace en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Pero le quiere imponer el asesinato del padre como asesinato fundante. Este padre es, según Freud, Moisés. Por tanto, afirma que Moisés ha sido asesinado durante el éxodo antes de que llegaba a la tierra de Canaán, con la tesis según la cual este asesinato fundante del padre ha sido reprimido por los asesinos. Tenía su vuelta de lo reprimido en el curso de la historia judía posterior. Entonces, Freud ve a los propios profetas como signos de esta vuelta del asesinato reprimido del padre Moisés.

Freud busca en la tradición judía un asesinato fundante. El asesinato fundante que hay es el asesinato de Abel por Caín. Pero Freud no lo ve, porque no se puede imaginar que el asesinato fundante no sea el asesinato del padre. La razón probablemente se encuentra en el hecho de que Freud busca un asesinato fundante de la propia humanización del ser humano, que sería el asesinato del padre. Ve el asesinato como la raíz de la libertad, siguiendo a la tradición griega.

El animal se hace ser humano por el asesinato del padre, que origina y atestigua su libertad. Pero eso no puede encontrarlo en la tradición judía, donde el ser humano se hace humano por un acto de libertad que no es asesinato, sino rebelión en contra de una ley injustificable a la luz de la vida humana. Hay un asesinato fundante, pero es posterior a la conquista de la libertad y atestigua pérdida de la libertad. Este asesinato no funda la humanidad, sino la traiciona. Sin embargo, como traición a la libertad funda todas las civilizaciones. Freud, al buscar un asesinato fundante de la propia libertad, con razón no lo encuentra en la tradición judía

y se la construye y se la imputa por la construcción del asesinato de Moisés.

No necesitamos decidir la pregunta si Moisés fue efectivamente asesinado o no. Lo que interesa ver es si la vuelta de algún asesinato reprimido del padre nos puede ayudar a explicar esta historia judía. Creemos que no puede explicar casi nada, sino se trata de una imposición dogmática de una teoría de Freud a hechos que la contradicen. La denuncia del asesinato del padre es una denuncia desde el poder de dominación, siendo el mismo padre un poder de dominación. Podría explicar la conquista de Canaán y el reino de David y Salomón. Podría sostener una política imperial, pero Israel no la hizo sino en períodos muy cortos. Sin embargo, jamás puede explicar el surgimiento del concepto de justicia para todos y de un Dios de los débiles, que los profetas desarrollan. Tampoco podría explicar la figura de Jesús como profeta. No obstante, precisamente eso puede explicar la tesis de una vuelta del asesinato fundante y reprimido del hermano. Hasta en los Evangelios Jesús se interpreta como respuesta a Caín.⁷ Su reclamo de justicia es la respuesta al clamor de la sangre del hermano asesinado. Son hijos de aquel Abel que no pudo tener hijos porque fue asesinado por su hermano.

Al constituirse la civilización sobre el asesinato del hermano negado, la culpabilidad se hace tan errante como es errante Caín, el fundador de las civilizaciones. Al invisibilizar el asesinato del hermano, la culpabilidad creada por este asesinato no se elimina, pero se la hace incomprensible. La misma culpabilidad parece una enfermedad del psique, y vienen curanderos del alma para hacerla desaparecer. Sin embargo, no desaparece y se hace más bien intratable. Se siente culpa pero no se sabe por qué. La imaginación del asesinato del padre no crea esta culpabilidad, sino que hace imposible enfrentarla y la transforma en agresividad en contra de pretendidos asesinos del padre. Eso en una situación en la cual la toma de conciencia del asesinato del hermano como fundamento de la propia civilización resulta la única manera para enfrentarla

racionalmente. Esta relación racional con la culpabilidad resulta en el reclamo de la justicia para con el hermano. Esta justicia implica la decisión de no seguir asesinando al hermano. No hace desaparecer la culpabilidad, pero permite, tratarla racionalmente.

La respuesta al asesinato del padre se encuentra más bien en la historia del sacrificio de Isaac por Abraham. La figura es invertida en cuanto al asesinato del hijo por el padre. El significado es el mismo por el hecho de que el asesinato del padre es siempre circular entre asesinato del padre por el hijo y del hijo por el padre. El asesinato del hijo por el padre no es más que la otra cara del asesinato del padre por el hijo. Abraham sale con su hijo Isaac para asesinarlo como sacrificio. Enfrentado a su hijo en el acto decisivo, se convierte. No lo asesina, sino vuelve del cerro del sacrificio junto con él. Lo que empieza como asesinato del hijo por el padre termina en la conciencia de que padre e hijo son hermanos que no pueden matarse. Efectivamente, Abraham e Isaac bajan del cerro como hermanos y el sacrificio del hijo por el padre es revelado como un asesinato del hermano. Se revela de esta manera por el hecho de que Abraham como hermano no mata a su hermano Isaac.⁸

Es la recuperación del acto fundante de la humanidad. Se trata de una rebelión como la rebelión en el paraíso. Se trata de la rebelión en nombre de la vida, que no puede sostenerse por el asesinato del otro. Es la rebelión a través del No al matar. Es la rebelión del sujeto.

Podemos entender hoy esta vuelta de la memoria del asesinato reprimido del hermano. Estamos viviendo precisamente eso. Vuelve la memoria del asesinato del hermano. Incluye ahora a toda una hermandad con la naturaleza. Estamos frente a un sistema que asesina globalmente al hermano negando, tapando y haciendo invisible este asesinato que lleva a cabo. Sin embargo, provoca una situación que está despertando la conciencia. La rebelión del sujeto, que denuncia este asesinato del hermano para ir a una sociedad que lo enfrente, está en curso. Tiene que hacerse, si queremos que la propia vida humana sea posible hacia el futuro.

No se trata aquí de sostener que el asesinato del hermano puede ser siempre evitable. Pero, aunque fuera inevitable en algún caso, sigue siendo un asesinato y el asesino tiene que aceptar, que es cómplice del propio asesinato que está persiguiendo. La inevitabilidad de un asesinato no lo transforma en un acto de justicia. Hasta la pena capital en todas sus formas y todas sus dimensiones sigue siendo un asesinato frente al cual aquel, que persigue y condena el asesinato, resulta ser siempre cómplice de este. No solamente el crimen deshumaniza; el castigo deshumaniza al propio castigador. No hay que recuperar lo humano frente al crimen, hay que recuperarlo frente al castigo igualmente. La culpabilidad efectiva es siempre la del asesinato del hermano.⁹ El castigo repite el crimen en sentido contrario. Por eso es tan deshumanizante como el crimen mismo. Puede ser hasta peor, porque enseña que hay asesinatos que no se castigan. Son asesinatos con permiso para matar. La justicia apunta más allá de crimen y castigo, para crear una sociedad en la cual el crimen, si ocurre, esté superado lo más posible.

Este esquema cambia a partir de fines del siglo XIX, sin que el anterior desaparezca. Este cambio se hace patente en la filosofía de Nietzsche, en determinadas corrientes del psicoanálisis y en las ideologías más agresivas a partir del siglo XX. Se abandona la referencia al asesinato del padre y se transforma la ley en una simple regla de lucha, en la cual el asesinato del hermano es algo completamente indiferente. Se lo puede matar a condición que se haga siguiendo estas reglas. Se lo mata sin odio ni pasión, y dados los medios técnicos, muchas veces sin verlo siquiera. No se camufla más del asesinato del hermano declarándolo asesino del padre, sino se lo mata como la "policía sanitaria" (Nietzsche) mata los piojos. Desde este punto de vista, el sentido de culpabilidad humana parece no ser más que una enfermedad, que el siquiatra tiene que curar. Y este la pretende curar enseñando a matar al padre tan definitivamente, que uno olvida que tiene padre siquiera. En los EEUU, por ejemplo, se declaró el sentido de culpabilidad que siguió a la

guerra de Vietnam el “síndrome de Vietnam” y el presidente Bush declaraba después de la guerra del Golfo que esta guerra era la prueba de que la enfermedad del “síndrome de Vietnam” estaba curada. Cuando el presidente Reagan mandaba a matar, decía, que se trataba de “extirpar un cáncer”. Y cuando el presidente Bush ordenaba los bombardeos sobre Libia con el propósito explícito de asesinar al presidente Khaddafi, se refirió a este como “perro con rabia”. Se trata de un cinismo del asesinato, que probablemente acompaña de alguna manera toda la historia humana, pero que hasta hoy se está convirtiendo en postura dominante.¹⁰

En resumen el mito de Caín es: cada asesinato es asesinato del hermano.

III. La rebelión en el cielo

Hegel decía que no hay revolución sin reforma. Se refería a la Revolución Francesa del siglo XVIII en su relación con la reforma luterana del siglo XVI. Ve la reforma como una rebelión en el cielo que con la Revolución Francesa baja a la tierra. Eso mismo decía Tschou en Lai, el ministro de relaciones exteriores del gobierno de Mao: no hay revolución en la tierra sin revolución en el cielo. Se refería al replanteo del confucionismo que llevaba a cabo el régimen de Mao en China.

No solamente hay una historia del cielo que reproduce en términos celestes la historia de la tierra. Efectivamente, las rebeliones en la tierra siempre son acompañadas por rebeliones en el cielo.

Pero eso mismo vale en términos mucho más amplios. Tampoco hay contrarrevoluciones en la tierra sin que haya contrarrevoluciones en el cielo. También la contrarrevolución es una revolución, por lo menos así parece. Toda realidad en la tierra se vive en términos celestes también.

En nuestra tradición tenemos grandes rebeliones que abarcan el cielo. Tanto en la tradición griega como en la judía hay una rebelión al comienzo de la historia. Erich Fromm la ve de esta manera:

Para explicar este punto podría comenzar con una afirmación que suena como arrolladora: la historia humana comenzó con un acto de desobediencia y puede concluir con un acto de obediencia. ¿Qué deseo significar con ello? Al decir que la historia humana comenzó con un acto de desobediencia me refiero a las mitologías hebrea y griega. En la historia de Adán y Eva hay una orden de Dios de no comer del árbol, y el hombre —o más bien, la mujer, para ser exactos— es capaz de decir “no”. Ella es capaz de desobedecer y aun de persuadir al hombre a que comparta su desobediencia. ¿Cuál es el resultado? En el mito el hombre es expulsado del Paraíso, lo que equivale a decir que es expulsado de la situación preindividualista, preconsciente, prehistórica y, si desea, prehumana, una situación que puede ser comparada con aquella del feto dentro del vientre Materno. Y es expulsado del paraíso y puesto, forzosamente, en el camino que lo lleva a la historia.¹¹

No se trata simplemente de una transgresión, sino de una transgresión que es dignificación. Aparece el sujeto —sujeto humano— que discierne la ley. Transgrede una determinada ley que resulta ilegítima. No es la ley su libertad, sino su propia vida, de la cual brota la afirmación de la libertad frente a la ley. Hay discernimiento de la ley a la luz de la vida humana. Por esta razón hay sujeto y la transgresión dignifica y humaniza. Ocurre una rebelión que es legítima. Por eso el texto de Génesis no habla de pecado.

A esta rebelión legítima sigue otra, que es considerada ilegítima. Es la de Caín que asesina a su hermano Abel. Esta no dignifica, sino deshumaniza. Es una caída. Pero, según el texto, constituye el asesinato fundante de toda civilización humana. Por eso se destaca la deshumanización en la raíz de todas las humanizaciones que la civilización puede promover. Toda civilización lleva la marca de Caín, del asesino de su hermano. Toda civilización es ilegítima, pero vigente.

Erich Fromm en la cita que hemos dado anteriormente menciona otra rebelión, esta vez de la tradición griega. Sin duda se refiere

a la rebelión de Prometeo. Pero esta rebelión es marcadamente diferente. El que se rebela es un Dios, ningún ser humano. La rebelión de este Dios no lleva a ninguna rebelión humana, sino la hace innecesaria. Sustituye la rebelión humana. Los seres humanos la miran, pero no participan. Reciben el fuego como dádiva. Este Dios rebelado trae el fuego, por tanto, la civilización. Esta civilización humana parece inocente. El Dios, que se rebeló, es castigado por Zeus por toda la eternidad. Él sufre por algo que los seres humanos ahora tienen. Por eso, aparentemente no aparece ningún asesinato del hermano en la raíz de la civilización, ella parece limpia.¹²

En esta visión griega no puede haber rebelión humana legítima. Toda rebelión es considerada *hybris*. Necesitan una rebelión en el comienzo, pero la delegan a un Dios, y para los dioses valen otras reglas. Aunque Prometeo sea castigado, todo parece ser una tragedia entre dioses, que resulta ventajosa para los seres humanos, que no están involucrados. No hay crimen en la raíz de las civilizaciones. Solamente puede haber un solo crimen en relación con el orden de la civilización, que es el crimen de *hybris*. Como resultado, la tradición griega no destaca al ser humano como sujeto. Donde en esta tradición aparece, es aplastado y desemboca en destinos trágicos, que los otros —en las tragedias el coro— observan. Esta *hybris* es la otra cara de la denuncia del asesinato del padre.

En la tradición judía hay tres rebeliones, que se derivan una de la otra, dos son legítimas y una es ilegítima. La primera es legítima y ocurre en el paraíso. Origina la maldición de la muerte y del sometimiento a la condición humana. Sin embargo, los que la hacen se dignifican y se humanizan. La segunda es de Caín, que origina las civilizaciones con su raíz del asesinato del hermano. Es ilegítima, pero es inevitable que se imponga. Puede vengarse hasta setenta y seis veces de cada cual, quien se imponga en su camino. La tercera es de Abraham, que se rebela frente a la ley de Baal —que es la ley de la civilización creada por Caín y sus hijos—, según la cual tendría que haber asesinado a su hijo Isaac. Es la ley

de la civilización que considera su origen en el asesinato del padre. Abraham no asesina a su hijo sino reconoce en él a su hermano.

Las tres rebeliones componen un ciclo. Una responde a la otra. La primera es la rebelión a través de la cual el animal se hace ser humano. Revela la maldición de la muerte y de la condición humana. La segunda es la rebelión en contra de la vida humana —la vida del hermano—, que lleva a la constitución de las civilizaciones. La tercera pone la vida del hermano por encima de la ley de las civilizaciones.

A las tres rebeliones acompañan rebeliones en el cielo. La primera se dirige en contra de un Dios envidioso, hasta despótico. Es el Dios del paraíso, que prohíbe la humanización del ser humano y que responde a la revelación de la muerte y de la condición humana con la maldición. Este Dios la trata como delito, mientras, como parece, el autor de este mito no la ve así. Eso se nota por el hecho de que no habla ni de pecado ni de culpabilidad. Pero al final del mito Dios enfrenta la realidad y dice del ser humano: “ha llegado a ser como uno de nosotros” y a la mujer le anuncia la victoria final. Dios cambia (Gén. 22,1).

Es el Dios de la sociedad de la cual viene Abraham. Sin duda es Baal. En el texto se le llama “Dios” y no “Yahvé”. Después de la conversión de Abraham, que lo lleva a no sacrificar a su hijo, el texto habla de “Yahvé”. Este Dios exige de Abraham asesinar —sacrificar— a su hijo según la ley de su sociedad, cuya ley Dios es. Es el Dios del asesinato del padre por el hijo y del hijo por el padre. Es el Dios de los constructores de la civilización, el Dios de Caín y sus hijos. Es el Dios que es padre-autoridad del orden y la ley, al cual los hijos constantemente asesinan y que asesinan a sus hijos por medio de sus hijos buenos, que lo reconocen como el padre. Es el Dios circular de la ley y de la agresividad, por la referencia al cual los hijos de Caín esconden el asesinato del hermano, que cometen y que es la raíz de la civilización que construyen.

La rebelión en el cielo, que se da con el no sacrificio de Abraham, es una rebelión en contra del Dios de los hijos de Caín. Es una

rebelión del ser humano y de Dios mismo en contra del hecho de que los seres humanos camuflan el asesinato de su hermano como sacrificio a Dios. Aparece el Dios del no sacrificio humano frente a los dioses de los imperios, que en pos de su poder y del progreso están asesinando a sus hermanos celebrando estos asesinatos como sacrificios, sea a Dios, sea para el progreso, la nación, la raza o lo que sea.

Son ahora dioses contrarios. Visto desde el punto de vista de la crítica de la *hybris* de los griegos, el no sacrificio de Abraham es un acto de *hybris* y de soberbia. Vista esta posición griega desde el punto de vista de Abraham y de su crítica a la idolatría, esta crítica de la *hybris* es idolatría pura. Aparece una lucha de los dioses, en la cual lo que es Dios para uno, es diablo para otro. Es una lucha que se lleva a cabo tanto en la tierra como en el cielo y en la cual los contrincantes cambian constantemente de posición y de color. Parten con un Dios y en el camino se les convierte en lo contrario y hasta viceversa. Hace falta un constante discernimiento de los dioses, en el cual el no sacrificio —la denuncia de cualquier sacrificio como asesinato del hermano— es el criterio de referencia. Este discernimiento es tan difícil, porque aparecen inevitabilidades de sacrificios humanos que hay que discernir. La necesidad del discernimiento aparece, entonces, tanto en el interior de cada persona como en el interior de los conflictos sociales.

En la tradición judía aparece después otra rebelión, tanto en la tierra como en cielo, que lleva a la fundación del cristianismo. Esta rebelión se cuenta en el mensaje cristiano. En este mensaje, la rebelión se lleva a cabo explícitamente en la tierra y en el cielo.

