

PROMETEO, EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOSES Y LA ÉTICA DEL SUJETO. REFLEXIONES A PARTIR DE UN LIBRO

Franz Hinkelammert

El libro de Gregorio Luri Medrano: *Prometeo. Biografías de un mito* (Trotta. Madrid, 2001) permite ver nuestra historia y la historia de sus dioses de una manera distinta y más sintética que muchos otros puntos de vista. En cierta manera, la historia de las biografías de Prometeo es a la vez la historia de nuestro tiempo y ciertamente la historia de la propia modernidad. El libro, del cual parten estas reflexiones, tiene muchos materiales y los organiza de una manera que considero muy acertada. Pero sobre esta base tan positiva, constato algunas limitaciones, que me hacen pensar. No estoy seguro de los resultados, pero los quiero desarrollar. De alguna manera, Prometeo resulta una clave muy fértil. Sin embargo, mis reflexiones no son reflexiones sobre el libro, sino reflexiones a partir de este libro.

1. El Prometeo del temprano joven Marx y el discernimiento de los dioses

Ahora, si yo quiero analizar este complejo de Prometeo revelado en el libro de Luri, lo haría desde una cita de Marx, que Luri también cita. Pero la trata completamente al margen y reducidamente. Sin embargo, creo que contiene una clave importante, quizá decisiva. La cita es del temprano joven Marx, del prólogo de su tesis doctoral:

En cuanto todavía pulsa una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía, va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: "No aquél que barre con los dioses de la multitud es un ateo, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud."

La confesión de Prometeo: "En una palabra, odio con toda fuerza todo y cualquier dios" es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo)¹ como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios... "En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires" (Marx Engels Werke. *Ergänzungsband. Erster Teil.* S. 262 (marzo 1841) citado en Luri págs. 153/154).

Se trata de hecho de un Prometeo bastante único y en cierto sentido es la cima de todos los Prometeos. Por un lado Marx se refiere tanto al Epicuro griego como al Prometeo griego. El Epicuro griego relativiza el mundo de los dioses y tiene conciencia de que éstos se forman según la imaginación humana. En otro lugar dice algo así como: Si los caballos tuvieran dioses,

¹ En alemán, consciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real". En Marx, Karl y Engels, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, pág. 25, citada por Fromm, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, págs. 31-32

tendrían la forma de caballos. Pero no enfrenta el mundo de los dioses, sino los deja de lado sin discutir si existen o no, o cual sería el verdadero. Tampoco discute el hecho de que los caballos no tienen dioses y no pueden tenerlos. Deja de lado a los dioses para concentrarse en una vida buena, que es vida con los amigos. Más allá de eso no va.

El Prometeo griego, que Marx presenta, es él mismo un dios-titán (hijo de un titán y una diosa). Es un dios inmortal, que tiene acceso a los dioses del Olimpo. Sin embargo, odia a todos los dioses, siendo ese odio un tipo de reconocimiento. No los niega en su existencia. Este Prometeo no es un ser humano, sin embargo aparece en dramas como aquél de Esquilo, y los seres humanos son los observadores. Están hasta espantados. Les ha dado el fuego como una dávida del cielo y ahora están frente a él admirándolo y atemorizados. Entienden su odio a los dioses —son los dioses del Olimpo—, pero no lo comparten. Perciben un sacrilegio, pero no pueden condenarlo y no lo condenan. Pero todo ocurre en otro mundo de los cielos frente a un público humano.

Ya en la antigua Grecia y muchas versiones de la historia de Prometeo. Prometeo aparece como el dios-titán, que forma a los hombres del barro, consiguiendo el fuego divino para inculcarle el alma. Eso es parte del mito de la Edad de Oro, en la cual hay solamente hombres y los niños nacen de la tierra. Es una sociedad tranquila y sin inquietud. Zeus manda la primera mujer, que es Pandora. Ella trae la desgracia a este mundo paradisíaco, y los mitos griegos hablan de la mujer como la "desgracia hermosa".

Este Prometeo roba del cielo de los dioses el fuego y lo regala como dávida a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo civilizatorio. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo civilizatorio en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y le manda un águila, que le devora el hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30.000 años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera. Mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora para siempre un anillo forjado del hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

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

rebelde y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del renacimiento efectúa.

En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina.

Ahora, cuando Marx habla por la boca de su Prometeo, habla según Marx la filosofía, que asume la posición de Prometeo, pero asumiéndola pronuncia no otro odio, sino una sentencia. Es la sentencia que Marx hace suya y es: sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano conciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Lo que Marx hace —en nombre de Prometeo— es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería hbris en la tradición griega.