Es la rebelión frente a la ley formalizada del Estado de derecho implantado por el Imperio Romano y frente a la estricta formalización farisaica de la ley mosaica, que Jesús acusa de ser traición a esta misma ley, que él reivindica. Se la puede resumir: también en la raíz de la ley formal y formalizado está el asesinato del hermano. La ley permite matarlo y lo mata. Se mata al hermano por medio de esta ley. El resultado no sorprende: se mata a Jesús en

nombre de esta misma ley. En el Evangelio de Juan se dice la razón. Es la acusación de *hybris* y soberbia frente a Jesús que había denunciado la idolatría de la ley (Jn. 19,7). Efectivamente, lo que hace Jesús, desde el punto de vista de la tradición griega es *hybris*. Lo que desde el punto de vista de Jesús es idolatría, desde el punto de vista de la ley es *hybris*. Su rebelión, entonces, es vista como rebelión en contra de Dios mismo: como asesinato del padre en sentido del Dios de los hijos de Caín.

A esta rebelión en la tierra corresponde la rebelión en el cielo, que se describe en el libro de Apocalipsis. Se trata de una rebelión de los ángeles conducida por el ángel Miguel (Ap. 12,7-12). Se dirige en contra de la ley divinizada, cuyo portador es Satanás, el acusador en la corte de Dios. El texto lo describe: "ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante de nuestro Dios" (Ap. 12,10). Se trata del asesinato del hermano que está en la raíz de la ley (del Estado de derecho) y que se comete divinizando la ley. El que hace eso es Satanás: el divinizador de la ley. Frente a la ley divinizada y la identificación de Dios con la ley, se entiende el nombre de Miguel: ¿Quién como Dios? Se dirige en contra de la ley. Es la denuncia de la idolatría.

Desterrado Satanás del cielo a la tierra, el Apocalipsis lo muestra como dragón fundador del imperio, lo que se refiere infundiblemente al Imperio Romano. Según este libro, es el imperio de Satanás, el divinizador de la ley. Sus súbditos lo adoran como Dios, y pronuncian ahora el ¿Quién como Dios? en sentido contrario a lo que había hecho el ángel Miguel. Significa ahora denuncia de *hybris*.¹³

El Apocalipsis así explicita algo que el mismo Jesús dijo según Lucas: "Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo" (Lu. 10,17).

Por supuesto, toda la posición de Jesús no es comprensible sino con el trasfondo de las tres rebeliones de la tradición judía: la rebelión de Eva y Adán en el paraíso, la rebelión de Caín y la de Abraham. Jesús las recupera frente al formalismo legal de su tiempo, tanto del Estado de derecho romano como de Israel. El mismo Jesús legi-

tima esta crítica de manera constante en nombre de la tradición judía y de la ley mosaica. Efectivamente, en la rebelión del sujeto frente a la ley en cuanto forma divinizada de la norma, que Jesús desencadena, se trata de eso. Es el grito del sujeto, al cual corresponde como su otra cara lo que Leonardo Boff llama el "grito de la tierra". En su primera frase, el Evangelio de Juan se refiere a este grito del sujeto: "En el principio existía la palabra" (Jn. 1,1). Esta palabra es el grito del sujeto.¹⁴

Cuando el cristianismo se constituye como religión del Imperio, rápidamente entierra estas dos rebeliones. Las entierra invirtiéndolas. Sostiene que Jesús trajo una nueva ley, en definitiva ley de Dios, mientras aquellos que lo crucificaron, rechazaron someterse a esta ley. Ahora el cristianismo reprocha *hybris* a los crucificadores de Jesús. Por tanto, los considera asesinos del padre-Dios, que se sigue considerando Dios-ley. Jesús mismo es transformado en ley divinizada. Las mismas interpretaciones de la crucifixión de Jesús como sacrificio cambian en sentidos contrarios. De igual forma se cambia el sentido del texto de Apocalipsis sobre la rebelión en el cielo en su contrario, imponiéndole un sentido, que sencillamente no tiene. Se lo interpreta como un levantamiento en contra de la rebelión frente a la ley. Deja de ser interpretada como rebelión en contra de Satanás, para ser vista como rebelión en contra de Lucifer. Se trata de la contrarrebeldión en el cielo, que sustenta en términos celestes el aplastamiento del sujeto en la tierra. En esta forma falsificada ha servido hasta hoy a todas las contrarrevoluciones de Occidente, casi sin excepción.

De esta manera resulta un cristianismo que sostiene en su interior dos enseñanzas contrarias, que están constantemente en pugna. Resulta ser la religión de las herejías. Se mueve todo el tiempo entre la legitimación de la dominación y la crítica a ella. De la interpretación de los orígenes resultan posiciones contrarias, que se hacen presentes. El Dios de los hijos de Caín y el Dios de Abraham se contradicen en el interior de la misma religión. Pero el mensaje del sujeto es más bien considerado herejía.

Las secularizaciones a partir del siglo XVIII no hicieron desaparecer esta situación, aunque la cambiaron. El conflicto se da en las mismas ideologías secularizadas, y ellas producen tantas herejías como lo hizo siempre el cristianismo. Y a los herejes se les trata igual, independientemente que eso ocurra en el socialismo o el capitalismo con su liberalismo. La última ola de estas inquisiciones de parte del liberalismo moderno es el terrorismo del estado de las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina. Pero también la reciente guerra de Serbia tiene este carácter.

Precisamente, la iluminación, raíz de nuestro liberalismo, se entiende como recuperación de la tradición grecorromana. En cierto sentido tiene razón. Ella vuelve a enterrar al ser humano como sujeto, sustituyéndolo por el individuo propietario. Por tanto, tiene razón en cuanto entierra de nuevo el sujeto, que había vuelto de aparecer en la filosofía del renacimiento (Nikolaus Cusanus, Rabelais, Francisco de Mirándola, Giordano Bruno, Leibnitz, Pascal). Sin embargo, lo entierra por el individuo, no por la polis o el cosmos de la *stoa*. La tradición grecorromana sirve para el propósito de volver a enterrar al ser humano como sujeto. Pero el sujeto aparecido en la tradición judeocristiana ya no se puede enterrar por polis o cosmos alguno. Por tanto, su negación lleva al individualismo liberal. Sin duda, ambas posiciones, la del renacimiento y la de la iluminación se gestan durante la Edad Media europea.

IV. Los derechos humanos y el discernimiento de las instituciones

Es evidente que el problema no resuelto es la mediación entre estos polos de sujeto y ley, antisacrificialidad y no al sacrificio. Un polo no puede borrar al otro. Si se lo sigue intentando, la propia existencia de la humanidad está puesta en duda. En términos de hoy se trata del problema de los derechos humanos.

Las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII se oponen al Estado anterior —que denuncian como despótico— y a

la iglesia, están identificados con este Estado, que denuncian como dogmatismo de un pensamiento único. Se oponen en nombre de lo que llaman la sociedad civil o sociedad burguesa.

Esta sociedad civil es un conjunto de instituciones, que llegan a tener su unidad a partir de la institución de la propiedad privada. Por tanto, el derecho humano central que se reclama en nombre de la sociedad civil es el derecho de propiedad privada. Aparecen derechos humanos jerarquizados por este derecho central de la propiedad privada. La persona humana se reduce a ser individuo y el individuo es persona en cuanto es una persona con derecho de propiedad. La misma persona es constituida por el derecho de propiedad, aunque no tenga propiedad.

Aparecen derechos que no son de propiedad, como los derechos referentes a la integridad corporal de la persona humana (no ser torturada, no ser matado arbitrariamente), pero inclusive estos derechos son jerarquizados por la propiedad privada, con el resultado que son violados regularmente frente a todos los que no se someten a la vigencia del derecho de propiedad privada como principio superior de la sociedad, basado en derechos humanos.

Como resultado aparece la sociedad burguesa con instituciones sagradas por los derechos humanos, que sustituye la sociedad heredada del feudalismo medieval con sus instituciones sagradas, por el derecho natural y el derecho de los reyes. Es otra sociedad, pero una sociedad con sus instituciones sagradas sustituye a otra con sus respectivas instituciones sagradas por otros principios.

Por eso la sociedad burguesa no libera la sacralización de las instituciones, sino vuelve a encarcelar la libertad humana en otras instituciones. Hasta Max Weber habla de esta sociedad como una "jaula de acero".

Esta reducción de la persona humana al derecho de propiedad privada se revela con más claridad, si la formulamos negativamente. Positivamente formulada significa que la persona no es sino individuo con derecho de propiedad, en el sentido de que todos sus derechos son jerarquizados por este derecho de propie-

dad privada. Negativamente formulada significa que la persona humana no tiene derecho de realizar o aspirar a una sociedad, en la cual el derecho de propiedad privada no sea el derecho central que jerarquiza todos los derechos. Se le imputa a la persona el derecho a vivir en una sociedad burguesa, lo que tiene la otra cara de que se le quita cualquier derecho a vivir en una sociedad que no sea la sociedad burguesa. Buscar una sociedad que no sea la burguesa, se transforma en la negativa a los derechos humanos mismos. Oposición a la sociedad burguesa ahora es oposición a los propios derechos humanos. Por tanto, la oposición a la sociedad burguesa es considerada como renuncia a la vigencia de los derechos humanos. En nombre de estos derechos humanos del siglo XVIII, cualquier opositor es convertido en enemigo absoluto sin derechos humanos de la sociedad burguesa sacralizada.

El resultado es que la sociedad burguesa no puede ser tolerante frente a otras culturas ni frente a cualquier oposición que se dirige hacia ella misma. Si ejerce en determinada situación una cierta tolerancia, esta está en contradicción con sus principios y puede ser legítimamente suspendida en cualquier momento.

Con eso, la sociedad burguesa reproduce el despotismo y la intolerancia, en contra de los cuales se rebeló al levantarse en contra del despotismo y de la intolerancia de la sociedad feudal anterior a ella. El colonialismo con sus destrucciones de todas las culturas no burguesas, genocidios y etnocidios en el mundo entero, el trabajo forzado de siglos de esclavitud liberal, la guillotina de la Revolución Francesa y la masacre de la comuna de París, forman un gran conjunto que atestigua este despotismo e intolerancia de la cultura burguesa. Las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII formulan magníficamente este hecho.

Hoy, con el proyecto de acumulación global del capital, vuelve esta imposición de los derechos humanos de las declaraciones del siglo XVIII en términos más extremos aún. Las teorías del *public choice* de los EEUU ya tratan el derecho de propiedad como derecho que jerarquiza todos los derechos humanos, y no se toleran

los derechos humanos sino como derivación directa del derecho de propiedad. Los propios derechos a la integridad del cuerpo son reducidos al derecho de propiedad sobre el cuerpo y los derechos de ciudadanía son reducidos al derecho a la propiedad sobre el ejercicio del poder en un territorio nacional.

Al amparo de esta reducción de todo derecho humano al derecho de una institución sacralizada, han aparecido los grandes poderes de las burocracias privadas de las empresas, que empujan la política de la acumulación global del capital. Son poderes sin ningún control, que se han impuesto al control público, han marginado a los ciudadanos, no se someten a ningún voto democrático sino dictan las políticas que los gobiernos deben seguir, controlan absolutamente los grandes medios de comunicación sin contrapeso alguno y destruyen la naturaleza como les conviene a sus cálculos de poder. Imponen a todo el mundo un pensamiento único dogmático y tautológico, a la vez.

Este poder absoluto es despótico y dogmático, a la vez. Es visible que la iluminación del siglo XVIII desembocó en la reproducción del poder despótico y dogmático en contra del cual se había levantado e hizo sus revoluciones. Precisamente, la sociedad civil burguesa creó este poder.

Este poder despótico y dogmático se legitima por los derechos humanos de las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII. Estos derechos son los que lo han promovido. En nombre de la libertad se sojuzgó la libertad y en nombre de los derechos humanos se los ha anulado.

La razón está en el hecho de que estas declaraciones proclamaron instituciones como realización de los derechos humanos. Con esta relación los mismos derechos humanos son contradichos y al fin eliminados. Cuando las instituciones tienen derechos humanos, los seres humanos los pierden. Los seres humanos mismos son sustituidos por instituciones absolutizadas. Las instituciones llegan a ser las únicas portadoras de derechos humanos, y los seres humanos tienen estos derechos en el grado en el cual se iden-

tifican con estas instituciones. Con eso los derechos humanos se disuelven. La propia persona humana se reduce a un individuo que recibe sus derechos de la institución y los recibe en el grado en el cual renuncia a ser algo más que portador de la institución.

Esta institución absoluta hoy es, en última instancia, el mercado, como lo empujan globalmente las burocracias privadas. Estas burocracias defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. El resultado es que tildan toda disidencia como negación de los derechos humanos. Siendo ellas la emanación directa de esta formulación de los derechos humanos, toda disidencia es ilegítima. Teniendo estas burocracias el control absoluto de los medios de comunicación y, por tanto, de la cultura humana, imponen mundialmente este pensamiento en función de su poder. Se han transformado en la gran aplanadora del propio ser humano.

Esta es la frustración de la modernidad y de la iluminación, que la hizo presente como emancipación humana. Esta emancipación humana ha desembocado en dependencia completa.

El mito del crecimiento infinito y su transformación en religión intramundana: la destitución y reconstitución del cielo

La iluminación y las revoluciones burguesas no hacen rebelión en el cielo, sino destituyen el cielo. Pero, a la vez, lo sustituyen para recuperarlo en una dimensión diferente. En el lugar del cielo religioso transmundano ponen el progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica. Constituyen una religión intramundana, que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito. El infinito cuantitativo de este progreso resulta ser ahora el cielo intramundano. Se trata de una trascendencia externa a la vida humana, que impone una tensión hacia el futuro que no permite descanso jamás. Funciona como un látigo. Esta trascendencia externa sigue perfectamente intramundana, porque resulta de una simple proyección al infinito a

partir de desarrollos técnicos presentes. Al destituir el cielo de las religiones tradicionales, constituye ahora su cielo propio del progreso infinito. Pretende construir una torre, que esta vez efectivamente llegará hasta el cielo de su infinitud.

Este progreso infinito no es solamente un mito, sino es ilusorio también. Es el corazón mítico de la modernidad. Al asumir la sociedad occidental este mito, las religiones no dejan de existir. Pero dejan de tener significado para la formación de la sociedad. El mito del progreso infinito es transformado en criterio de verdad de todas las religiones. El Dios del progreso infinito sustituye todos los dioses anteriores, que mantienen sus nombres, pero son cambiados por este Dios nuevo, que es más celoso todavía de lo que habían sido los otros.¹⁵ El valor de estas religiones se juzga ahora en función de su capacidad de servir como vehículo del mito del progreso en alianza entre tecnología y empresa. Se las clasifica ahora según su capacidad de promover el capitalismo o no. A partir del libro de Max Weber sobre la ética protestante este criterio se establece firmemente, y el valor de una u otra religión se discute sobre todo desde este punto vista. Es el aporte al "desarrollo" lo que decide sobre su validez. Y desarrollo significa integración en la sociedad orientada por el mito del progreso infinito, asegurado por la alianza entre tecnología y empresa. Aparece toda una jerarquía de las religiones. En su cima está el puritanismo calvinista, seguido por el confucianismo. Le siguen las religiones que distorsionan relativamente al "desarrollo" y que tienen que ser adaptadas a su verdad incuestionada. Son el catolicismo, la ortodoxia rusa y al fin también el Islam. A estas siguen las religiones completamente incompatibles como las religiones indígenas de América Latina y las religiones originales de África. Eso se vincula con la condena de orientaciones en el interior de todas estas religiones como la Teología de la Liberación, que no sólo son declaradas como "amenaza para la seguridad de los EEUU", sino igualmente amenazas para la religión central de nuestro tiempo que es la religión intramundana del progreso infinito. Se trata como de un campeo-

nato de belleza, en el cual se presentan las religiones tradicionales, mientras la religión del mito del progreso infinito es el juez.

Esta pérdida de validez de todas las religiones tradicionales las socava en el grado en el cual se someten al criterio de la verdad de la religión del progreso infinito. No pueden sostenerse. Para no sucumbir desarrollan, entonces, posiciones fundamentalistas ciegas y muchas veces sumamente agresivas. Este fundamentalismo aparece en todas las religiones. Aparece con el fundamentalismo cristiano en los EEUU y pasa después a los diversos fundamentalismos islámicos, judíos y al fundamentalismo actual del Vaticano. Por todos lados aparecen talibanes, que luchan entre sí.

Pero paralelamente, la religión del mito del progreso infinito, que derrotó a todas las religiones tradicionales, desarrolló una gran crisis en su interior. Las amenazas globales de la exclusión y de la destrucción del medio ambiente, que son el subproducto de la persecución irrestricta de este mito, hicieron visible su carácter profundamente ilusorio. Por lo menos desde el informe del Club de Roma *Límites del crecimiento*, este mito se quebró y perdió su legitimidad. Sin embargo, no se reaccionó a esta crisis de legitimidad por políticas razonables de reformulación, sino ahora la propia modernidad hizo surgir el fundamentalismo neoliberal, tan ciego y agresivo como los fundamentalismos de las religiones tradicionales, pero con un poder mucho más grande. Aparecen los talibanes del FMI y de las reuniones de los G-7. El resultado fue, que a la toma de conciencia sobre los peligros del crecimiento y, por tanto, del mito del progreso infinito, no siguió un período de moderación, sino una aceleración en el plano más destructivo del sistema, una aceleración que aumentó todavía después del colapso del socialismo histórico.

La destrucción de los monumentos de Buda por los talibanes de Afganistán es instructiva. Era un evidente acto de barbarie nacido del fundamentalismo de ellos. Sin embargo, este acto recordaba otro anterior. Se trata de la construcción de la presa de Assuán en Egipto, realizada en los años sesenta del siglo XIX. Esta construc-

ción destruía también monumentos gigantes de la cultura egipcia, creados hace más de tres mil años. Las fotos de estas esculturas, que se veían en este tiempo en los periódicos, recuerdan mucho a las fotos de las esculturas de los Buda de Afganistán anteriores a su destrucción en tiempos muy recientes. En los dos casos se trató de actos de barbarie fundamentalista. No obstante, la destrucción de Assuán fue tratada como legítima, mientras la de Afganistán es tratada como ilegítima. Casi nadie se atrevió a enfrentar la barbarie de los talibanes de Assuán, porque el mito del progreso infinito con su verdad absoluta e incuestionable silenciaba cualquier crítica. En cambio, los talibanes de Afganistán con su respectiva verdad absoluta e incuestionada son condenados sin compasión. Sin embargo, ambos talibanes son del mismo calibre. Y los talibanes de Assuán todavía hoy tienen libertad para destruir lo que se les antoja, con la condición de que sirva para avanzar con la aplicación de alguna tecnología rentable: culturas, seres humanos, naturaleza.

Las culturas destruidas por Occidente han sido culturas y sociedades altamente desarrolladas, aunque no fueron culturas modernas. Las grandes culturas americanas de México y Cuzco, las culturas de China y la India, las culturas árabes y la cultura medieval europea eran culturas desarrolladas. Fueron destruidas sin compasión y sin ninguna tolerancia por Occidente, que las consideró culturas sin valor por el simple hecho de no ser culturas modernas.

Los propios seres humanos son excluidos y botados a la basura. Las llamadas "intervenciones humanitarias" arrasan con países enteros.

Igualmente, las bellezas de la naturaleza son destruidas. Mururoa en el Pacífico fue aniquilada por las pruebas atómicas, Vieques en Puerto Rico es bombardeado diariamente por las fuerzas aéreas de los EEUU. El amazónico y el Himalaya son talados, las fuentes y los pozos de agua envenenados, el aire apestando. En Costa Rica eso ocurre ahora con la prospección petrolera. Las bellezas del

país son entregadas al mayor postor con la condición que las destruya en función del mito del progreso infinito. Se trata de una situación que se da hoy en toda América Central.¹⁶ Donde aparece algo que podría servir para el crecimiento económico o para la Seguridad Nacional, la modernidad destruye lo que se le antoja: seres humanos, culturas, naturaleza. Los talibanes de la modernidad resultan posiblemente peores que cualquier otro talibán.

Hoy nos queda la tarea de reconstruir un mundo entero, devastado por la modernidad occidental.

De esta manera asistimos hoy al gran baile de muerte de los talibanes de todos los colores. La locura hasta contagió a las vacas: también las vacas se están volviendo locas.

La emancipación humana hoy

La constatación de la frustración del proyecto de la iluminación del siglo XVIII no implica necesariamente la renuncia a la emancipación humana. Pero hace ver la necesidad de un replanteo a fondo. La emancipación frustrada de la iluminación independizó la actividad privada de los controles públicos. Desembocó en la sociedad burguesa y la imposición mundial del capitalismo, que le corresponde. De la actividad privada de individuos se transformó en la constitución del poder absoluto de burocracias privadas, que se apoderaron de los derechos humanos para legitimarse como poderes despóticos por encima de todos los otros poderes y en cátedra mundial del pensamiento único que nos domina hoy. Necesitamos una respuesta que, sin embargo, no será posible sino desde los derechos humanos mismos. Por tanto, necesitamos una crítica de la formulación de los derechos humanos de las declaraciones del siglo XVIII.

Tomando en cuenta el desarrollo y las razones de la frustración de la emancipación humana a partir de estos derechos humanos, se nos impone un núcleo de esta crítica, que no podemos postergar más. Se trata de la constatación básica de que instituciones,

cualesquiera que sean, jamás pueden tener derechos humanos, y que no se pueden legitimar instituciones por medio de los derechos humanos. Las instituciones jamás son derechos humanos objetivados.

El siglo XVIII negó el derecho natural de los reyes y el derecho sustancial de las instituciones portadoras de la sociedad feudal medieval. Pero, en sentido literal, no logró formular derechos humanos del ser humano. En vez de eso transformó otra vez las instituciones —con el mercado como institución central— en los representantes de legitimidad, adjudicándoles vigencia sustancial. Del derecho natural de los reyes se pasó al derecho natural de las burocracias privadas de las empresas. Lo expuesto resultó de una rebelión del individuo que fue aplastada por sus propios resultados.

En la actualidad se trata de la negación de los derechos humanos a las instituciones. No puede haber jamás una legitimación de institución alguna por derechos humanos. Derechos humanos, por fin, tienen que ser concebidos como derechos de seres humanos, que no son transferibles a instituciones. Ninguna institución puede sustituirlos. Hoy no se trata de alguna rebelión del individuo, sino de la rebelión del ser humano como sujeto. No se trata de sacralizar otras instituciones por medio de otros derechos humanos. Se trata de cambiar la propia relación con las instituciones.

Si los derechos humanos no pueden ser derechos de instituciones, toda formulación de los derechos humanos tiene que prescindir de predefinir instituciones. Las instituciones tienen que ser consecuencia de los derechos humanos, y es un simple círculo vicioso definirlos como instituciones. Si los derechos humanos son derechos de instituciones, son las instituciones las que definen los derechos humanos. No los puede definir, por tanto, el ser humano. Si el derecho de propiedad privada es derecho humano, la propiedad privada define los derechos humanos y no el ser humano. Eso vale para cualquier institución. Se trata obviamente de un *petitio principii*.

Si evitamos eso, los derechos humanos tienen que ser derechos que el ser humano tiene independientemente de las instituciones dentro de las cuales vive. No formulan instituciones, sino exigencias frente a las instituciones. Son ahora los criterios sobre las instituciones y sobre todas las instituciones sin excepción. Por tanto, formulan criterios de discernimiento frente a las instituciones. Tienen que ser derechos que anteceden al proceso mismo de institucionalización.

Son los derechos de la vida humana en toda su amplitud. Se basan en el derecho de integración en el circuito natural de la vida humana. No se trata simplemente de la integración en el circuito de la vida, de la cual depende todo ser corporal vivo. Se trata en forma específica del circuito natural de la vida humana que, por supuesto, presupone la naturaleza externa al ser humano. La conservación de esta naturaleza es una extensión necesaria de la vida humana y como tal extensión, jerarquizada por la vida humana, la propia naturaleza tiene un derecho a la vida también.

Esta integración en el circuito natural de la vida humana es específicamente humana. Se trata de comer, vestirse y educarse humanamente. Por eso, toda integración en el circuito natural de la vida humana es, a la vez, cultural. Por esta razón presupone libertad. Implica por tanto libertades, que no se derivan del circuito natural de todos los seres vivos directamente. Son, sobre todo, la libertad de opinión, la libertad de participación en el destino común, la libertad de movimiento. Sin estas libertades no hay integración en el circuito natural de la vida humana. En la cárcel puede haber integración en el circuito natural de la vida, pero se trata de una integración deshumanizada. Solamente en el conjunto de estos derechos puede haber autodeterminación de la persona humana como sujeto. Se trata de una autodeterminación que pasa por la autodeterminación del otro. Estos son los derechos humanos, más allá y más acá de todas sus institucionalizaciones. No derivan su legitimidad de algún principio previo. Si el sentido de la vida es vivirla, estos derechos no son sino expresión de este sentido.

En esta expresión, los derechos humanos no están expresados en relación con la condición humana. Son anteriores y posteriores a ella. Sin embargo, es la condición humana la que obliga a pasar por un proceso de institucionalización para poder hacerlos presentes en la realidad de la vida. La condición humana no es una ley, sino un condicionamiento de la vida humana, que solamente puede acercarse a la realidad por medio de leyes. En el plano social la institucionalización se hace por medio de leyes. Las instituciones, por tanto, son inevitables mediaciones de los derechos humanos, aunque ninguna institución específica se puede derivar de ellos.

Como resultado, los derechos humanos anteriores a la institucionalización sólo pueden ser tratados como criterios de discernimiento de las instituciones. En ningún caso pueden ser realizados directamente, es decir, por la acción directa. Siempre tienen que ser institucionalizados para ser recuperados en relación con estas mismas instituciones.

La institucionalización es una negación de los derechos humanos, jamás su realización. Las instituciones son autoridad, los derechos humanos son libertad de la autoridad. Pero su realización inevitablemente tiene que pasar por autoridad y legalidad. Por lo tanto, hace falta un proceso continuo de recuperación de los derechos humanos en relación con las instituciones. Las instituciones nunca son libertad, no hay instituciones libres. Sin embargo, hay recuperación de la libertad frente a las instituciones.

El derecho humano es de libre acceso a los bienes del mundo, que origina el derecho del destino universal de los bienes en función de las necesidades. Pero este derecho tiene que institucionalizarse en un sistema de propiedad. Esta es necesariamente la negación del libre acceso a los bienes de la tierra como derecho humano. Aparece el discernimiento del sistema de propiedad para que se acerque "lo más posible" al derecho humano del destino universal de bienes. La exclusión es un índice claro de que apareció un sistema de propiedad incompatible con los derechos huma-

nos. Si ahora el sistema de propiedad vigente se legitima por un pretendido derecho a la propiedad privada, niega en nombre de derechos humanos pretendidos los derechos humanos.

A todos nuestros derechos institucionales, que se confunden constantemente con derechos humanos, subyacen derechos humanos que reclaman ser respetados "lo más posible" y a la luz de los cuales deben ser discernidos. Derechos institucionales de este tipo son el derecho de la libertad de prensa, el derecho al voto, el derecho a la ciudadanía. No son derechos humanos. Les subyacen los derechos humanos de la libertad de opinión e información de todos y de los derechos de participación en la vida social. Los derechos institucionales tienen que ser discernidos a la luz de estos derechos humanos. Si no se someten estos derechos institucionales a este discernimiento, se transforman en vehículos del autoritarismo, del despotismo y del dogmatismo de pensamientos únicos.

Por encima de los derechos humanos mencionados aparece, entonces, un derecho humano, que resume la exigencia del respeto a todos los derechos humanos: el derecho al discernimiento de las instituciones a la luz de los derechos humanos. Se trata de: el ser humano no es para el sábado sino el sábado es para el ser humano. Es la condición de la posibilidad de cualquier respeto a los derechos humanos. Todas las instituciones tienen que estar bajo este criterio.

Esta actitud del discernimiento de las instituciones y, por tanto, de las leyes es la rebelión del sujeto. Como sujeto, la persona humana reclama la libertad y los derechos humanos la reivindican. En este sentido, la exigencia del discernimiento de las instituciones es el reclamo de la subjetividad de la sociedad.

V. La importancia histórica del cristianismo

El cristianismo produce efectivamente un corte de la historia humana, que hasta hoy marca en forma decisiva a la sociedad occidental. Este corte nace de su origen, que es la afirmación de la vida

a través de no al matar, lo que hace aparecer al ser humano como sujeto. De eso nace el no al sacrificio humano, que implica el no al sacrificio de la naturaleza externa al ser humano también. Como el sacrificio siempre ocurre en la forma del cumplimiento de ley, se enfrentan sujeto y ley.

No es la primera vez en la historia humana que este no al sacrificio aparece. Está profundamente arraigado en las culturas orientales, donde en especial el budismo lo ha llevado a ser la raíz de una cultura humana grandiosa. Apareció inclusive en la cultura azteca, pero desapareció con la aniquilación de esta cultura por la conquista cristiana.

Sin embargo, este no sacrificio cristiano, que aparece a partir de la tradición judía, tiene una especialidad, que le ha permitido la constitución de Occidente. Es la orientación del no sacrificio hacia la transformación activa de todas las relaciones humanas y de la sociedad humana hacia una convivencia que afirma la vida humana sin pasar por sacrificios humanos. Eso hace una gran diferencia con el budismo, que busca la solución en la salida del mundo. Este budismo es profundamente corporal. No es la corporeidad el enemigo, sino el hecho del karma, que atraviesa esta corporeidad y frente al cual sólo la salida es eficaz. Su punto de partida es la interioridad de la propia vida corporal y no hay otra cultura que haya desarrollado el conocimiento práctico de esta interioridad como aquella.

En el pensamiento griego aparece más bien el dualismo alma-cuerpo, frente al cual se busca la liberación del alma liberándose ella del cuerpo. Abandonando al cuerpo el alma se libera. Eso corresponde al pensamiento conceptual abstracto, pero no puede producir ninguna crítica de la sacrificialidad. Una liberación que incluya el propio cuerpo no es pensable. Lo corporal no es ámbito de derechos. El cuerpo puede tener belleza, pero no es asunto de la justicia. En lo corporal hay una gran libertad de actuar, pero no por valorarla, sino por no considerarla ámbito de liberación. Es un ámbito de licitud.

El cristianismo tiene por su tradición judía una corporeidad que es ámbito de la justicia. En cuanto sale de la religión judía y se constituye como religión universal, desarrolla también un pensamiento de no sacrificialidad universal. Ya no debe haber ningún sacrificio y se afirma la vida a través de no al matar. Desarrolla la imaginación de una humanidad más allá de todos los sacrificios humanos y de otros y lo hace con la figura del reino de Dios. Este reino de Dios no está en el "más allá", sino es reivindicación en el más acá. Es transformación de la humanidad como reino de Dios. Este reino de Dios está ya, pero es reprimido. Es una trascendentalidad interior al mundo.

El cristianismo surge como una posición de no sacrificialidad en función de la transformación de este mundo. En las comunidades cristianas se trata de una transformación inmediata —pretenden vivir como comunidad este reino de Dios—, pero su realización universal la esperan de la segunda venida de Cristo.

Este cristianismo es sumamente pacífico. La transformación la busca por conversión de la población del Imperio. A pesar de su orientación hacia la transformación de este mundo, tiene muchos parecidos con el budismo, también con el taoísmo.

Sin embargo, se transforma muy pronto en la religión más agresiva de la historia, que sigue siendo el punto de partida de la sociedad de la modernidad, que es la sociedad más agresiva de la historia. Aparece una agresividad trascendentalizada.

El núcleo de esta transformación del propio cristianismo está precisamente en su no sacrificialidad. Ella es transformada en antisacrificialidad. Como tal puede ahora cometer el asesinato como imperativo categórico. La no sacrificialidad —un mundo sin sacrificios— es transformada en meta de la propia agresividad humana. Por tanto, aparece la persecución de aquellos que siguen cometiendo sacrificios humanos. La conversión pacífica es sustituida por la conversión militante. Pero en la conversión militante sigue siendo el núcleo el proyecto de relaciones humanas sin sacrificialidad. Sin embargo, es ahora transformado en móvil de la

persecución de todos los no cristianos como sacrificadores de la vida humana, cuya derrota violenta es una condición necesaria para asegurar la paz de las relaciones sin sacrificialidad.

Este es el cristianismo en cuyo nombre se hace la historia del Imperio. Es el cristianismo asumido y promovido por el propio Imperio, que adquiere por esta asunción del cristianismo una fuente de poder completamente nueva y hasta, entonces, única en la historia humana. Un indicio claro de esta transformación del cristianismo es el surgimiento del antisemitismo a partir del siglo IV. Es la otra cara del imperio cristiano. Los judíos son los primeros que se van asesinar para que nunca más haya ningún asesinato.

La justificación es mítica y perversa: si los judíos hubieran aceptado a Cristo como su Mesías, el reino de Dios ya se habría realizado en toda la tierra. Por culpa de ellos no se realizó. Por tanto, el hecho de que vivimos en una sociedad contraria al reino de Dios, es culpa de ellos. Sin embargo, es un antisemitismo de conversión. Hace falta convertir a los judíos al cristianismo, porque el reino de Dios viene solamente después de efectuarse esta conversión. El antisemitismo cristiano persigue esta conversión con sangre y fuego.

Este antisacrificialismo es un antiutopismo en nombre de la gran utopía. Ve a todos sus enemigos como sacrificadores que persiguen utopías falsas, que hay que derrotar, para que venga la gran utopía de las relaciones humanas sin sacrificios. Toda manzanza de esta manera adquiere sacralidad, es el resultado de un imperativo categórico, es intervención humanitaria. Por el antisacrificialismo vuelven los sacrificios humanos sin ser percibidos ya como sacrificios, aunque mantienen su carácter sacral.

Como ideología del Imperio es evidentemente muy superior a la ideología anterior del Imperio Romano. Es bien comprensible que el Imperio asume este tipo de cristianismo y que lo fomenta. El antisacrificialismo es otro nombre del poder sin límites. Sin embargo, esta victoria del cristianismo es precisamente su derrota.

Instalado el imperio cristiano, la forma cristiana del antisacrificialismo pierde su necesidad. Es la escalera por la cual subió Occi-

dente para poder botarla después. Aparece ahora este antisacrificialismo como ideología de los imperios liberales, sustituyendo la no sacrificialidad del reino de Dios por los DDHH. El mecanismo agresivo sigue funcionando y ahora con mayor velocidad. A partir de los imperios liberales se propaga hasta el imperio socialista. También el estalinismo es un gran antisacrificialismo bien occidental.

La no sacrificialidad del origen del cristianismo por eso no desaparece. El propio cristianismo antisacrificial y ortodoxo la necesita para sostener su imagen utópica, sin la cual el imperativo categórico de matar no tendría su móvil para usarlo de un modo invertido. Pero constantemente vuelve también en su reclamo de vigencia inmediata sin inversión. Muchas veces como herejía, pero siempre, aunque no sea declarado hereje, es visto desde el punto de vista del Imperio y de la ortodoxia antisacrificial como sospechoso, inclusive "utópico" en su sentido negativo. El antisacrificialismo se entiende a sí mismo como realismo y sus utopías como utopías realistas.