Se trata de un Prometeo muy cambiado, hasta da un salto en la tradición prometeica anterior. Hay un famoso poema de Goethe que me ha fascinado desde joven y que aprendí de memoria, que todavía tiene esta figura diferente. Empieza así:

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

Y termina:

Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, llore,
Disfrute y se alegre
Sin estar pendiente de tí,
Como hago yo. (Luri, págs. 153/154)

Aquí se trata del ser humano levantado frente a Dios/Zeus, pero no hay discernimiento. También este Prometeo es ya ser humano. Pero no tiene ningún criterio para decir, quien es este ser humano. Modela

hombres según su imagen, pero su imagen no es más que modelar hombres. No hay, lo que en la cita de Marx aparece: la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como criterio que da la imagen según la cual hay que formar a los seres humanos.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses en el cielo y en la tierra. Ningún Prometeo anterior enfrenta los dioses en la tierra. Pero el discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo. Por eso, la sentencia sobre los dioses en la tierra es la decisiva, tanto que hace un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. Marx denuncia ahora mercado y Estado como dioses falsos, en cuanto no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra.

Pocos años después, Marx sigue esta reflexión, también cambiándola. El prólogo citado es de 1841, en la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844 aparece:

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

No habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino habla ahora del "hombre como la suprema esencia para el hombre". La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el hombre deriva ahora su "imperativo categórico" de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Esta esencia suprema no es una esencia metafísica en el sentido de la metafísica anterior. Sin embargo, es una exigencia, es el llamado a una transformación. Desemboca en una ética, una exigencia. Pero nace del ser humano mismo en cuanto se quiere realizar como ser humano. Se trata de una autorealización en cuanto sujeto humano. Pero es una autorealización que echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es notable la diferencia con el Prometeo de Goethe, cuya autorealización no es más que la afirmación de sí mismo y de su poder (su ser homo faber). Sin embargo, el orgullo prometéico es el mismo en los dos casos; por eso el poema de Goethe sigue tan fascinante.

Sin embargo, ha ocurrido un cambio importante en el Marx de 1844 con el Marx de 1841. En 1841 Marx

habla todavía de un posible Dios, para el cual la autoconciencia humana es la divinidad suprema. A partir de 1844 ya no lo hace. El cambio es comprensible y se refleja en las posteriores posturas de Marx frente a la religión. Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿por qué entonces un Dios? Marx concluye que ahora la referencia a Dios sobra. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente va a concluir: no hace falta abolir la religión, sino la religión morirá en cuanto el ser humano toma a sí mismo como esencia suprema. No concibe más un Dios que tenga esta esencia humana suprema como divinidad suprema. Allí pasa con Marx lo que pasó con Goethe, aunque al revés. También en Goethe el ser humano es la divinidad suprema. Por consiguiente tampoco concibe un Dios que tenga este ser humano como divinidad suprema. Pero se trata de contrarios. En Goethe el ser humano es divinidad suprema en cuanto homo faber, en Marx en cuanto sujeto humano concreto que se libera. En cuanto homo faber es dominador, en cuanto sujeto es liberador.

Marx posteriormente transforma esta su crítica a la religión en un método de análisis:

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 (K. Marx, *El capital* I. México 1966, 303, nota 4).

Se trata ahora de un análisis de las divinizaciones a partir de la vida real. Para mí personalmente es ciertamente el método para analizar todo este mundo mítico, en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar los dioses y discernirlos. Se trata de algo, para el cual Marx esbozó todo un "programa de investigación", pero al cual no se ha seguido casi nada en la tradición marxista. Permite entender, criticar y evaluar. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, Reagan o Hitler y su enorme funcionalidad en la política. Pero igualmente permite analizar los diversos ateismos y discernirlos. Eso vale igualmente para el ateísmo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal. Este ateísmo es también una forma divina de la vida real. Por otro lado hay ateísmos como de Ernst Bloch o Erich Fromm, que están muy cerca al ateísmo de Marx, que es realmente un humanismo.

Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos prometeísmos, que todos son producto de la vida real y elaboran míticamente sus formas divinas corres-

pondientes. Sociedades y seres humanos se autoreflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo que se dan es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y correspondientes. Lo que la época historia es se puede leer en las imaginaciones prometeicas que produce. Creo, que Luri deja eso demasiado de lado.

Eso tiene como condición prescindir de la pregunta de si Dios existe o no. Eso no tiene mucho que ver. Es como la pregunta mu en la tradición budista. Se trata de una pregunta, frente a la cual tanto el "sí" es falso como el "no". Contestar a la pregunta si existe Dios con el sí, es falso, pero contestar con el no es falso también. En este sentido Engels es muy miope en relación a Marx, cuando dicta:

La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser (Engels: *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pág. 15).

Con eso Engels no va más allá de Feuerbach, mientras Marx hizo un salto. Lo que dice Engels, no tiene nada que ver con la crítica de la religión de Marx, sino es simple metafísica. El marxismo soviético asumió esta línea, aunque por razones propias.