Este cristianismo antisacrificial no es anticorporal de por sí. No es platónico en este sentido. Es anticorporal solamente en el sentido de una corporeidad concreta que conlleva derechos a la vida. El cristianismo antisacrificial constituye como su referencia corporal una corporeidad abstracta, que es la corporeidad del *homo faber* de la cual no se derivan derechos. Esta corporeidad está desarrollada recién al final de la Edad Media y es asumida con todo rigor, aunque en forma secularizada, por el pensamiento de la modernidad. Es corporeidad a disposición sin límites del *homo faber*. Constituye el mundo como un mundo sometido ilimitadamente al cálculo del éxito.

Este cristianismo de la sacrificialidad antisacrificial es la raíz de Occidente. Transforma el pensamiento grecorromano de manera que puede ser integrado en el nuevo tipo de imperio que surge.

La pregunta por la verdad del cristianismo se hace urgente. No puede ser la verdad como el fundamentalismo cristiano lo sostiene en todas sus facetas. Ha ganado, pero la victoria no es criterio de

verdad. Por otro lado, al ganar como cristianismo antisacrificial, sobra. Ni por victoria puede reclamar la verdad.

Como liberalismo antisacrificial está hoy en forma secularizada sosteniendo la estrategia de globalización y tira bombas sobre Bagdad y Belgrado considerándolas como intervención humanitaria. Hay una línea directa.

Pero el cristianismo no sacrificial vuelve a tener una nueva actualidad. Pero no es la actualidad de la verdad única. Como no sacrificial es parte de una herencia humana universal, desde el Oriente hasta los aztecas. Pero lo tiene en términos de una especificidad, es decir, como proyecto de sociedad. Hoy solamente en estos términos la no sacrificialidad puede volver. Pero también tiene que volver, porque sin eso Occidente va a la catástrofe de la humanidad.

Pero vuelve en términos secularizados, no como no sacrificialidad cristiana, aunque vuelva también en el cristianismo. Hoy es un proyecto ecuménico, que incluye no sólo todas las religiones, sino el ateísmo también. Vuelve secularizado, para ser asumido muchas veces en términos religiosos. Históricamente esta no sacrificialidad activa surgió por el cristianismo, pero hoy dejó de ser una especificidad cristiana. Menos es propiedad privada de algún cristianismo, como piensan inclusive los nuevos fundamentalistas católicos.¹⁷ La vivencia de la estrategia de globalización hace ver hoy, que se necesita esta respuesta y lo hace ver desde los más variados ángulos culturales, religiosos y humanistas. Es algo que pertenece a la humanidad y no a algún grupo, que ha tenido primeramente este enfoque para perderlo después y recuperarlo hoy. Y no hay duda que en esta recuperación en la actualidad juega un papel clave, en forma precisa, la espiritualidad oriental.

Sin embargo, esta no sacrificialidad —la afirmación de la vida a través del no al matar— tiene hoy una dimensión completamente nueva, frente a la cual todas las antiguas posturas de no sacrificialidad no dan respuesta alguna. Esta dimensión está en el hecho de que se enfrenta hoy a los esquemas antisacrificiales. Ninguna

postura no sacrificial anterior ha enfrentado eso y tampoco pudo haberlo enfrentado. En la actualidad, y eso vale para toda modernidad, los derechos humanos se violan en nombre de "intervenciones humanitarias", convirtiendo los propios derechos humanos en imperativos categóricos de matar.

Aunque las palabras "intervención humanitaria" es un invento reciente, no hay duda que toda la historia de las violaciones de los derechos humanos ha sido una historia encubierta como "intervención humanitaria".¹⁸ Toda la colonización del mundo fue legitimada y encubierta como intervención humanitaria. Eso se ha generalizado desde fines del siglo XIX. Desde, entonces, todas las partes en conflicto se sienten haciendo una intervención humanitaria. Una intervención humanitaria choca con la intervención humanitaria del enemigo. En el siglo XIX los estados tienen todavía "ministerio de guerra". En el siglo XX no había más "ministerios de guerra", sino sólo "ministerios de defensa". Estamos a punto de tener en el siglo XXI solamente "ministerios de intervención humanitaria". Sin embargo, con cada uno de estos pasos las guerras se hicieron más inhumanas.

Hoy, la defensa de los derechos humanos tiene que ser una defensa frente a las "intervenciones humanitarias", que amenazan con acabar con los mismos derechos humanos.¹⁹

El cristianismo antisacrificial con sus secularizaciones ha creado un mundo, que puede sobrevivir únicamente si logra desarrollar un proyecto de sociedad no sacrificial. Sin embargo, sólo puede hacerlo enfrentando el proyecto antisacrificial de las intervenciones humanitarias, que convierten la violación de los derechos humanos en método "realista" de asegurarlos. Se trata de la interpretación de los derechos humanos de parte del poder. Puede explotar, expropiar, amenazar, aniquilar, presentando todo eso como servicio a los derechos humanos. Frente a este uso de los derechos humanos hay que defender estos derechos hoy.

Pero ambos proyectos cada vez más contradictorios tienen hoy una expresión universal y secularizada. Que vuelvan a ser inte-

grados también por las religiones actuales, no los puede volver a transformar en proyectos religiosos. Hoy la misma realidad los hace surgir y la razón humana descubre su necesidad. Implica ciertamente una conversión. Pero se trata de la conversión a lo humano.

Aparece de nuevo un criterio de verdad sobre las religiones. Pero no es el mito del progreso infinito, sino el propio ser humano concreto en sus posibilidades de vivir. El cielo extramundano sigue sustituido, pero no es sustituido por un mito ilusorio, sino por el sujeto humano concreto mismo. Se trata del sujeto humano como criterio de discernimiento del mundo entero. Este sujeto es la trascendencia interior a la realidad.²⁰ Eva, Caín y Abraham vuelven como la raíz de todas las cosas. Pero ya no son ni judíos ni cristianos. Hacen presente el grito del sujeto, que resuena en toda la historia humana. Es un grito, que está presente, con muchos otros nombres, en todas las culturas humanas. Es un grito que es reprimido siempre de nuevo y que vuelve todo el tiempo. Si un día no volviera, la humanidad perdería la posibilidad de sobrevivir. Hace falta descubrirlo y escucharlo.²¹ Teólogos de la India hablan en este sentido de la "missio humanitatis".²² El propio Anthony de Mello ya pensaba de esta misma manera. Se trata de efectuar una conversión a lo humano.

De esta manera puede surgir una ética mundial arraigada en un ecumenismo universal.

Anexo: La historia vive

La historia es doble. Hay una historia que vivimos. Entendemos el pasado no como simple crónica, sino como historia. Esta historia no es un simple antes y después, sino contiene un desarrollo, en el cual resulta, que lo que ocurre después, solamente es explicable a partir de lo que ha ocurrido antes. Pero, por eso no es un simple producto determinado de lo que ocurre antes. Sin embargo, las decisiones se toman en el contexto producido por lo que

ocurrió antes y no son explicables sin tomar en cuenta los resultados de lo que se había hecho.

Esa es la historia, en la cual vivimos. Pero hay una historia que es la historia de esta historia. El historiador Ranke decía que cada generación humana escribe su propia historia. Eso es cierto. Pero ¿qué es lo que cambia, la opinión sobre la historia o la historia? En el primer caso, hay una historia fija, que como historia es una esencia que no cambia y sobre la cual podemos tener diferentes opiniones. En el segundo caso, para cada generación la historia es otra, sin que exista una historia una vez fijada, esencial, en relación con la cual se mide lo que pensamos de la historia. En el segundo caso no tenemos historia, sino somos historia. Al cambiarnos, cambiamos la historia. Entonces, la historia de una generación no es más verdadera que la de otra generación. Pero eso no sería en relativismo de opiniones sobre la historia, en cuanto que es la historia, que cambia. Cada generación tiene una historia diferente a la otra, y todas estas historias son objetivamente válidas.

¿Cómo sería posible eso? Una anécdota referente a una historia de vida puede acercarnos al problema: un muchacho de un pueblo tuvo un accidente, que era una desgracia, porque perdió una pierna. Algún tiempo después, estalló una guerra y todos los muchachos tuvieron que ir a la guerra, excepto el accidentado. En el curso de la guerra, todos murieron y el muchacho accidentado resultó el único que sobrevivió. Es una historia de vida. Pero también en este caso, con los acontecimientos, cambia la historia de vida. Esta historia de vida tiene tres etapas: la etapa antes del accidente, la etapa después del accidente hasta la guerra y la etapa después de la guerra. En la primera etapa hay una historia lineal, posiblemente feliz. En la segunda toda la vida está impregnada por el accidente, que es pura infelicidad. En la tercera etapa, el accidente resulta ser un hecho, que puede significar buena suerte. En la primera etapa, el muchacho puede estar contento, en la segunda etapa, estará infeliz y ve la primera etapa como camino que condujo al accidente. Todo está oscuro. En la tercera etapa, el accidente resulta ser

una ventaja, y la primera etapa aparece como un camino a un accidente, que no es pura catástrofe, sino, a la vez, como un hecho que asegura el futuro.

¿Ha cambiado de una etapa a la otra la opinión sobre una historia fija o ha cambiado la historia misma? No cambian los hechos desnudos, pero los hechos desnudos hacen solamente una crónica. Cambia el significado histórico de los hechos. Pero este significado no es una simple opinión, sino que está en los hechos mismos. Cambian en cuanto hechos históricos. En la segunda etapa, el accidente es una desgracia, en la tercera es un bien en cuanto asegura el futuro. Sobre estos significados objetivos podríamos tener opiniones, pero están en los hechos históricos. Por supuesto, el muchacho puede en la tercera etapa maldecir su suerte de haber sobrevivido. Eso sería una opinión —un juicio de valor— sobre el significado del hecho. Pero lo anterior no cambia el significado del hecho del accidente como hecho que ha asegurado su futuro. No cambia tampoco el hecho de que el significado del accidente ha cambiado y que, por tanto, toda la historia de la vida es diferente en la tercera etapa de lo que ha sido en la segunda etapa. No se añade un hecho a la secuencia histórica anterior, sin el hecho nuevo cambia la historia anterior en su integridad. Eso concluye solamente al terminar la vida, pero, entonces, deja de haber historia de vida de la persona que tiene esta historia de vida. Sólo otros ahora pueden contar esta historia como historia terminada y, por tanto, fijada.

Con la historia de la humanidad o de un pueblo ocurre una situación análoga. También esta historia cambia con los nuevos hechos históricos. Alrededor de hechos desnudos se desarrolla el conjunto histórico en el curso de la historia. Pero eso no implica arbitrariedad. Objetivamente, el conjunto histórico cambia en el curso de la historia. Cada nueva generación tiene otra historia y por eso escribe de nuevo la historia. No la escribe a su antojo. Objetivamente escribe una historia que ha cambiado y que ahora es otra.

El significado histórico de un acontecimiento está en el hecho de que cada acontecimiento hoy tiene antecedentes en el pasado. Estos antecedentes no son causas, pero son condiciones *sine qua non*, sin las cuales la posibilidad del acontecimiento hoy no es explicable. Pero son antecedentes. Antes de ocurrir el acontecimiento de hoy, sus antecedentes no son antecedentes, aunque mañana lo sean. Cuando se descubren la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, no implican para nada la bomba atómica. Son teorías relevantes que impactan. Después de desarrollar la bomba atómica, su significado histórico cambia. Efectivamente, cambia el pasado. Lo que cambia no es la opinión sobre estas teorías, sino estas teorías cambian en cuanto hecho histórico. Opiniones sobre estos hechos se pueden tener varias y también juicios de valor. Pero como hecho han cambiado objetivamente. Hoy son antecedentes de la bomba atómica, en el tiempo de su descubrimiento no lo fueron por el simple hecho de que nadie sabe ni puede saber que serán posteriormente el punto de partida para la tecnología de la bomba atómica. Sin tomar en cuenta este cambio, no se pueden entender las diferencias entre las discusiones sobre ellas después de la Segunda Guerra Mundial ni antes.

Una situación parecida ocurre con el descubrimiento de la redondez de la tierra. Sobre su base Cristóbal Colón descubre desde Europa a América e inicia la conquista. La teoría astronómica es un antecedente necesario. Pero antes de Colón no lo era, él la transformó en otro hecho histórico. Para los conquistados era una catástrofe parecida a lo que era la bomba atómica para los habitantes de Hiroshima.

Eso vale en alguna medida para todos los acontecimientos históricos. Cambian el pasado al producir nuevos hechos históricos hoy. El pasado no es un conjunto de hechos una vez ocurridos y, por tanto, fijos. Por eso con razón cada generación escribe su propia historia y tiene que hacerlo. No se trata de cambios de las opiniones sobre la historia, sino de cambios de los propios hechos históricos analizados en la historia.

En el fondo se trata de la temporalidad de la vida humana. Al no saber el futuro, no se puede saber qué antecedentes para futuros acontecimientos se crean. Se puede anticipar y sospechar, pero no se puede saber. El futuro es opaco y por esta razón lo es el pasado también, porque el pasado cambia al penetrar en el futuro. Es un gran círculo. Si decimos, que está montado sobre los hechos desnudos, no se dice nada, porque no hay hechos sin significado, aunque tratemos de abstraer de su significado para producir el hecho desnudo. Por abstraer del significado este no desaparece. Siempre están los significados de los cuales hemos abstraído. *Negatio positio est*. Existen los hechos desnudos. Pero como hechos desnudos los producimos abstrayendo del hecho de que hay historia. Por eso no puede haber una historia de los hechos desnudos. Sería una simple contradicción. El tiempo es simplemente la otra cara del hecho de que nuestro conocimiento es por necesidad parcial, una parcialidad, que es condición humana.

Estos constantes cambios del pasado podemos verlos como la historia de la historia. Pero esta historia de la historia tampoco se puede escribir, solamente se puede mostrar, al mostrar las razones que hacen cambiar la historia.

Lo que vivimos hoy es un cambio de la historia de la modernidad. Cambia lo que ha sido la modernidad. La modernidad, como nos viene del siglo XVI, cree la cima de toda la historia de la cual se supone que lo que se percibe como progreso iniciado por esta modernidad será un progreso infinito. Las culturas premodernas parecen simples antecesoras y son consideradas como culturas que han perdido su valor. Simplemente se las borra y se las considera en el mejor de los casos como folclore. Por eso, la absoluta prepotencia de la modernidad que acompaña su capacidad absoluta de dominio sobre el mundo. Por eso también la capacidad agresiva y destructora de la sociedad moderna, que destruye mundos enteros y aniquila poblaciones de continentes sin ningún remordimiento de conciencia. Aunque siga mucha de esta prepotencia, se quiebra la seguridad del progreso infinito.

Con eso, lo que se había considerado sacrificio de un definitivo proceso civilizador, se revela como crimen. Modernidad ha sido criminalidad. Y dado el hecho de que aparece la posibilidad de la autodestrucción de la humanidad y de la naturaleza misma como resultado de una modernidad desenfrenada, todo el significado histórico de la modernidad entra en crisis y se replantea. El significado histórico de la modernidad cambia, no una simple opinión sobre la modernidad.

Con eso cambia el significado histórico de las sociedades premodernas. Cuando la sociedad moderna estaba en creencia absoluta en el mito del progreso infinito, estas sociedades parecían simplemente sin valor. Y en cuanto sobrevivían, no se les concedía ninguna voz. Aunque hablaban, la modernidad no escuchaba. Ahora se constata el valor que han tenido, es decir, su capacidad de existir durante milenios sin destruir sus condiciones naturales ni humanas de vivir. Precisamente, esta capacidad le falta a la sociedad moderna. Está por destruir la tierra misma y con ella la humanidad. Con eso, la historia de estas sociedades cambia. Como resultado, las sociedades premodernas que todavía existen adquieren voz. Resulta que tienen valores, conocimientos y percepciones, cuya pérdida en la sociedad moderna amenaza a esta en su propia existencia. En su prepotencia, la sociedad moderna ha preparado su propio suicidio.²³

Si termina la historia, la historia se detiene. Pero ni eso es exacto. Se detiene, porque el sujeto de la historia —la humanidad— deja de existir. Cuando se detiene la historia, no hay sujeto de la historia para constatar que se ha detenido. Se puede construir un ser metafísico que mira esta historia detenida. Sería un último juez. Pero no sería parte de la historia.

Lo que pasa con el conjunto de la historia pasa, por supuesto, con los textos míticos en la historia. Hay mitos fundantes de las culturas, quizás mitos que fundan todas las culturas y que aparecen en las diversas culturas como variaciones. Una vez escritos, estos mitos son hechos desnudos, que en la historia no cambian.

Pero como hechos desnudos no tienen significado, sino son simples hechos físicos. Sobre estos mitos en cada momento de la historia hay varias interpretaciones, que por la ambivalencia de los textos siempre son posibles. Estas interpretaciones hacen la historia de las interpretaciones de los mitos.

Sin embargo, en el desarrollo de la historia cambian los significados de los mitos, hacia los cuales se dirigen las interpretaciones. Las interpretaciones no se dirigen y no se pueden dirigir a textos desnudos, sino solamente a textos con significado. Ya al conocerlos, se leen como textos con significado, para interpretarlos.

Sin embargo, este significado cambia con la historia. Este cambio no puede ser del texto, porque como texto escrito no puede ser cambiado. Pero tampoco es reducible a cambios del significado de las palabras que, por supuesto, tienen un gran papel. Al desarrollarse la historia, se desarrollan las mismas situaciones históricas en el contexto de las cuales los textos de los mitos son planteados.

No se trata de cambios intencionales, sino de cambios que ocurren sin que haya intención. Ir al contexto histórico dentro del cual los mitos han sido desarrollados, no nos da una verdad una vez fijada del texto, porque este contexto histórico también cambia con el curso de la historia.