2. El discernimiento de los dioses en la tradición cristiana

Ahora bien, hice algunas pruebas con el primer texto de Marx. Tomé la parte central y sustituí la palabra autoconciencia por dignidad humana. Resultó la frase siguiente:

...sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Sin mencionar el autor, lo presenté en grupos muy cercanos a la teología de liberación y les pregunté, que creían podía ser el sentido de la frase. Siempre concluyen, que se trata de un texto de teología de

liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro, están sorprendidos cuando les revelo el autor.

La razón para esta reacción no es difícil de encontrar. El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe. Y siempre vinculó la idolatría con los dioses en la tierra. Por eso en esta corriente hay tantos títulos de artículos o libros con la palabra idolatría del mercado. Los considera dioses falsos, que son dioses en la tierra. Marx está en esta misma tradición, que tiene raíces tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Así el dios Mamón es un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard² y Hugo Assmann³.

Pero hay otra razón mucho más profunda, que creo necesario mencionar para entender la propia historia de los Prometeos. El arzobispo Romero, que fue asesinado por los militares salvadoreños, recurría muy frecuentemente a las siguientes palabras de San Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II d. C.:

Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei (La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios).

Lo especificó también en la siguiente forma: Gloria Dei, vivens pauper. (La gloria de Dios es que el pobre viva).

Estas citas se hicieron famosas en América Latina. Es claro que a aquellos, que han asumido eso, no les puede sorprender, que se hable de un Dios, para el cual la dignidad humana es la divinidad suprema (como lo hace el temprano joven Marx). Ireneo establece un círculo: por un lado, la gloria de Dios es la vida humana. Por el otro lado, la vida humana determina la imagen de Dios, es como el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Con el sentido universal, que eso tiene en Ireneo, la expresión llega a ser idéntica con la expresión de Marx. No creo que Romero haya tenido conciencia de eso. Pero hace comprensible, que los estudiantes, a los cuales presenté la cita de Marx, sin mencionar el nombre del autor, hayan llegado a juzgar de que se trata de un teólogo de liberación.

² Richard, Pablo: "Teología en la teología de la liberación", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*. Ed. Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon. Trotta Madrid, 1990. I. Tomo.

³ Assmann, Hugo: *La idolatría del mercado*. DEI. San José (Costa Rica), 1997.

Ahora creo, que esta referencia de Romero a Ireneo de Lyon nos revela algo, que tenemos que destacar también si queremos entender la historia de Prometeo desde el renacimiento. Nos remite a una transformación profunda de toda la cultura antigua en los primeros siglos de nuestra era, que impulsa toda la historia posterior. La tomamos normalmente como una simple creencia "religiosa", pero que corta efectivamente la historia y sin la cual no podemos entender la historia posterior. En términos "religiosos" es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensado en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto en la tradición judía como griega. Pero eso no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción, de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente este: *Gloria Dei vivens homo*, sino ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios.

Con eso despierta la conciencia de la dimensión humana del sujeto frente a todas las limitaciones externas que rigen sobre el ser humano. En los propios orígenes del cristianismo está este sujeto. Jesús en el evangelio de Juan dice: Yo he dicho: Dioses sois. (Juan, 10,33) Cada uno ahora es declarado dios. Jesús lo dice citando el salmo 82. En una lectura inmediata, este salmo no expresa lo que Jesús lo hace decir. Le da una interpretación nueva que incluso lo saca de su contexto. Sin embargo, haciendo eso, esta interpretación es posible. Pero despierta un sujeto, que antes más bien estaba dormido o enterrado. San Pablo saca una conclusión. Según él ya no hay "judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Gal 3.28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección primero de Jesús y posteriormente de todos. Se trata del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. A partir de eso se entiende la expresión de Ireneo de Lyon: *Gloria Dei vivens homo*. Dios mismo es trans-

formado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. Es su conspirador. Eso es la ruptura.

Luri cita a un epicúreo, Diógenes de Oenoanda (2/3. siglo A. D.), que expresa igualmente este cambio:

Cuando nadie domine... entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes... pues todo lo necesario viene de la tierra y... todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos ríos... y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía. (Luri Medrano, Gregorio: *Prometeos. Biografías de un mito*. Trotta. Madrid, 2001, pág. 40).

La vida de los dioses se transformará en vida humana, no habrá dominación ni leyes, pero la justicia reinará.

Luri hace el siguiente comentario:

En este contexto cultural el epicureísmo esboza un proyecto de una inmensa repercusión histórica. Se trata de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible...

Resaltamos, que este intento de sustituir el tiempo en el que Crono pastoreaba a los hombres por el de unos hombres cuidando de la tierra y de los ganados, en una sociedad solidaria y amante de la filosofía, no se presenta en este texto como un retorno a un idílico pasado, sino como una aspiración racional y, por tanto, irrenunciable a los bíos asfálés, es decir, a una vida segura que sea, al mismo tiempo, una vida natural (Luri Medrano, Gregorio: *Prometeos. Biografías de un mito*. Trotta. Madrid, 2001. pág. 40).

Pero lo que dice Diógenes de Oenoanda, es en relación a lo que dice Ireneo de Lyon una simple variación, aunque la postura de Ireneo es mucho más radical, cuando pone el ser humano en el centro del universo, de la historia y del mismo Dios. Luri trata eso como algo que viene del epicureísmo. Pero lo que ha ocurrido es una ruptura de toda una cultura, que aparece de una u otra forma en todo el pensamiento de este tiempo y, por tanto, en el epicureísmo también. Aparece de manera diferente también en el neoplatonismo, que se mueve muy cerca de la mística posterior.

Ciertamente, en el texto de Luri se trata "de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible". Pero eso ya lo ha hecho antes el Apocalipsis de San Juan, que abandonó el paraíso para ir a la nueva tierra, que es un futuro sin árbol prohibido, en el cual reinará la justicia y en el cual la vida de Dios se transfiere a la vida humana.

La cita de Diógenes, sin embargo, tiene un interés especial bastante obvio. Tiene un parecido sorprendente con un texto famoso de Marx:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: *Manuscritos económicos-filosóficos*. Brevarios. FCE. México, 1964. De la Ideología Alemana, pág. 215).

Sin embargo, parece imposible que Marx haya conocido el texto de Diógenes, que se conoce recién desde su primera publicación en el año 1974. Había sido encontrado en excavaciones arqueológicas. Sin embargo, de hecho hay una recuperación de algo, que ha estado enterrado o marginado en toda una historia anterior. Pero se trata de una dimensión humana de la historia, que ha aparecido en los primeros siglos y que ha impregnado, aunque en reformulaciones, falsificaciones e inversiones, toda la historia posterior.

3. Cuando Dios se hace ser humano, el ser humano se hace Dios

Si ahora queremos entender, porque la figura de Prometeo aparece con tanto fuerza a partir del renacimiento, tenemos que preguntar por el conjunto formado por esta primera ruptura cultural de los primeros siglos. Entonces llama la atención, que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca, al cual Luri con razón da una importancia clave. El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-

cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, un password. Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

Pero, ¿por qué aparece? Yo creo hay que hacerse esta pregunta. No hay duda que debe ser una respuesta a una cultura cristiana de un imperio cristiano, que está entrando en declive. Entonces, el Dios que se hace ser humano para que el ser humano se haga Dios es sustituido por el Prometeo que se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Haciéndose Prometeo se hace un titán y sale de viaje en un barco con destino al infinito que se llama Titanic. Pero es claro, que no puede haber cambiado solamente una palabra. Hay un cambio cultural, dentro del cual se entiende el cambio de palabras.

Pero para eso hay que preguntarse, ¿qué ha ocurrido en el cristianismo con el Dios que se hizo ser humano para que el ser humano se haga Dios? Porque es este cristianismo al cual sigue el surgimiento de Prometeo y con eso la expresión secularizada de lo que había ocurrido.

Este cristianismo de la ortodoxia cristiana se mantiene por supuesto en el espacio creado por la ruptura de los primeros siglos: Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento. Pero esta ortodoxia lo invierte.

Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el Papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asume Juan Pablo II frente al Arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, aunque sea también solapada. Dice Juan Pablo II:

Entonces se puede repetir verdaderamente que la "gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios": el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria. (Enciclica *Dominum et vivificantem*).

En Ireneo la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa —o cualquier autoridad— que determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios,

a aquellos, que lo merecen. Lo oculta, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.

Esta respuesta solapada a Romero es la misma que también da Agustino en el siglo V a las tesis del tipo de Ireneo. Dice:

...veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caminamos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: "sereis como dios" y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión. Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole? Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él será todas las cosas en todos (San Agustín: *La ciudad de Dios*. Porrúa. México, 1970. 30. 603).

No duda de que los seres humanos serán dioses. Pero no dioses por rebelión, sino por participación. Recupera el sometimiento, pero lo presenta como diosificación vía obediencia. Es claro que está hablando el teólogo del imperio cristiano. Todo imperio busca la diosificación por sometimiento y jamás por rebelión. Sin embargo, eso elimina algo importante: elimina la crítica de los ídolos. Dios ya no es la vida humana, sino la vida de un sistema dominador. Es sistema de la cristiandad. Lo que este sistema denuncia como rebelión, es precisamente la crítica de la idolatría de los dioses en la tierra, a los cuales este sistema de dominación pertenece.