La filosofía de la historia es el intento de escribir la historia de la historia. Pero tiene un problema. El significado de la historia se revela a partir del futuro, el pasado —a secas— no lo revela. Pero tampoco el futuro a secas. En cuanto el futuro se hace presente en el desarrollo de nuestra historia, se revela el significado del pasado. Pero no se revela un significado definitivo o único. Se revela lo que es el significado a partir del presente, que en la historia se desarrolla. Se trata de un significado objetivo, pero, dependiendo de los significados que trae el nuevo presente en el futuro, va cambiando.

Para hacer una filosofía de la historia, se tiene que anticipar el fin de la historia, para darle un significado definitivo. Pero este fin no lo sabemos y no se revela. Es como el fin de *Cien años de soledad*.

El fin se revela sólo al acontecer, pero, entonces, ya no sirve para la interpretación. La anticipación del fin, por tanto, es necesariamente dogmática.

Esta filosofía de la historia tiene una analogía con la figura cristiana de la historia de la salvación. Pero eso no es más que una analogía. La historia de la salvación no revela, aunque se crea en ella, ningún significado de la historia. Sostiene que independientemente del desenlace de la historia, hay salvación. No sostiene que la historia inmanente tenga un desenlace positivo. Da la promesa de que, aunque no lo tenga, hay salvación. En cuanto a la historia, es abierta por completo, mientras la filosofía de la historia tiene que cerrar dogmáticamente la historia hacia un fin, sea este la catástrofe de la historia o la victoria de algún espíritu absoluto. La historia de la salvación no tiene desenlaces sistémicos de la historia, sino madureces de los tiempos. El Mesías viene cuando hay madurez de los tiempos, lo que ninguna filosofía de la historia puede revelar.

No se trata de que no haya una historia de las historias. Pero es una historia incumplida, en el interior de la cual no se puede determinar su desenlace. Por eso, una filosofía de la historia, que revele el sentido de la historia, no es posible.

Por esta misma razón tampoco los mitos se pueden cerrar en su significado. Jamás la intención del autor del mito escrito puede revelar su significado. Eso vale ya por la razón de que es el formulador por escrito del mito, no el verdadero autor del mito mismo. El autor no es su dueño. Además, no podemos saber lo que es la intención del autor. Ni el autor lo puede saber. El mito tiene posibles significados. Pero el autor no los sabe ni los puede saber y nosotros tampoco sabemos el conjunto de los significados que tiene. Pero sus significados se revelan por la historia. Si hay otros, que no se han revelado aún, no podemos saberlo, aunque podemos suponer que los hay.

Podemos preguntar, cuál significado tenía el mito cuando fue formulado por escrito. Entonces, lo ponemos en su contexto his-

tórico. Pero esa es una simple aproximación, a partir del momento histórico que vivimos. Los que escribieron el mito hace, por ejemplo, 2 500 años, no tenían nuestra historia, aunque nuestra historia incluya la historia de ellos. Para entender realmente lo que era el significado de su tiempo, tenemos que abstraer de nuestra historia de 2 500 años, para ponernos en su lugar. Pero la abstracción de estos 2 500 años de nuestra historia de parte de nosotros, no la hace desaparecer. Aunque abstraigamos de ellos, los seguimos teniendo y por eso tenemos significados, que ellos no tenían. Pero estos significados resultantes de estos 2 500 años de nuestra historia no podemos conocerlos lo suficiente como para poder abstraer de ellos. Por esta razón, nuestra interpretación de lo que era el significado del texto en el tiempo en el cual fue escrito, sigue siendo nuestra interpretación y no es lo que ha sido efectivamente. Esta posibilidad no es el resultado de una falta de información, que en el futuro podría ser superada, sino atestigua lo que la historia es.

Eso no crea ninguna arbitrariedad en cuanto al significado del texto y, por tanto, del mito. Sin embargo, siempre es el significado que resulta en nuestra situación histórica y no puede reclamar ser un significado absoluto. Por esta razón no puede cerrar el mito, aunque nos parece completamente convincente. No se trata, por eso mismo no puede haber una aproximación a alguna verdad esencial o definitiva de este mito en el curso del tiempo.

Por eso, el concepto del progreso no tiene sentido. Por un lado, sabemos más, por el otro, sabemos menos. No hay ninguna posibilidad de decir que este más sea más que el menos.

Eso no nos quita ni responsabilidad ni verdad. Pero no somos responsables de lo que hicieron otras generaciones. Somos responsables de lo que hacemos nosotros. La verdad es lo que nos hace posible ser responsables. Una verdad histórica independientemente de esta responsabilidad no hay y no puede haber. Somos responsables de lo que significa el mito, somos responsables de lo que es nuestra historia. Pero los muertos no ordenan. Si sostenemos que los muertos ordenan, ponemos en la boca de los muertos

órdenes nuestras, que legitimamos en nombre de los muertos. No somos responsables de lo que otras generaciones hicieron y tampoco otras generaciones nos prescriben lo que tenemos que hacer. Pero como seres históricos somos responsables frente al significado que estos hechos históricos hoy tienen para nosotros. Sin embargo, este significado no lo hacemos. Lo encontramos, porque está antes de que lo buscamos. Es objetivo. No somos responsables de la conquista de América. Pero somos responsables frente al significado que esta conquista hoy tiene. Responsables somos también por los juicios de valor que expresamos sobre este significado. Pero el significado está en nuestro mundo y está allí objetivamente. Con él nos relacionamos.

Nuestras fuentes son espejos. Sin espejos no nos vemos. Pero si a estas fuentes se les quita el hecho de que son espejos en los cuales nos vemos, resultan vacías. Si los forzamos a hablar, hablan sólo los muertos para darnos órdenes. Pero estos muertos también somos nosotros mismos transformados en muertos. En el espejo nos vemos, pero no vemos lo que somos. A partir de lo que vemos, concluimos sólo lo que somos, sin el espejo no lo podemos llegar a saber. Narciso creía que su imagen en el espejo era él. Lo devoró. Habló un muerto por el espejo, que era él mismo.

La historia vive y los mitos viven. Hay una historia de la historia que es la historia de lo que es la historia en cada momento histórico y hay una historia de lo que es el significado de nuestros mitos. Por eso hay historia del cielo e historia del infierno, historia de Dios y del demonio.

Notas

1. Eurípides. "Ífigenia en Áulide". *Obras dramáticas de Eurípides*. Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1909, págs. 276-277.
2. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1983, pág. 47.
3. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, no. 863, pág. 473.

4. Nietzsche, Friedrich. "Así hablaba Zaratustra". *Obras inmortales*, Tomo III. Barcelona, Visión Libros, 1985, pág. 1502.
5. Ver *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée, 1975, pág. 16.
6. ¿Qué tiene que ver la flauta con el asesinato del hermano? ¿Por qué inventan los hijos de Caín inclusive la flauta? Solamente un ejemplo. Creemos, que "El Mesías" de Händel es una de las grandes creaciones de nuestra tradición y de gran belleza. Sin embargo, fue creado en Inglaterra en el momento de la conquista de la India y era un acto de celebración de las victorias de Inglaterra, que determinaron la colonialización de la India. Tomando en cuenta eso, debemos darnos cuenta que es, a la vez, la celebración de un gran asesinato de hermanos. A la belleza, entonces, subyace el horror.
7. Eso según Mateo:
 "Pedro se acercó entonces y le dijo: 'Señor, ¿Cuántas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi Hermano? ¿Hasta siete veces?' Dícele Jesús: 'No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta y siete veces'" (Mat. 18,21-22). *La Biblia de Jerusalén* comenta: "Otros entienden hasta setenta y siete veces".
 Evidentemente, se trata de una alusión a Caín, quien se venga siete y hasta setenta y siete veces que implica una respuesta al asesinato del hermano: el perdón.
8. Ver Hinkelammert, Franz J. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José, DEI, 1989.
9. En el "Canto al sol" de Francisco de Asís, el sol es "hermano sol". También se asesina al hermano, si se asesina al sol. Estamos asesinando al mismo sol, como demuestra el agujero de ozono.
10. Hoy aparece este asesinato limpio en relación con el extranjero inmigrante. Si es ilegal, deja de ser hermano y puede ser abandonado, inclusive matado. Desaparece el reproche de ser asesino del padre. Este reproche contiene todavía algún reconocimiento del otro, aunque en términos negativos. El asesinato limpio asesina sin ningún reconocimiento ni reproche. Es eliminación de sobrantes, hasta de "desechables", como se dice en América Latina en referencia a los asesinatos de los niños de la calle. No se les condena por ser inhumanos, sino por considerarlos fuera de la propia humanidad.
 Hay fronteras, donde este asesinato es diario. Son las fronteras de las fortalezas de los EEUU y Europa, que se encuentran en el Río Grande entre México y los EEUU, y en Europa entre Tánger y Gibraltar, entre Albania e Italia y entre Polonia y Alemania.
11. Fromm, Erich. *La condición humana actual*. Buenos Aires, Paidós, 1991 (The Dogma of Christ. Cap.: The present human condition) págs. 72-73.
 Fromm añade con toda razón:
 "Si en el lapso de dos o tres años una guerra atómica destruyera la mitad de la población humana y llevara a un período completo de barbarie, o si esto ocurrie-

ra dentro de diez años y destruyera probablemente toda vida en la tierra, ello se debería a un acto de obediencia" (pág. 73).

12. El joven Goethe escribe un famoso poema "Prometeo". Parece griego, pero no lo es tanto. En este poema, el ser humano es Prometeo. Se rebela, pero sin recibir maldición ninguna. La rebelión es limpia y limpia es la obra humana que resulta de ella.

Posteriormente en el *Fausto* —en la segunda parte—, Goethe descubre el asesinato del hermano en la raíz de la civilización. Es el asesinato de Philemon y Baucis.

13. Según el texto dicen: "¿Quién como la Bestia?" (Ap. 13,4). Pero es claro que ellos no la llaman Bestia, sino Dios.
14. En el conflicto entre cristianismo y gnosis esta percepción del sujeto sale a la luz. Ver Jonas, Hans. *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a/M, Insel Verlag, 1999 (*The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*. Boston, Beacon Press, 1958).

El cristianismo constituye el sujeto como sujeto corporal frente a la ley. La gnosis, en cambio, sustituye este sujeto corporal por un sujeto etéreo que sale de la corporeidad para poder salir del ámbito de la ley. La gnosis identifica ley y corporeidad. Por tanto, al enfrentarse a la ley, se tiene que salir de la propia corporeidad. Aplasta el sujeto en vez de reivindicarlo. Lo hace en nombre de un sujeto etéreo que implica la muerte del sujeto corporal.

Como Jonas no percibe este sujeto corporal como la última instancia del cristianismo, se le escapa la raíz del conflicto entre cristianismo y gnosis.

15. El caso más extremo de la teología de este Dios del crecimiento infinito me parece ser: Tipler, Frank J. *The Physics of Immortality*. New York, Doubleday, 1994.
16. Ver "Petroleras en acción, selva en destrucción". Oilwatch, Mesoamérica y Panamá, junio de 2000.
17. Ver por ejemplo, la *Declaración Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmada por el cardenal Ratzinger.
18. Hinkelammert, Franz J. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Pasos*, no. 85 (setiembre-octubre, 1999). San José, DEI.
19. Hoy desde Washington se levantó el águila, ave de rapiña, para sobrevolar la tierra, buscando un nuevo objetivo para la intervención humanitaria. Los países del Tercer Mundo están temblando para saber a quién le toca.
20. Esta sustitución del cielo por el sujeto como trascendencia interior a la realidad se anuncia ya en los orígenes del cristianismo, sobre todo en el Evangelio de Juan. Ver Hinkelammert, Franz J. *El grito del sujeto*. San José, DEI, 1999.
21. Walter Benjamin escuchó este grito:
"Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada

- contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos 'materialismo histórico'. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno" (Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de reproducibilidad técnica. Discursos interrumpidos I*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1973, pág. 177. Ver Sabrofsky, Eduardo. *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea*. Oviedo, España, Nobel, 1996, pág. 177.
22. Ver Thangaraj, M. Tomas. *A Theology of Christian Mission*. Nashville, Abington Press, 1999.
23. Max Weber sobre Egipto.

CAPÍTULO XI

El retorno del sujeto humano
reprimido frente a la estrategia
de globalización

XI

Que el ser humano sea sujeto es una determinación, que surge con la modernidad. Pasa por el pensamiento moderno y con el desarrollo de la modernidad hasta hoy el mismo sujeto es negado.

Sin embargo, la propia conceptualización del ser humano como sujeto pasa por cambios profundos y cuando hoy nos vemos en la necesidad de plantear la cuestión del sujeto, lo hacemos de nuevo en nombre de un cambio profundo de su significado.

El concepto del sujeto surge en la relación sujeto-objeto, como Descartes la formula. El sujeto humano es visto como instancia, que se relaciona con el objeto —*res cogitans* frente a *res extensa*—. Como tal es un sujeto del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto, también no solamente la corporeidad del otro —naturaleza externa incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos— sino la de su propio cuerpo. Todos los cuerpos, incluyendo el propio, son la *res extensa*, sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. Eso se lleva hasta la concepción de este yo-sujeto a la instancia, que hace surgir de su propio yo pensante todo el mundo externo, que puede aparecer como objetivación del pensamiento.

Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental, que desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino es su juez. Por tanto, no puede tener existencia corporal. Si sostiene que existe, lo puede hacer solamente en su autorreflexión sobre sí mismo. Como no tiene corporeidad, no puede

mostrar su existencia a los sentidos. Los sentidos sólo perciben cuerpos. Es trascendental, porque piensa trascendentalmente el mundo objetivo de los sentidos.

Este sujeto del pensamiento es, a la vez, el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo. Por tanto, se interpreta como propietario de su propio cuerpo, de las reacciones de este cuerpo y de todos sus pensamientos. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación con el mundo corporal pensado como objeto.

En los últimos cien años más o menos, esta instancia del sujeto fue disuelta, mejor dicho, inclusive abandonada. Como sujeto trascendental, el sujeto pensante se ha pensado a sí mismo frente al mundo de los objetos. Al hacerlo, se ha concedido a sí mismo existencia —pienso, luego existo— y en este sentido se ha pensado como algo, que de nuevo es visto como objeto, pero esta vez como pensamiento, que es objeto sin tener corporeidad. Eso llevó a un regreso sin fin, porque, ¿qué es ahora el sujeto, que se piensa a sí mismo como existente? Yo pienso que pienso, y yo pienso que pienso que pienso, etc. No hay salida desde el interior de esta reflexión. Por tanto, se la disuelve o abandona. Pero este abandono no soluciona el problema. Cuando Lévi-Strauss habla de las estructuras como trascendentalismo sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto, que las hace.

No actúa un sujeto trascendental en la promoción de las estructuras. Pero él —Lévi-Strauss mismo— las analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa. Pero eso ya no se reflexiona. De la relación sujeto-objeto no ha salido.

Pero esta negación del sujeto trascendental no ha afectado al individuo poseedor, que es su contrapartida. De hecho ha sustitui-

do el sujeto pensante por el sujeto actuante, que es un individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, pero se ve a sí mismo más bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y acumula como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculante, el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior. No tiene cuerpo, para calcular su acción sobre cuerpos, que es su objeto. Este sujeto calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental.

Pero aparece otra postura frente al problema, que consiste en disolver la propia relación sujeto-objeto. Creemos que de esta postura se trata hoy. En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de su corporeidad, se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujetos vivientes que piensan su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. No surge la pregunta, si existo, como pregunta clave, sino la pregunta, si puedo seguir existiendo. No es la pregunta si la vida es un sueño, sino la pregunta por las condiciones de posibilidad de vivir cómo ser viviente. Aunque la vida sea un sueño, en el sueño igual sigue el problema de cómo seguir existiendo. Esta pregunta sigue siendo real, aunque la vida sea un sueño.

Cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: "Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo", habla como sujeto. Y si alguien dice: "No quiero ser tratado como simple objeto", habla en cuanto sujeto. Y se dice: "Desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como objeto", habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora del sujeto aplastado. Pero cuando dice: "Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos", entonces, ha renunciado a ser sujeto y este se ha aplastado. La sociedad del mercado promueve

típicamente esta posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, es presentado ahora como libertad y salvación.

El individuo calculador como punto de partida de la reflexión

En lo que sigue queremos no tanto ver primordialmente la dimensión sea filosófica o teológica de esta referencia al sujeto, sino aquellos fenómenos de la realidad donde se ubica hoy este sujeto humano, sobre el cual hay que reflexionar y reflexionaremos desde muy variados puntos de vista.

Si queremos hacer ver este sujeto viviente, nos parece mejor, partir del individuo poseedor, que nuestra sociedad ha puesto en el centro de todas las relaciones sociales. Es un individuo que calcula sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de posibilidades del aumento de sus ingresos. Todo puede transformarse en esta visión en capital y se habla inclusive de capital humano, en cuanto el ser humano mismo es visto desde su posibilidad de acumular. El individuo poseedor, entonces, puede considerarse a sí mismo con su cuerpo y alma como capital suyo. Todas sus habilidades y hasta todo su prestigio ahora los puede emplear como capital en la persecución calculada de sus intereses materiales. Si hablamos aquí de intereses materiales, no se trata necesariamente de intereses en cosas naturales. Se trata de cualquier posibilidad de acceder a algo.

Estos intereses materiales siempre son intereses particulares calculados. Se calculan, entonces, las posibilidades de poder proveer el cumplimiento de estos intereses. En este sentido se persiguen utilidades calculadas. Estas utilidades pueden ser satisfacciones por el consumo o ganancias por la acumulación. Si la persona humana es nada más que este individuo, entonces cumple con el ideal de lo que se llama *homo economicus*.

El cálculo es un cálculo de medio-fin o insumo-producto. El cálculo persigue producir con medios dados un producto cuanti-

tativamente máximo, o bien, un producto dado con medios mínimos empleados. Elige los fines según la utilidad, que el individuo calcula como resultado de su cumplimiento. En cuanto hace todo eso, desde el punto de vista del individuo calculador su acción es racional. Aunque corte la rama del árbol, sobre la cual está sentado, su acción vale como acción racional. Presupone que todo el cálculo se efectúe en dinero, para poder comparar medios o fines en los términos cuantitativos necesarios para el cálculo.

La acción racional en esta perspectiva es hoy la dominante del sistema social en que vivimos. Eficiencia y competitividad como los criterios máximos del actual sistema surgen en esta perspectiva de la acción racional. Esta teoría de la acción racional fue formulada en sus términos extremos por Max Weber, aunque aparezcan ya antes muchas líneas de este pensamiento. Pero esta perspectiva no se limita a lo que se puede llamar lo económico. Es asumida en muchos pensamientos sociológicos, filosóficos e inclusive teológicos. El mismo Heidegger desarrolla esta perspectiva de la acción racional como punto de partida en *El ser y el tiempo*. Toda la filosofía posmoderna la supone.

Visto desde el punto de vista de esta acción racional, todo el sistema se transforma en un gran engranaje de funcionamiento. Todo es insumo para un producto que tiene que crecer con tasas máximas. Educación y salud se transforman en sectores de creación de capital humano, la distribución de ingresos en incentivación para la aceleración del proceso, la cultura en actividad que da sentido a este proceso sinsentido. La ética se transforma en ética funcional, que afirma las normas, que rigen el propio funcionamiento del sistema, como en el caso del mercado lo son las normas de la garantía de la propiedad y del cumplimiento de los contratos. La propia religión es ahora juzgada desde el punto de vista de su aporte a este funcionamiento, en el sentido, en el cual ya Max Weber consideraba la ética protestante como uno de los orígenes del espíritu del capitalismo. Se exige en consecuencia de la propia religión ser apoyo para este movimiento aparentemente

imparable del sistema en su afán de maximizar su propio movimiento. En total, aparece el nihilismo de la sociedad moderna, que resulta en un movimiento sin ninguna finalidad, que se perpetúa y que pone al servicio de este su movimiento todos los esfuerzos y valores humanos, socavándolos.

Un sistema así puede percibir algún sujeto humano solamente como parte de su entorno, para hablar en el lenguaje de Luhmann. Dispone de todo sin ningún fin, excepto su propio movimiento. Sin embargo, el sujeto resulta ser más que un entorno, en cuanto este movimiento del sistema muestra sus consecuencias.

El orden de los intereses materiales calculados

Si el sistema como orden se constituye a partir de la persecución de intereses materiales calculados —utilidad calculada—, aparece un orden, que deja de lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales, en los cuales la acción acontece. Ese es típicamente el orden del mercado. Se crea un orden, pero este orden socava los conjuntos reales, dentro de los cuales acontece.

Ese es el problema de los efectos no intencionales de la acción intencional y calculada. Cuanto más la acción se guía por el cálculo medio-fin (insumo-producto), menos puede tomar en cuenta estos efectos, que tiene sobre los conjuntos reales y que no forman parte del cálculo de la acción. El sistema funciona en un entorno, pero este entorno forma conjuntos, que el cálculo de la acción no puede tomar en cuenta. Por lo tanto, los distorsiona. Estas distorsiones de los conjuntos reales los experimentamos como crisis. No son necesariamente crisis del sistema, sino de los conjuntos, sobre los cuales actúa el sistema, sin tomarlos en cuenta. Estas crisis hoy son obvias: la exclusión de cada vez más grandes partes de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente. Cuanto más la acción sigue a las pautas de la racionalidad calculada, más aparecen estas amenazas globales,

frente a las cuales el sistema parece sin posibilidad de reaccionar. El orden desarrolla tendencias a su propia destrucción y se hace autodestructivo.

Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional, si se toman en cuenta los efectos no intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto. Esta irracionalidad es en efecto inevitable en el grado en el cual se insiste en la constitución del orden del sistema por el cálculo de los intereses materiales.

Pero lo que vale para el sistema, también vale para todos sus subsistemas. Todos se subvierten a sí mismos en cuanto se constituyen como orden a partir de la imposición irrestricta del cálculo de los intereses materiales.

La discusión sobre estos efectos no intencionales de la acción calculada de los intereses materiales empieza en la sociedad moderna junto con la discusión sobre el hecho de que el orden del sistema surge y puede surgir a partir del cálculo de los intereses. Eso ocurre en la Inglaterra del siglo XVIII, y los clásicos de esta discusión son David Hume y Adam Smith. Sin embargo, ellos perciben estos efectos no intencionales sólo como benévolo. Ven, que efectivamente hacen surgir un orden, que es el orden burgués, pero niegan la ambivalencia de este orden. Por eso, Adam Smith puede llegar al resultado de que los efectos no intencionales desembocan en la acción de una "mano invisible", que hace, que promuevan, sin que los actores tengan la intención o la conciencia de ello, el interés general de la sociedad entera. Parece no existir un problema en este campo de los efectos no intencionales de la acción calculada.

La crítica de Marx, sin embargo, hace ver, que este orden no es unívocamente benévolo, sino tiene una doble fila. La acción calculada en términos de medio-fin crea un orden, pero este orden es un orden, que se subvierte a sí mismo. Al aparecer un orden, que es producto no intencional, aparecen efectos no intencionales sobre

los conjuntos reales de la población humana y la naturaleza externa al ser humano, que promueven las tendencias de autodestrucción. Marx resume esta tesis de la siguiente manera:

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*.¹

Según la cita, la producción de la riqueza subvierte las fuentes originales de toda riqueza, que son el ser humano y la tierra. Son conjuntos, que la persecución calculada de los intereses materiales no los toma en cuenta. Por tanto, los socava. Las crisis de la población, de las relaciones sociales y del medio ambiente son el resultado y se transforman en verdaderos jinetes apocalípticos. A la postre, el mismo sistema está amenazado por las crisis que él mismo produce, como subproducto inevitable de su persistencia irrestricta en la formación del orden a partir del cálculo de los intereses materiales. El conocido financista George Soros llega al mismo resultado, cuando hoy insiste que después de la imposición irrestricta del capitalismo no queda sino un solo enemigo del capitalismo: el capitalismo mismo.

Pero esta amenaza no lleva a la sustitución del capitalismo por otra sociedad, sino amenaza al capitalismo solamente por el hecho de que este está amenazando a la sobrevivencia humana, sin la cual tampoco el capitalismo puede existir. No puede haber capitalismo sin sobrevivencia humana, pero la lógica de este mismo capitalismo amenaza a esta sobrevivencia y, por tanto, al capitalismo mismo.

Lo que constatamos es el hecho de que hay un quiebre en la propia persecución calculada de los intereses materiales. Se socavan en el grado en el cual la persecución de estos intereses se impone sin límites. Los intereses materiales no se pueden perseguir racionalmente, si el criterio del cálculo de estos intereses es transforma-

do en criterio en última instancia. Aparece, entonces, la irracionalidad de los racionalizados, que se transforma en amenaza global para la propia vida humana. Por eso tenemos que ver las grandes crisis de nuestro tiempo —crisis de la población humana y del medio ambiente— como testigos de esta irracionalidad de lo racionalizado. Son crisis de estos conjuntos reales, producidos como efectos no intencionales o subproducto de una acción humana, que en términos del cálculo medio-fin es perfectamente racional, pero que, sin embargo, corta la rama del árbol sobre la cual estamos sentados todos. Al hacerlo racionalmente, revela la irracionalidad de lo racionalizado.

El quiebre interno de la persecución de los intereses materiales

Este quiebre en el interior de la persecución de los intereses materiales calculados hace necesaria una reacción. No se trata de una reacción desde afuera del campo de estos intereses, sino desde adentro. El ser humano como ser natural necesita orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesita satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Las necesidades más espirituales descansan sobre la satisfacción de las necesidades corporales y no son sino el alma de un cuerpo.

Por eso, una reacción jamás puede orientarse en contra de los intereses materiales. Tiene que orientarse a salvar la propia persecución de los intereses materiales de su autodestructividad resultante de su sometimiento irrestricto al cálculo medio-fin de estos mismos intereses. Se reconoce, entonces, que los intereses materiales se trascienden a sí mismos, lo que revela precisamente el hecho mencionado de su quiebre. Al trascenderse a sí mismos, necesitan ser enfrentados en nombre de una racionalidad, que responde a la irracionalidad de lo racionalizado, que ellos mismos revelan. Hay que elevarlos a un nivel de racionalidad, que la propia persecución calculada en términos medio-fin destruye.

Hoy es notable cómo aparecen las resistencias frente a esta irracionalidad de lo racionalizado. Pero solamente muy raras veces nuestra opinión pública hace ver, que se trata de efectos no intencionales de la propia acción racionalizada por el cálculo medio-fin. Por eso, la resistencia muchas veces no tiene ningún norte para poder orientarse.

Pero de lo que se trata es de cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales: no solamente del sistema global, sino también de todos sus subsistemas. El argumento, sin embargo, viene del propio campo de los intereses materiales, que necesitan ser sostenibles y no pueden serlo sin poner el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario.

Se trata, por tanto, de una ética de los intereses materiales, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso se trata de una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo. En este sentido, no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es una condición de la posibilidad de la vida humana frente a las amenazas por la autodestructividad de los intereses calculados. Los intereses calculados llevan a talar todo el amazónico, porque eso conlleva altas ganancias y una producción alta de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales, sin embargo, se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente de la vida humana imprescindible. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contraponen precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados. Pero lo hace en nombre de una racionalidad, que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado por la racionalidad medio-fin.

La vuelta del sujeto reprimido y el bien común

Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva, la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. Lo hace al enfrentar la acción según intereses calculados con el hecho, que hay un conjunto, en el cual esta acción parcial tiene que ser integrada en forma constante. Como la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando las lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera frente a estas consecuencias autodestructivas la consideración del conjunto. Juzga sobre la acción parcial calculadora a partir de los efectos sobre el conjunto, que incluye al ser humano como sujeto —conjunto humano y conjunto de la naturaleza, sea el sistema global, sea un subsistema—, en cuanto que estos se hacen visibles.

En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, sin embargo, actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés, que cada uno tiene de que el conjunto sea respetado para poder enfrentar las tendencias autodestructivas que se derivan de un cálculo totalizado de los intereses parciales. Este sujeto tiene un lugar real, al saber, que el respeto del conjunto es una condición de su propia vida. No se "sacrifica" por otros, sino descubre, que sólo en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso tampoco sacrifica a los otros. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros.

Por eso, el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida.

Según Lévinas, este es el significado del llamado al 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 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".²

Es un llamado a hacerse sujeto. El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita.³

Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia.⁴ Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto

actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.

Esta respuesta es el bien común. Es propuesta o alternativa, que surge a partir del sujeto. Interpela al sistema, para transformarlo. Como lo hemos formulado, no contiene ni un valor a priori. Abstractamente jamás se podría decir lo que exige el bien común. Lo que se puede afirmar sólo es, que el bien común y lo que exige, se revelan a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia. El bien común, entonces, formula positivamente lo que es implícito en la solicitud del sujeto ausente. No tiene ninguna verdad absoluta previa, sino surge a partir de una interpretación de la realidad a la luz de la solicitud del sujeto ausente.

Esta concepción es diferente a la concepción medieval tomista del bien común, que lo entiende como exigencia de una ley natural anterior al orden positivo y que juzga sobre el orden positivo. En este sentido es estático y apriorista. Se pretende saber lo que exige el bien común independientemente del orden positivo y el proceso de su desenvolvimiento. Pero lo que proponemos es diferente. El bien común se descubre al tener la vivencia de estos procesos autodestructivos. En términos de los valores es completamente mutable.⁵

Pero nunca es la presencia positiva del propio ser humano como sujeto. En nombre del bien común se exige la transformación del sistema y, por tanto, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas de nuevo se pueden volcar en contra del sujeto humano, en cuanto el sistema otra vez se desarrolla en su inercia. La exigencia del bien común, entonces, tiene que cambiar.

Por eso, el ser humano como sujeto no tiene valores explícitos, sino es criterio sobre todos los valores que aparezcan. Es la afirmación del sujeto como parte de conjuntos de la humanidad y de la naturaleza frente a la acción particularizada y calculada en función de intereses materiales calculados. Parte de un juicio de base: una vida feliz no es posible sin que el otro —incluida la naturale-

za— la tenga también. La felicidad no es posible por medio de la destrucción del otro para que viva uno. Al buscarla en la destrucción del otro, se desatan procesos autodestructivos que hacen imposible lograr la meta.

No se trata de un cálculo a largo plazo que, a la postre, vuelve a repetir el problema que se pretendía solucionar. Se trata de la exigencia de la transformación del sistema de manera que todas y todos quepan, incluyendo la propia naturaleza externa al ser humano. Esta exigencia trasciende todos los cálculos de los intereses materiales, pero su cumplimiento es la base de la propia vida humana. En este sentido es útil y necesario aunque esté en conflicto con el cálculo de la utilidad. Es, a la vez, la condición de un respeto realista de los Derechos Humanos, que deben ser respetados como derechos del ser humano en cuanto sujeto.

Es, a la vez, una exigencia ética. Pero se trata de una ética que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy, sin afirmarla.

Notas

1. Marx, Carlos. *El Capital*, I tomo. México, FCE, 1966, págs. 423-424. (La traducción literal debería decir: "la tierra y el trabajador").
2. Lévinas, Emmanuel. *De dieu qui vient a l'idée*. Paris, Gasset, 1986, pág. 144.
3. Estamos rodeados de ausencias presentes. En un chiste de la DDR viene un comprador a un negocio, pregunta por naranjas. El vendedor le contesta: Aquí no hay papas. Allí en frente, en este negocio no hay naranjas. Experimentamos todo el tiempo algo que no hay, pero cuya ausencia está presente y solicita. Frente al sistema lo que no hay es el sujeto, cuyo ausencia grita. El mismo Marx describe las relaciones mercantiles en términos de presencia y ausencia:
"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 objetivadas* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*" (Marx, Carlos. *El Capital*, op. cit., pág. 38).

Lo que no son, es decir, "relaciones directamente sociales de las personas" es considerado parte de lo que son. Es su otro lado y como tal una ausencia presente, que solicita.

4. Wittgenstein en sus diarios percibe este sujeto:

"El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe" (*Diario*, 5.8.16; *Tractatus*, 5.631).

"Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (*Diario*, 2.8.16; *Tractatus*, 5.632). "Un presupuesto de su existencia" (*Diario*, 2.8.16).

Pero después abandona este análisis:

"Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)" (*Tractatus*, 6.54).

El sujeto es límite del mundo, porque resulta, que trasciende todas las positivities del mundo. Sin embargo, para poder existir el mundo, hace falta, que este sujeto se haga presente. Wittgenstein también abstrae de las tendencias autodestructivas, que resultan, si el mundo —y, por tanto, el sistema— es tratado como un sistema inerte. Wittgenstein toma el mundo como algo, cuya existencia está garantizada independientemente de lo que el ser humano hace. En este sentido, su mundo tiene una garantía metafísica sin ninguna justificación. Nuestra experiencia es que ese no es el caso. En cuanto el mundo no tiene esta garantía metafísica, todo depende del comportamiento humano y la ética resulta visiblemente una condición de la posibilidad de la vida humana.

5. Sin embargo, hay posiciones dentro de la tradición escolástica, que postulan una mutabilidad parecida del propio derecho natural. Ver González Restrepo, Fernando. *La mutabilidad del derecho natural y el padre Francisco Suárez*. Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. En este caso, la diferencia con nuestra posición pierde su importancia esencial.

CAPÍTULO XII

Plenitud y escasez:
quien no quiere el cielo en la Tierra,
produce el infierno

XII

Plenitud y escasez como orientaciones de la acción

El tema “plenitud y escasez” se refiere a conductas sociales, no a situaciones. Se trata de orientaciones de la acción ancladas en la sociedad. Aunque lo digamos en forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la orientación por el bien común y por el cálculo individual de la utilidad. No se trata tampoco de los polos dualistas de tipo maniqueo, entre los que existe un conflicto total según el cual un polo tiene que destruir al otro. Sin embargo, se trata de un conflicto, que debe ser reconocido y que solamente puede ser solucionado por medio de mediaciones. Pero, de todas maneras, se trata de un conflicto y queremos intentar presentar sus elementos.

Hay una escena, que aparece en todos los Evangelios y que podemos tomar como punto de partida. Se trata de aquella escena que comúnmente llamamos la multiplicación milagrosa de los panes. Esta multiplicación de los panes no es un acto mágico, por el cual Jesús produce por magia un montón cuantitativo de panes, de los cuales cada uno puede tomar lo que quiere. No se trata de una multiplicación cuantitativa de panes. En cambio, ocurre que una multitud de escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común.

La plenitud no es cuantitativa, sino resulta del hecho de que todos compartan de manera que haya suficiente para todos.

El mismo Gandhi se refiere a esta plenitud, cuando dice: "La India tiene suficiente para que todos puedan vivir; pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos". Plenitud es posible, porque es posible que todos tengan lo suficiente. Amartya Sen constata que ninguna hambruna jamás puede ser explicada por alguna escasez física. Siempre la explicación está en el hecho de que aquellos grupos, que disponen todavía de víveres, rechazan comerlos en común¹. Se destruye la plenitud posible y el cálculo de utilidad —el cálculo de escasez— convierte la escasez en catástrofe.