Esta breve cita de Agustino puede iluminar lo qué es y cómo se entiende el sistema de dominación del imperio cristiano. El sujeto de los orígenes es reprimido. En su lugar se erige el imperio cristiano, que sirve a Dios y que es ahora el centro del universo y de la historia. Pero es también el centro de Dios, porque Dios tiene su gloria en su expansión. Es el sujeto sustitutivo. Lo que era el sujeto, es ahora servidor del imperio, que se hace Dios por participación en el imperio. La iglesia es ahora la instancia que interpreta las acciones del imperio y las orienta para que sirvan a la gloria de Dios. El imperio es total, pero lo es como pretensión. No domina la tierra y menos el universo. Tampoco domina la historia. Pero tiene esta dominación como su proyecto, que es la gloria de Dios y Dios no tiene otra gloria. La diosificación del imperio dirige la diosificación del ser humano. Llega a ser Dios en cuanto cumple con sus leyes y órdenes. La rebelión cometería el pecado del orgullo. Sin embargo,

toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión. Es un Dios en la tierra que pretende ser el único y que es extremadamente celoso. Lo celebra en las hogueras para todos los que se resisten.

La conquista universal de parte de este imperio de la cristiandad es conquista de la tierra, porque toda la tierra es de Dios y el imperio su herramienta. Pero sigue siendo conquista en nombre de la cristianización y para convertir al cristianismo. Por supuesto, prefieren conquistar para Dios aquellas tierras donde hay más riqueza para robar. Eso es primero el Oriente Medio mucho más rico que Europa. Después es América. Posteriormente, la conquista y conversión al cristianismo seguirá siendo el modelo de las conquistas españolas y portuguesas. Dios como recompensa da las riquezas de los países conquistados como botín. Cortés conquista México en nombre de Dios y el rey. Roba riquezas, pero son la recompensa. Dios y el rey no son pretextos. No se trata en realidad de las riquezas tomando a Dios como pretexto. Se trata realmente de Dios, pero Dios es la otra cara de estas riquezas. Cortés es un beato piadoso. Ocurre con la conquista cristiana lo que hoy ocurre con las conquistas que hace EE. UU. Lleva la libertad, y conquista para eso. Claro, preferentemente lleva la libertad a países con petróleo. Pero el pillaje de estos países extrae un botín, que recompensa por el esfuerzo para llevar la libertad. La libertad no es el pretexto de algo real que sería el pillaje del petróleo. Al contrario, se trata de libertad, y libertad es la otra cara del pillaje. Por eso son tan beatos y piadosos con la libertad. Es pillaje como virtud. Probablemente, sin esta construcción no serían capaces de cometer tantos crímenes. Tranquiliza la conciencia moral tan desarrollada en nuestra civilización.

Las conquistas españolas y portuguesas son las últimas en nombre de la cristiandad. Los colonialismos posteriores operan en nombre de la libertad y lo siguen haciendo hoy. Son prometéticos: Prometeo hecho hombre se dedica a educar la humanidad entera. Se va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas.

Ahora, desde el interior del sistema de cristiandad se desarrolla la modernidad y lo rompe. El sujeto reprimido de los inicios retorna. La historia del imperio cristiano está impregnada por los retornos de este sujeto, aunque siempre de nuevo se lo vuelve a reprimir y enterrar. Pero resucita. Con el renacimiento aparece un gran retorno de este sujeto, sin embargo, un nuevo entierro también. Me parece, que este retorno es aquél que usa como uno de sus ropajes el ropaje de Prometeo.

A partir del sujeto surge con el renacimiento en el interior de este sistema primero un humanismo universal humano, que rebasa cualquier envoltura religiosa. No desaparece la religión, sino es transfor-

mada en un comentario religioso en relación a este humanismo universal. No constituye este humanismo renacentista, sino lo acompaña —o no.

Según San Pablo ya no había “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gal 3.28). Es el sujeto como nace con el cristianismo. Este humanismo universal lo rebasa. No solamente “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”, sino también “ni cristiano ni ateo”. El ser humano mismo lo funda con anterioridad de su ser cristiano o ateo, budista o islámico. Todos los conflictos posteriores hasta hoy giran alrededor de este humanismo universal en relación al cual las confesiones religiosas o ateas adquieren un carácter secundario ⁴.

4. Cuando Prometeo se hace ser humano, el ser humano se hace Prometeo

Con el iluminismo del siglo XVIII este sujeto es transformado en individuo burgués y el humanismo burgués es tan universal, aunque primero solamente como pretensión, como el humanismo del renacimiento. Es ahora el universalismo del mercado basado en la concepción del individuo universal. También para este universalismo del individuo vale lo que San Pablo había dicho: “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” y vale con el añadido “ni cristiano ni ateo”. Pero desaparece y es reprimido el sujeto humano concreto y necesitado. El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como el sujeto lo era también.