En la gran hambruna de Bengala, que se produce después de su colonialización por los ingleses en la segunda mitad del siglo XIII y en la cual murieron alrededor de diez millones de personas, la región exportaba todavía arroz y trigo.

Ciertamente, en relación con eso podemos hablar con razón de un problema de solidaridad. Pero la referencia a la solidaridad también puede oscurecer el problema. En el fondo, el problema del cual se trata no es solidaridad, aunque no es posible solucionarlo sin solidaridad. En última instancia, solidaridad es un valor formal. Sin embargo, a los valores formales siempre les subyace un contenido —una materialidad—, que decide sobre su significado. También hay una solidaridad de los gánsters y en el siglo XIX se hablaba en los EEUU de una solidaridad de la "pro-slavery-rebelión" (rebelión en favor de la esclavitud), es decir, de una solidaridad de aquellos que defendieron el trabajo forzado de la esclavitud. La solidaridad no se orienta necesariamente por la plenitud. Hay, además, la solidaridad de aquellos que quieren destruir cualquier orientación hacia la plenitud o, para decirlo así, hacia el bien común.

Se trata del núcleo de contenido, que hace posible orientar la solidaridad hacia la plenitud. Quiero intentar sacar a la luz este núcleo de contenido.

A este núcleo Jesús se refiere con las palabras “reino de Dios” o “reino de los cielos”. Este reino de Dios no conforma un “más allá”, sino el núcleo de lo terrenal. Por eso puede decir: “el reino de Dios ya está entre vosotros” (Lc. 17,21). Sin embargo, añade: “hay que agarrarlo”. No está simplemente allí y allá, sino está presente como ausencia que hay que transformar en presencia positiva. Si una de las figuras del drama de Sartre *Los cautivos de Altona* dice: “el infierno — eso son los otros”, no dice lo contrario de lo que dice Jesús, sino lo confirma. Si no se agarra el reino de Dios, que está entre nosotros, entonces, el otro se transforma en el infierno, que está entre nosotros. Si no queremos que entre nosotros esté el infierno, entonces, hay que agarrar el reino de Dios —el reino de los cielos—, que está entre nosotros. El reino de Dios resulta ser el núcleo de los terrestres.

El cielo en la Tierra y su realización

Crisóstomo, uno de los padres de la iglesia, decía en el siglo IV:

Hay que considerar, qué honor nos hizo Dios al darnos esta tarea! Yo, él dice, he creado el cielo y la tierra; también a ti te doy poder creador: haz de la tierra un cielo! Tú lo puedes!²

Se trata del problema del reino de Dios como el núcleo de lo terrenal. Lo es realmente y por eso este problema está presente en toda modernidad a pesar de toda su secularización. Hasta se puede decir que todo el pensamiento de la modernidad da vuelta alrededor de este problema. La razón está en el hecho de que la sociedad con la modernidad es considerada un objeto de una transformación.

Eso empieza con el pensamiento liberal. Ya al comienzo del siglo XVIII, Mandeville da los acentos decisivos para los conceptos de armonía en referencia al mercado. Mandeville resume este punto de vista: vicios privados-virtudes públicas. Adam Smith transforma eso en el proyecto de la sociedad burguesa y le da un color

celeste. Habla de la "mano invisible". La expresión ya aparece en Newton, que la usa en relación con el orden del sistema planetario guiado por Dios por medio de las leyes naturales. Es de raíz estoica. Con Smith este concepto de orden es aplicado al mercado, cuya armonía es realizada por medio de la ley del valor.

Esta idea de una armonía preestablecida domina hasta hoy el pensamiento burgués.

Sin embargo, esta idea no conserva su univocidad. En el *Fausto* de Goethe es Mefistófeles, el diablo, quien se presenta en nombre de esta armonía; es decir, como "parte de aquella fuerza, que siempre quiere el mal y siempre produce el bien". Se trata evidentemente de una referencia a Mandeville y a la "mano invisible" de Adam Smith. Pero ahora ya no lo dice Dios, sino Mefistófeles, el mentiroso. Fausto cree haber creado por medio de su alianza con Mefistófeles el "Paraíso" en la Tierra. Pero, al final, los elementos de la naturaleza devoran la obra en aquel momento, en el cual Fausto cree haber logrado esta meta. Fausto, ya ciego, escucha el ruido de palas y cree que la obra de construcción sigue. No sabe que el ruido que escucha viene de aquellos que están cavando su tumba.

En relación con esta mística del mercado, surge en el curso del siglo XIX un nuevo humanismo de la praxis. Surge también en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis; sin embargo, se dirige en contra de la mística del mercado, que pinta el mercado como un lugar celeste. En forma irónica, el poeta Heinrich Heine expresa eso, cuando dice en un poema: "Ya en la tierra queremos construir el reino de los cielos". Este poema es una de las creaciones poéticas más conocidas por los trabajadores socialdemócratas alemanes del siglo XIX.

No se trata de lo mismo de lo que decía Crisóstomo en el texto citado anteriormente. Porque Heine añade en su poema: "El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones". Cielo y Tierra ahora están separados y el orden en la Tierra hace que la referencia al cielo sobre. El cielo se transforma en lo terrenal y ya no hay un reino de Dios, que estaría entre nosotros.

Marx seguramente no describiría su humanismo con las mismas palabras que Heine; hasta lo rechaza. Sin embargo, lo que el poeta expresa con palabras poéticas, circunscribe también el humanismo de la praxis, que Marx lo visualiza de una manera más diferenciada:

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.³

Marx es diferenciado. Busca el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión. No quiere construir el cielo en la Tierra, sino entender a partir de este núcleo terrenal sus formas divinizadas. Pero la meta sigue siendo: cambiar este núcleo terrenal de manera que ya no hagan falta estas imágenes nebulosas de la religión. El cielo sigue siendo el lugar que está abandonado para los ángeles y los gorriones. Cielo y Tierra se contradicen. Quien afirma la Tierra, tiene que abandonar el cielo. En contra de este humanismo de la praxis aparece un pensamiento nuevo y extremo sobre la sociedad burguesa. Comienza con Nietzsche, atraviesa el nazismo y el fascismo y marca desde el comienzo de la guerra fría toda la sociedad burguesa. Es el pensamiento del nihilismo, que ahora se extiende. La formulación que le da Popper hizo historia:

La *hibris*, que nos lleva a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a convertir nuestra buena tierra en un infierno —un infierno, que solamente seres humanos pueden realizar para otros seres humanos.⁴

Aquí ahora se denuncia cualquier esperanza, cualquier utopía, cualquier humanismo, cualquier solidaridad de los oprimidos.

Todo eso ahora es visto como Lucifer, el ángel de la luz convertido en demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista-burguesa es diabolizado. Se trata de un pensamiento que actualmente es dominante. Se desarrolló a través de nazismo y fascismo, para recibir por el antiutopismo contemporáneo la forma hoy dominante. No se trata de algo obvio. Todavía Max Weber rechaza esas propuestas:

Es exacto —si se lo entiende correctamente— que la política exitosa es siempre “el arte de lo posible”. Pero no es menos cierto que muy a menudo lo posible solo se obtuvo porque se procuró lo imposible que está más allá de él.⁵

Inclusive, Max Weber todavía tiene conciencia del hecho de que restringirse a metas pretendidamente realistas no es para nada realista. Un realismo tiene que incluir la conciencia de que se trata muy a menudo de hacer posible lo imposible. Quien no apunta hacia lo imposible jamás va a descubrir lo que es posible. Ernst Bloch expresa: “[...] apuntar más allá de la meta para dar en el blanco”. Lo utópico no es lo irrealista, sino condición de posibilidad de la propia acción realista.

La denuncia de la “ética de san Martín”

El antihumanismo en su formulación popperiana en su consecuencia dio al sistema de mercado un carácter celeste tan pronunciado como ni Adam Smith se habría podido imaginar. Lo logró por la denuncia de toda intervención en el mercado y en su lógica. En los años noventa se inventó en Alemania una frase destinada a resumir todo aquello que se trataba de denunciar. Esta frase fue “ética de san Martín”.⁶ Se refería a una antigua leyenda sobre san Martín. San Martín era un caballero, que en un invierno duro estaba a caballo en su camino. Al lado del camino se encontró a un pobre hombre, que estaba muriéndose de frío y que le pedía ayuda. San Martín tomó su abrigo y lo cortó con su espada

en dos partes y le dio una al pobre. Siguió su camino, pero percibió detrás de sí una brillante luz. Dándose vuelta, el pobre se había convertido en Cristo, quien lo saludó.

En Alemania se les enseña tradicionalmente esta leyenda a los niños y en el día de san Martín estos realizan grandes procesiones llevando luces y cantando a san Martín. Celebran la ética del compartir.

En los años noventa se orquestaban campañas que se dirigieron en contra de lo que se llamaba "ética de san Martín". Fueron orquestadas por las burocracias empresariales y sus representantes. Con la frase "ética de san Martín" se referían a este cielo, del cual se sostenía, que el intento de realizarlo lleva el infierno a la Tierra:

El mundo industrializado fue impregnado por siglos por la ética cristiana del compartir. Eso ha arrasado con la ética del producir, que es lógica y temporalmente anterior [...]

Así el empresario tiene un etos específico, al cual tiene que seguir si quiere corresponder a su función social y a su tarea. Su mayor "responsabilidad social" está en ofrecer bienes y servicios de la manera más eficiente. Su imperativo como empresario es: ¡Produzca! ¡Sea útil para tu cliente! ¡Sea exitoso! Entre lo exigido económicamente y lo moralmente correcto para él no hay ninguna contradicción: Ambos coinciden. Hacer en el marco de su razón empresarial todo lo necesario para mantener "fit" a la empresa, aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino constituye un deber ético.⁷

Gerhard Schwarz, redactor de la *Neue Züricher Zeitung*, saca la siguiente conclusión:

Una ética de san Martín y del compartir como base del orden económico llevará a la postre a la pobreza de todos, a pesar de que el viejo imperativo cristiano de la solidaridad sigue siendo un valor

central, al cual debería seguir el cristiano. Pero cada uno en su lugar.⁸

La solución que se ofrece es:

En vez de compartir solamente solidariamente según el ideal de Martín el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos con el resultado, de que sean accesibles a todos y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Según toda experiencia histórica la máxima de la acción empresarial ha logrado mucho más en favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace masivamente, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas [...].⁹

Mandeville y Adam Smith han vuelto, pero están ahora unidos a un antihumanismo extremo, que promete como su resultado un mercado que implica la promesa del cielo en la Tierra. Se trata del cielo que se promete como resultado para el caso que ya nadie quiere realizar el cielo.

Dietrich Bonhoeffer ya dijo sobre eso:

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 abismática.¹⁰

En una conferencia de homenaje a Mandeville, quien es, de hecho, el fundador del pensamiento de la "mano invisible", Keynes también asume la posición de Mandeville. Pero no le da el color celeste que nuestros ideólogos le dan:

Por lo menos para cien años todavía, de eso nos debemos convencer, lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno: porque lo malo es útil y lo bueno no lo es.¹¹

Sin transformar el mercado en un cielo, Keynes expresa el punto de vista del mercado y de su cálculo de utilidad. Pero con eso tenemos la formulación de nuestro problema: lo malo es útil y lo bueno es inútil. Sin embargo, Keynes no se refiere al mal como a un bien, como lo hace la denuncia de la ética de san Martín. Sigue siendo lo malo. Pero es útil. Lo bueno sigue siendo lo bueno, pero es considerado inútil. Esa parece la respuesta a nuestro tema "plenitud y escasez" o "bien común y cálculo de utilidad". En lo que se refiere a la "plenitud" y al "bien común", aparentemente podemos cantar sólo el réquiem *aeternam Deo*.

Si queremos creerle a Popper y a nuestras burocracias empresariales, entonces, lo bueno es precisamente lo peligroso que produce el infierno en la Tierra, mientras lo malo es lo bueno. Lo bueno lleva al infierno y lo malo lleva al cielo del progreso. Según san Pablo, la raíz de todos los males es el amor al dinero, según las burocracias empresariales, la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el compartir, lo bueno. Nietzsche ahora puede decir que Dios murió a consecuencia de su compasión. Nos transformamos en lobos de estepa. El infierno, eso son los otros.

La paradoja de las utilidades

Eso nos lleva a la necesidad de hablar sobre la utilidad. Ciertamente, si la relación con la plenitud, con lo bueno, con la ética no es útil, todo eso es inútil. Pero, ¿qué es la utilidad? Frente a esta pregunta resultan concepciones contrarias de la utilidad, que corresponden a los polos de plenitud y escasez, bien común y cálculo individual de la utilidad.

Presentaremos este desdoblamiento de la utilidad por medio de algunos textos que vienen de la Edad Media europea y, por tanto, del inicio de la modernidad. Se trata de textos de Hildegard de Bingen, gran mística y abatisa del siglo XIII. Por un lado, ella sostiene que toda la creación está orientada hacia la utilidad de los seres humanos:

Toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto con ella, porque el ser humano no puede sin ella ni vivir ni existir.¹² Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* para el ser humano.¹³

La naturaleza está conducida “a disposición” y a la “utilidad del ser humano”.

Sin embargo, esta destinación de la naturaleza excluye precisamente para Hildegard su sometimiento irrestricto al cálculo de utilidad. Las fuerzas del cosmos

[...] compelen al ser humano para el bien de él, tomarlos en consideración, porque necesita a ellas para no hundirse.¹⁴ Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo [...].¹⁵

Este “juicio de Dios” está en el interior de la realidad. No es Dios quien castiga, sino Dios les encarga a sus criaturas castigar al ser humano:

Y vi, que el fuego superior del firmamento derrama grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas.

Además vi, como caía del círculo negro de fuego una especie de neblina, que secó el verde y los frutos de la tierra.¹⁶

Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras del jefe indio Seattle, que pronunció en el año 1855 frente a representantes del gobierno de los EEUU en el momento en que el genocidio de la población original del norte de América estaba plenamente en curso y cuando era previsible su resultado:

Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos, esto: Todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la Tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella.

Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo.¹⁷

Hay una utilidad, pero no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ha ocupado hoy un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra "utilidad". La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del cálculo de utilidad para todo aquello que es útil al el ser humano. Es útil al el ser humano respetar la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado. Esta es la ley destructora, que según san Pablo, lleva a la muerte, si se busca la salvación en su cumplimiento. Desde el punto de vista del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo hace al presentar un diálogo entre la dureza del corazón y la misericordia.

Según Hildegard, la dureza del corazón dice sobre sí misma:

Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Eso no voy a hacer jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser *útil* a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su creación y por el universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo solamente sé de mi propia existencia!¹⁸

Hildegard hace contestar la misericordia: "¡Oh! ser hecho de piedra [...]".¹⁹

Aquí se trata de la utilidad del cálculo individual de utilidad como cálculo del mercado. Sin embargo, según Hildegard se expresa en tanto extremo egoísmo, como corresponde a la sociedad medieval de su tiempo. La dureza del corazón habla un lenguaje más mentiroso en una sociedad como la burguesa, que ha totalizado el cálculo de utilidad. Dice ahora: vicios privados son virtudes públicas. Del corazón de piedra de la dureza de corazón ha resultado lo que Bonhoeffer llama la "maldad abismática". Lo útil y la utilidad del cálculo están enfrentados y se encuentran en conflicto.

Precisamente por eso, la crítica al cálculo de utilidad no se reduce a simple moral. Lo que se afirma es que el cálculo de utilidad en su lógica abstracta amenaza los fundamentos de la vida humana y de la naturaleza. La misma naturaleza se rebela en contra de esta amenaza y las catástrofes que resultan son un "juicio de Dios", que habla desde el interior de la vida terrestre.

No puede haber duda de que aquello, que Hildegard de Bingen ve en el inicio de la modernidad, es hoy en un nivel aplastantemente superior nuestra experiencia. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos, que hoy se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes como fuerzas compulsivas de los hechos, que inevitablemente acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquello que ocurre.

Podemos ahora volver a las palabras de Keynes ya citadas, según las cuales "lo malo es útil y lo bueno no lo es". Ahora resulta evidente que esta utilidad del mal es un producto del cálculo de utilidad en el caso de que es totalizado. Pero, ¿qué es lo bueno? También es visible hoy, que lo bueno es todo aquello necesario para enfrentar las amenazas globales.

Pero, entonces, lo bueno es útil, estando en el conflicto con el cálculo de la utilidad. Lo que Keynes dice, y que hoy todavía es opinión dominante, resulta falso. Lo bueno no es solamente útil,

también es necesario, porque es el fundamento de la propia posibilidad de la sobrevivencia humana. La humanidad no podrá sobrevivir si no logra disolver la totalización del cálculo de utilidad. Es útil, asignar al cálculo de utilidad un lugar de segundo orden. El cálculo de utilidad lleva a la tala de los bosques del Amazonas, pero es útil —y bueno a la vez— no talarlos.

Pero este bueno —que también podemos llamar bien común— trasciende toda calculabilidad y, por eso, también la llamada calculabilidad a largo plazo. Se trata de una ética, que no es solamente útil, sino que es condición de nuestra sobrevivencia. Al no ser calculable su utilidad mientras su necesidad es comprensible, se trata de una ética del reconocimiento del otro, sea el otro el otro ser humano o la naturaleza externa al ser humano como ser natural.

**Quien ama la vida,
la pierde: el núcleo celeste
de lo terrestre**

Aquí se trata de lo que es la plenitud en los Evangelios. En el Evangelio de Juan esta plenitud se llama "vida eterna". No se trata de un más allá, sino del núcleo interno del más acá. Cuando Jesús dice en el Evangelio de Juan: "Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn. 10,10), se trata de la plenitud, que en otros lugares la llama vida eterna.

Según el Evangelio de Juan, Jesús expresa el conflicto de las utilidades —entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud— en términos de una paradoja: "El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna" (Jn. 12,25). Esta paradoja aparece con variaciones en todos los evangelios.²⁰

"El que ama su vida, la pierde". Se trata de la vida guiada por un cálculo de utilidad, si este determina toda la vida. "El que odia su vida en este mundo". Lo que se odia es esta vida limitada al cálculo de utilidad, que se pierde, si uno la ama. Y "la vida eterna"

es la plenitud de esta vida, que desde esta vida irradia más allá de la muerte. No es un más allá abstracto.

Tomando en cuenta eso, podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual y estamos convencidos que expresa un sentido de estas palabras de Jesús: "Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama, sino odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida".

Se trata del punto fijo de Arquímedes no encontrado. A eso también se refiere Jesús en dos parábolas cortas: "El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel" (Mt. 13,44). "También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra" (Mt. 13,45).

Anthony de Mello cuenta una pequeña anécdota, que nos puede interpretar estas parábolas:

Un monje de la India, que vive de lo que la gente le regala como limosna, un día encuentra en su camino una linda y brillante joya. Como le gusta mucho, la levanta y la mete en su bolsa, en la cual guarda lo que la gente le regala y sigue con su vida. Un día, otro monje le pide ayuda, porque no consiguió limosna y estaba pasando hambre. El monje abrió su bolsa y le dio del arroz que le quedaba. En este momento el otro monje vio la joya y se la pidió. El monje la sacó, la miró y se la pasó. El otro monje le agradeció y se fue feliz, pensando que ahora por toda la vida podía vivir en abundancia. Sin embargo, el otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué?, respondió: Quiero que me des algo, que tiene más valor que esta joya. Pero el primer monje le insistió que no tenía más y preguntó: ¿Qué entonces quieres de mí? Contestó el otro monje: Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalar la joya a mí.²¹

Este "*aquello*" es el tesoro en el campo de la parábola. Es el punto fijo que Arquímedes buscaba. Es el punto de partida del reino de Dios, que está entre nosotros. Sin embargo, no es la sociedad justa. Este aquello nos empuja para hacer justa la sociedad.

La crítica de la religión, como se la ha efectuado en nuestra sociedad desde el siglo XVIII, siempre buscaba el núcleo terrestre del cielo. Por eso vive de la imaginación de que el cielo se hace superfluo en el grado en el cual se reconoce su núcleo interno terrestre y se guía la praxis humana desde este núcleo terrestre como punto de partida. Nos encontramos hoy frente a los escombros de una modernidad, que se orienta de esta manera.

Pero ese también es el momento para descubrir, que en el origen cristiano de la modernidad occidental no se trata de algún cielo, cuyo núcleo terrestre estaría por descubrir. Se trata, en cambio, desde los orígenes del núcleo celeste de lo terrenal. Pero hoy también podemos descubrir que no hay sobrevivencia de la humanidad, si no volvemos a descubrir este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción a partir de él. Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud. Si no lo volvemos a descubrir, el otro se transforma en el infierno y la realidad terrestre se transforma en lugar del juicio.

Este núcleo celeste de lo terrenal no es un fenómeno religioso, aunque todas las religiones lo contiene como punto de referencia. Es fácil ver, que este reino de Dios como núcleo terrestre de lo terrenal, tiene parentesco con el Tao de Lao-tse o el Nirvana de Buda, así como hay un parentesco visible entre la vida, que se pierde si se vive según el cálculo de utilidad y el karma del budismo. Pero eso no se puede reducir a relaciones religiosas en el sentido de que no le atañe a alguien que no viva en el interior de esas religiones. Lo que aparece allí en términos de una dimensión religiosa es un conocimiento objetivo de la realidad, que tiene validez para todo ser humano independientemente que comparta algunas de estas religiones o no. Se trata de algo que une la propia realidad desde adentro. Se trata de un punto de referencia que es transversal al

cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar. Por esta razón aparece también en el humanismo ateo. Marx le da la siguiente formulación:

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.²²

Este imperativo categórico proviene del núcleo celeste de lo terrestre. No lo inventamos, sino lo excavamos. Está, pero nadie puede disponer de él. Hace falta asumir su empuje. Haciéndolo, el ser humano se hace sujeto.

Pascal expresa esta paradoja de la utilidad en su apuesta. En la apuesta de Pascal no se trata de si Dios existe o no. Las posiciones de la apuesta son la vida determinada por un cálculo de utilidad y una vida, que se orienta por el núcleo celeste de lo terrenal. Esta última es la vida eterna en el sentido del Evangelio de Juan. La paradoja de esta apuesta es la paradoja de la utilidad expresada por Jesús.

La libertad frente al cálculo de utilidad

No se puede vivir ni como ser humano particular ni como humanidad, sin liberarse frente al mundo del cálculo de utilidad. Estamos convencidos que hoy la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia sin liberarse frente al cálculo de utilidad. Sin embargo, la modernidad destruyó esta libertad de una manera tan completa, que no tenemos una palabra para referirnos a ella. Se trata de la libertad frente a la compulsión por el cálculo de utilidad. La que más la puede expresar es la palabra gratuidad. Pero también al significado de esta palabra le falta la relación con lo útil en el sentido del bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es

útil; sin embargo, se trata de un "útil" que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado.

En referencia a eso, se nos ocurre un texto de Lévinas, que se refiere a la traducción del "Ama a tu prójimo como a ti mismo":

¿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 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".²³

Creemos que esta traducción de Lévinas puede otra vez interpretar la paradoja de las utilidades expuesta por Jesús. La vida que se pierde si se la quiere ganar es precisamente la vida, que niega que el prójimo es uno mismo.

Eso tiene consecuencias para el concepto de la autorrealización del ser humano. Hay el intento de buscar la autorrealización en la línea del cálculo de utilidad. Normalmente eso es lo que hoy se quiere decir cuando se habla de autorrealización. Sin embargo, esta autorrealización es un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia, el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorrealización. La autorrealización que se quiere realizar como individuo se transforma en acto de desesperación de un lobo de estepas, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización solamente es posible en el otro y junto a él. Pero eso presupone una utilidad, que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Esta utilidad no es calculable, porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro —en última instancia, el otro es la humanidad y el cosmos—, del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí.

No se trata de efectuar algún sacrificio en favor del otro, para que pueda vivir también. Que el otro viva, es condición de la posibilidad de mi vida. Al afirmar yo esta relación, me autorrealizo. Implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Aparece un principio de la autorrealización, resultado de un postulado de la razón práctica, que sostiene: asesinato es suicidio.

Estamos hoy enfrentados a una pregunta de este tipo. Surge a partir del hecho de que hoy Occidente entrega todo un continente —es decir, África— a la destrucción por exclusión. Por largos siglos África era para los países europeos y después también para los EEUU una región de caza de esclavos, que los abastecía con trabajo forzado que ellos ocupaban. Posteriormente, en el curso del siglo XIX, fue conquistada como colonia y expoliada. Después de su independencia a partir de la Segunda Guerra Mundial fue obligada a integrarse en el sistema mundial capitalista y llegó hoy al borde de una incapacidad de vivir. Occidente ahora la entrega a su suerte, pero sigue con el pillaje. Ese es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor que Occidente ha cometido. La destrucción de África es el resultado de acciones de Occidente rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: también este asesinato es suicidio. Pero ningún cálculo puede comprobar eso. Todos los cálculos de Occidente suponen que este asesinato no es suicidio. Pero el postulado de la razón práctica sostiene que sí lo es. Occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta manera a los otros. Esta relación circular recibe hoy por la progresiva globalización del mundo solamente una expresión más urgente.

No se puede derivar calculablemente este postulado de la razón práctica. Pero su inversión tampoco puede ser derivada en términos calculables, aunque sea la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Eso siempre nos va a llevar a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. Sin embargo, el postulado de la razón práctica "asesinato es suicidio" hace una afirmación sobre la realidad y sus características. Por

tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia, que dice algo sobre lo que es la realidad. Pero va más allá de la calculabilidad. Si se le invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: asesinato no es suicidio. Sigue siendo un juicio de experiencia, que permite reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, por tanto, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta será: ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Sin embargo, ¿no es suicidio esta totalización del cálculo de utilidad? Efectivamente, es el suicidio en el cual está nuestra sociedad actual. Si eso es cierto, entonces, el juicio: asesinato no es suicidio, es falso y contiene una apología del suicidio.

Entonces, ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: asesinato es suicidio. Si se sostiene lo contrario solamente se afirma eso como postulado de la razón práctica.

Eso, sin embargo, es análogo a la apuesta de Pascal, que llega al mismo resultado.

Pero en cuanto que el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Solamente si excluimos el suicidio, obtendremos una ética en forma de la necesidad de un deber: no matarás. No sigue analíticamente del juicio de experiencia por el hecho de que no se puede excluir el suicidio por medio de un juicio analítico.

Eso nos hace volver al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida, que se enfrenta al cálculo de utilidad para subordinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por eso el bien de cada uno. Pero no se puede expresar por medio del cálculo de utilidad de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de grupos o estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos. También lo que se llama *Realpolitik* no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de estados. En el caso extremo ni el

cálculo de utilidad de la humanidad entera resulta ser este bien común. Inclusive la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de grupos también constituyen solidaridades. Eso comprueba, precisamente, que la solidaridad es un valor formal y no puede constituir el bien común. Sin embargo, sólo en el interior de solidaridades se puede hacer presente el bien común. No obstante, se trata, entonces, de solidaridades especificadas por el bien común.

De esta manera, resulta a partir del postulado de la razón práctica un acceso a la ética. No se trata de una ética normativa y absoluta, sino del principio de generación de la ética en cuanto ética necesaria. Tiene como sus presupuestos:

1. El postulado de la razón práctica: asesinato es suicidio,
2. El sujeto que se afirma como sujeto concreto vivo.

Dado el postulado, de la afirmación del sujeto sigue una ética. Esta no consiste en un conjunto de normas, sino en una historia de la producción de normas. Las normas se descubren como normas que corresponden al principio de la generación de la ética. Por eso, esta ética puede ser histórica. En cada momento histórico hay que decidir, de nuevo, cuál es la ética que corresponde a la situación. Pero nunca se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas como mediación entre el sujeto y una realidad, en la cual asesinato es suicidio.

No se trata solamente de un principio de la generación de la ética, sino de la generación de la religión, incluido también el ateísmo. Por esta misma razón, el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que empuja desde el interior de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es una condición de la posibilidad de la propia realidad empírica.

El resultado es que quien no quiere el cielo en la Tierra, deja el infierno en la Tierra. Es el infierno, que estamos viviendo. Lo han producido aquellos, que denunciaron a todos, que apuntaron a crear el cielo en la Tierra.

Anexo

Resulta un problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, entonces, tendrían que coincidir la utilidad calculada con la utilidad para todos. Inclusive creemos que eso es cierto. Desde esta perspectiva —trascendental—, la acción solidaria y la acción egocéntrica llegarían exactamente al mismo resultado. Sin embargo, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Podríamos estar tentados de concluir lo siguiente: cuanto mejor cada uno calcula su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental en la forma de una aproximación asintótica. Creemos que esta ilusión trascendental es el corazón de la modernidad. Pero salta por encima de la *conditio* humana, un límite cualitativo, que no puede ser puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación de interés propio e interés general que hace Adam Smith y que llama la “mano invisible”. Pero la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace algo análogo.

Sin embargo, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer esta imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio* humana).

Creemos que hoy no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero esta solidaridad misma no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen los valores que solamente

pueden ser realizados por una acción solidaria y que, por tanto, implican a la solidaridad. Se puede respetar al otro y a la naturaleza externa al ser humano sólo en el marco de una acción solidaria. Eso, por la razón de que estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea irrestrictamente sometida al cálculo de utilidad. Pero en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad, siguen siendo útiles, a pesar de que no son accesibles a un cálculo de utilidad, sino únicamente a la acción solidaria. Creemos que esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Sin embargo, eso lleva a la conclusión de que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (utilidad para todos incluye a la propia naturaleza), no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos, según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Pero, efectivamente, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual se imponen a la consideración mis intereses calculados. Pero, en el mismo acto, descubro que mis intereses calculados se tornan en contra de mí mismo. Este descubrimiento implica, a la vez, el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo. Esta división entre intereses calculados y los intereses de bien común llevan a la conciencia de que yo no puedo ser sólo este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división, que constantemente tiene que ser disuelta.

Eso lleva a una concepción determinada en referencia al antropocentrismo. Si antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en el centro, eso mismo tiene que ser visto en esta perspectiva. El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descu-

brir en este mismo acto que él es el otro y que, por tanto, él es el mundo. No destruye el mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la naturaleza externa del ser humano: "ama el mundo (naturaleza); tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición secundaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida.

Nuestra sociedad de hoy, en cambio, transforma al cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado desde este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial, lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño parece ser un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, quien es distorsionado por la enseñanza posterior de la solidaridad. Pero creemos que, en realidad, el niño aprende la división de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad del bien común de todos, mientras parte de la unidad de ambos.

Notas

1. Ver Amartya Sen. *La vida y la muerte como indicadores económicos*. Tomado de Internet.
2. Chrysostomus, Johannes. *Homilien über den ersten Brief an Timotheus, übersetzt von J. Wimmer*. Bibliothek der Kirchenväter, Sechster Band, Kempten München, 1880, S. 209. Agradezco la cita a Norbert Arntz.
3. Marx, Carlos. *El Capital*, I. México, FCE, 1966, pág. 303, nota 4.
4. Popper, Karl. *Das Elend des Historizismus*. Vorwort, Tübingen, Editorial Mohr, 1974.
5. Weber, Max. "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 244.
6. Ética de San Martín es otra frase para lo que Max Weber llama la ética de convicción. Max Weber denuncia la ética de convicción de una manera similar como se hace en los años noventa con la llamada ética de San Martín. En ambos casos

se trata de una simple totalización de la ética del mercado, que queda como ética única.

7. Beitrag von Dr. Gerd Habermann, Arbeitsgemeinschaft Selbständiger Unternehmer (ASU) und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn. Titel: "Teilen oder produzieren? Bemerkungen zum Ethos des Unternehmers" (NZZ, 12./13. Sept. 93, S. 13).
8. Schwarz, Gerhard. "Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft)". *Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft*. Köln, Informedia-Stiftung, 1992, S. 83-99. Hier: S. 83 (Schwarz ist Redakteur bei der NZZ).
9. "Das Teilen und die Moral der Märkte", von Wolfram Weiner (FAZ, 24.12.93).
10. Bonhoeffer, Dietrich. *Bonhoeffer-Auswahl*, 4 Bände, ed. Otto Dudzus. Gütersloh, 1982, Bd. 4, S. 81.
11. Ver Dupuy, Jean-Pierre. *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris, Seuil, 1990, pág. 167.
12. Riedel, Ingrid. *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1994, pág. 125.
13. *Ibid.*, pág. 133.
14. *Ibid.*, pág. 145.
15. *Ibid.*, pág. 133.
16. *Ídem.*
17. Ver *Diálogo Social*, Año XVI, no. 154 (marzo, 1983). Panamá.
18. Ver Sölle, Dorothee. *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Wuppertal, Hammer Verlag, 1989, pág. 12.
19. *Ídem.*
20. "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ese la salvará" (Lc. 9,24).
 "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará" (Mt. 16,25).
 "Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará" (Mc. 8,35).
21. Ver Vallés, Carlos G. *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae, 1987, pág. 58.
22. Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos)*. México, FCE, 1964, pág. 230. (De: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión).
23. Lévinas, Emmanuel. *De dieu qui vient a l'idée*. Paris, Gasset, 1986, pág. 144.

Asumiendo la crítica posmoderna y la de sus precursores al concepto moderno de sujeto, pero realizando, a la vez, un aporte decisivo, Franz Hinkelammert anuncia el retorno del sujeto, no del sujeto metafísico, sino del sujeto viviente, corporal, en cuanto horizonte filosófico para una crítica radical de la sociedad occidental y de la globalización neoliberal y también, en cuanto principio de un actuar humano que interpela constantemente su curso.

Se trata de una subjetividad que debe saber resistir y discernir, interpelar e intervenir, que reclama su autonomía frente a la ley, ya sea la ley del orden natural o la de las instituciones de creación humana.

La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales ciencia, filosofía, teología, arte, tecnología, etc., es la demanda más urgente en el mundo de hoy, señala Hinkelammert. El punto de partida sólo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esta lógica propia de los sistemas institucionales. No es más, o no es sólo, el conflicto de clases, sino el conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas. Y la vida real siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida.

Este es el mensaje central del humanismo crítico y ético de Hinkelammert y que nuestra editorial se honra en presentar para el lector cubano a través de los distintos ensayos que se publican en esta obra, la mayoría de ellos escritos en el último quinquenio.

Franz J. Hinkelammert (Alemania, 1931). Doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín, ha sido profesor de la Universidad Católica de Chile (1963-1973), de la Universidad Libre de Berlín (1973-1976), director del Postgrado en Política Económica de la Universidad de Honduras, profesor e investigador del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA). En la actualidad forma parte del equipo de investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José, Costa Rica. Entre su obra ensayística más reciente figuran *El grito del sujeto* (DEI, 1998), *El huracán de la globalización*, (DEI, 1999) y *Crítica de la razón utópica* (Desclée de Brouwer, 2002). En el año 2006 la República Bolivariana de Venezuela le confirió a esta obra, *El sujeto y la ley...*, el premio Libertador al Pensamiento Crítico.