Este universalismo del individuo sigue con la misma perspectiva infinita que lo ha adquirido con su origen en el cristianismo. El universalismo del individuo y, por tanto, del mercado es centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso. Incluye estas tres conquistas hasta lo infinito y determina con eso el espacio de todos los sentidos posibles y admisible de la vida humana. Lo pueden rellenar las religiones si quieren. Pero no lo determinan. Además, muchas veces se las usa o abusa. Pero son para servirse de ellas.

⁴ Antonio González reflexiona esta gran transformación, pero, como creo, no da suficiente importancia a este paso hacia la razón autónoma, que a partir del renacimiento asume este cambio: González, Antonio: *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Sal Terrae. Santander, 1999.

Este universalismo no es necesariamente un humanismo vinculado con el mito del progreso. El mismo mito del progreso ha recibido muchas grietas en los últimos cien años y hay una amplia negación del humanismo correspondiente. Nietzsche le niega al proceso toda tendencia ascendente hacia alguna meta final infinita y la sustituye por el mito del eterno retorno; a la vez se lanza en contra del humanismo correspondiente. Pero inclusive a pesar suyo no puede salirse de este universalismo que ha surgido. Hasta lamenta no poderle escapar:

‘Retorna eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño’.

Así hablaba mi tristeza entre bostezo y bostezo, arrastrando los pies, sin poder dormirse.

‘¡Ay, el hombre retorna eternamente; El hombre pequeño retorna eternamente!’

Cierta vez había visto yo desnudos al hombre más grande y al más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro —;demasiado humano aun el más grande!

Demasiado pequeño aun el más grande! —he aquí mi hastío del hombre. ¡Y retorno eterno aun del más pequeño! —he aquí mi hastío de toda existencia...

Bien sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros junto con ellas; y que hemos existido ya eternas veces, y todas las cosas junto con nosotros. Zaratustra. El convaleciente.. (Nietzsche, Friedrich: *Friedrich Nietzsche: Obras inmortales*. Visión Libros. Barcelona 1985, pág. 1638/1639).

Desemboca en algo como el paradigma del misántropo: detesto a todos los humanos por igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La misma negación del universalismo resulta en un universalismo al revés, como la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés.

El universalismo humanista del renacimiento marca fuertemente una ruptura con la Edad Media y el cristianismo universal. Pero es visible que el sujeto, a partir del cual es pensado y con el cual se identifica, no es un sujeto ni griego ni romano. Es resultado del propio desarrollo del cristianismo y es el efecto no-intencional del desarrollo de la cristiandad imperial anterior. La ruptura no puede hacer desaparecer la continuidad del sujeto nacido con el cristianismo. Sin embargo, el cristianismo es algo como una escalera necesaria para llegar a este universalismo. Pero una vez llegado, la escalera sobra y pierde su importancia crucial. Inclusive se la puede botar.

Con esta ruptura aparece el mito de Prometeo; este Prometeo que se ha hecho hombre para que el hombre sea Prometeo. Se necesita un mito, pero los mitos cristianos ahora confundirían. En cambio, Grecia está suficientemente lejos para prestar estas imá-

genes necesarias sin limitar la imaginaciones presentes. Los grandes pensadores de la cristiandad de la Edad Media tienen una relación mucho más directa con el pensamiento griego que los pensadores del renacimiento. Agustino parte del neoplatonismo y Tomás de Aquino de Aristóteles. Ciertamente los transforman, pero mantienen una gran dependencia a la vez. En el renacimiento eso no ocurre, excepto en las artes. También el pensamiento griego es antecedente importante y hasta decisivo, pero no es más que un antecedente. Y cuando aparece la aspiración democrática, esta tiene una dimensión radicalmente distinta de las democracias griegas y romanas, a pesar de que los actores algunas veces —como los jacobinos— se visten con togas romanas.

Sin embargo, míticamente se expresa el renacimiento con imágenes griegas y romanas. Da algo como un efecto de *Verfremdung* a la Brecht (distanciamiento) dada la semejanza y cercanía tan grande con el cristianismo anterior. Además, efectivamente el plano de la acción ha cambiado. Todo es desarrollado ahora desde relaciones interpersonales previas a todas las elaboraciones teóricas y no desde la autoridad política o religiosa. Se necesita por estas y muchas otras razones un imaginario cambiado. Por eso, en las biografías de Prometeo a partir del renacimiento aparece la propia historia de la modernidad: su mito del progreso, su titanismo y sus crisis. Sin embargo, para un griego todas estas imágenes serían irreconocibles. El nuevo mundo no es solamente América, sino todo lo que se hace y se piensa.

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde el siglo XVII/XVIII el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen. En los Golem, los Frankenstein y después en el hundimiento del Titanic aparecen hasta sus fracasos. En el Fausto, una obra prometéica también, resulta el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y mediocrizado en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI (Fondo Monetario Internacional).

5. El Prometeo de Marx y la ética del sujeto

Según mi opinión, en esta situación se vuelve central lo que Marx presenta como su Prometeo. Este Prometeo de Marx es muy diferente de todos los otros. Ya destaque, que el Prometeo del temprano joven Marx efectúa un discernimiento de los dioses, que no

aparece en ninguno de los otros Prometeos. Pronuncia una sentencia sobre todos los dioses en el cielo y en la tierra, que no asumen el ser humano —este ser consciente de sí mismo— como divinidad suprema. Se trata del ser humano como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Se trata de una sentencia sobre los dioses en el cielo y en la tierra, que no aceptan este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como una violación de la divinidad suprema. Y cuando Marx deja de hablar de los dioses, habla en relación a este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como la esencia suprema del hombre para el hombre. Es una esencia hecha sujeto.

Este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como trabajador resulta ser su Prometeo:

Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que *Prometeo* fue clavado a la roca. Marx, Carlos: *El Capital*. FCE. México 1966 I. Tomo pág. 547.

Clavado en la roca vive su martirio. Es el Prometeo, del cual ha dicho: “En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires”. El martirio de este Prometeo es el martirio del ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable:

“En la agricultura, el igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*. K. Marx, *El capital* I, 639, nota 2.

Así, “la transformación del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor”. *El capital*, I, 423.

“Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como *capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva”. *El capital*, I, 350.

Es el Prometeo al cual se le chupa la fuerza de trabajo viva.

Este Prometeo de Marx está encadenado en la roca. Evidentemente tiene un águila que le chupa la sangre devorando su hígado y el águila tiene un Zeus que lo manda. En el libro de Luri aparecen muchas águilas. Lo predominante es el águila entendido como inquietud humana, como cura o como Sorge a la

Heidegger. Cícero interpreta el águila como el cuerpo (ver Luri, pág. 64), que tortura el alma. En otros, posteriores puede ser el amor.

Si es la inquietud, en estas historias de Prometeo no aparece la inquietud principal, a la cual apunta Marx: la inquietud como el miedo de ser tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

El águila de Cícero es exactamente lo contrario del águila de Marx. El de Marx tortura al cuerpo mandado por el sistema que en la modernidad opera a través de la ley —cuya base es la ley del valor. El de Cícero es un águila que es cuerpo y que tortura el alma. Es evidente que Cícero habla en nombre del señor y amo, que se siente torturado por las expresiones de las necesidades corporales de sus dominados. Marx, en cambio, habla en nombre de estos dominados que son humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados por el señorío de sus señores.

Las interpretaciones psicoanalíticas, que Luri menciona, van en la línea de Cícero. Aparecen entonces los instintos no domesticados, que torturan al yo, siendo su águila, que hace falta domesticar. Sin embargo, eso no hace desaparecer el punto de vista del Prometeo de Marx. En cuanto el yo o la autoridad ejercen esta domesticación por medios de la ley, transforman los cuerpos de los sometidos en seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados.

Al águila lo manda Zeus. Zeus es el poder expresado en su divinización. El águila tortura al Prometeo, pero Zeus lo manda a hacerlo. El Prometeo de Marx sabe que es el sistema de poder, que en cuanto sistema manda al águila. En la siguiente cita, que aparece en un lugar clave del primer tomo de *El Capital*, este mismo Zeus es cuestionado y se llama ahora la “reina de los mares”:

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

‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano’ (Horacio)⁵.

Hay dos referencias al tiempo de los romanos. La primera es la referencia a la reina de los mares. En la antigüedad Roma lleva el nombre de reina de los mares. En el tiempo de Marx es el imperio británico que ha asumido este nombre. La diferencia es obvia. Roma como reina de los mares era reina del mar mediterráneo y nada más. Inglaterra como reina de los mares es reina —o pretende serlo— de todos los mares

⁵ “Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis”. Marx, Karl: *El Capital*. FCE. México, 1966, I. pág. 606.

de la tierra. Es reina universal en relación a una Roma, que era reina local, inclusive provincial.

La otra referencia a Roma está en la cita de Horacio, que Marx presenta. Esta cita revela algo, que vale para todas las referencias a la antigüedad griega y romana desde el renacimiento. Implica una reevaluación fundamental. Horacio no dice, lo que Marx le imputa; no lo dice, a pesar de que lo dice. La cita de Horacio es parte de un poema largo. En el contexto de este poema, el duro destino de los romanos por el asesinato del hermano se refiere directamente a las guerras civiles que perturbaron a Roma desde la rebelión de Catalina hasta la asunción del imperio por el emperador Augusto. Es un período de guerras civiles intestinas. Hermanos son los romanos entre sí, los pueblos sojuzgados no aparecen en Horacio como hermanos y su asesinato no es visto como asesinato del hermano.

Marx interpreta la cita fuera de este contexto y le da un significado diferente. El asesinato del hermano está ahora en el asesinato de los subyugados del imperio. Las guerras civiles no son más que consecuencia. Este asesinato subvierte al propio imperio, que para el Prometeo de Marx ahora es el imperio británico como hoy para nosotros sería el imperio de EE. UU., que es la nueva reina de los mares. El asesinato del hermano, sobre el cual descansa, no mata solamente a estos hermanos. Se dirige en contra del imperio mismo y lo condena y lo destruye desde adentro. El asesinato del hermano desemboca en el suicidio del asesino.

El Zeus que desde el Olimpo del imperio manda el águila para torturar al Prometeo, prepara su propia muerte. En el mito griego de Prometeo, Zeus sabe que su régimen está amenazado por su destitución. Prometeo sabe el secreto, pero no lo suelta. Ahora, el Prometeo de Marx suelta el secreto. A Zeus lo van a derribar las consecuencias de la acción torturadora y asesina del águila que el mismo Zeus mandó a Prometeo para torturarlo.

Los falsos dioses, sobre los cuales Prometeo da su sentencia, encuentran su derrota porque el asesinato que cometen resulta en su propio suicidio.

Claro, el Prometeo de Marx, que estoy presentando, es una reconstrucción a partir de elementos, que Marx da como un esbozo. Sin embargo, estoy convencido que resume adecuadamente lo que Marx percibe como su Prometeo.

6. El sistema del mercado sacralizado

El sistema, sin embargo, se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero aunque lo

haga, se presenta con un velo sagrado. Marx critica este hecho en Hegel en su Introducción a crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844. Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igual como un sobremundo sagrado que se impone a las voluntades humanas y tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede demostrar también en Luhmann, para el cual el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, quiero hacerlo con Hayek, a pesar de que la cita resulta un poco larga. Es interesante por el tipo de sacralización que usa:

No existe en inglés o alemán una palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica:

"No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcaís fruto y para que este prevalezca" (San Juan, 15:26).

Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese *animismo* que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control. *Los errores del socialismo*. Unbióm Editorial, Madrid, 1990, pág. 125/126 [The fatal conceit: The Error of Socialism. (The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I) Chicago University Press, 1988)].

El sistema, del cual Hayek habla, es el sistema del mercado. Según Hayek es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica por ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia

cristiana. El uso de estas citas es llamativo. Sacralizan el sistema, sin duda, pero Hayek insiste de que esta sacralización no la entiende en sentido religioso. Se trata realmente de una referencia de ilustración y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el "animismo" religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso. Quiere el sistema como un sujeto sustitutivo, cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía del "como si" de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia, es una divinidad "como si" lo fuera aunque no lo es. Es un tipo de argumentación post-renacentista, que es necesario para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa que podría haber. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación, que es "como si" fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero otra vez en el sentido de que es "como si" fuera un milagro.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan la responsabilidad. Todo otro sería hibris y rebeldía. Es el resultado al cual Agustino también había llegado y que comenté: divinización por participación y no por rebeldía o crítica. Llega al mismo resultado aunque sin el "animismo" de Agustino. Hayek lo dice con estas palabras:

...por un lado el individualismo que es humilde en su esencia, quien trata de entender las reglas, según las cuales los esfuerzos de cada uno han colaborado para hacer surgir nuestra civilización y que espera poder sobre la base de esta comprensión poder crear las condiciones favorables para un desarrollo posterior, y por el otro lado la hibris del colectivismo, quien quiere dirigir concientemente todos los esfuerzos de la sociedad (Hayek, Friedrich A. von: *Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment*. Salzburg 1979, pág. 126).

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional.

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar.

Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores⁶.

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin embargo, el productor es transformado en "un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir: Este efecto también ocurre, por tanto, como efecto indirecto, que a veces incluso es no-intencional.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: "la tierra y el trabajador"⁷.

Se trata de un asesinato que resulta en un suicidio.

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace posible y coordinable en la división social del trabajo. Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador, que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy de nuevo la estrategia de globalización promueve.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas del mito de Prometeo. Al apropiarse el fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, Empujando hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, que se transforma en un poder, que lo transforma a él en este ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema como poder divino —su Zeus. La entidad transcendente, de la cual Hayek está fantasiando en la cita arriba, es

nada más que este Zeus, el falso dios del sistema. Al someterse el productor a este Zeus, el águila, que lo tortura, es mandado por el dios como castigo por el "robo" del fuego.

La clase dominante ahora se va a interpretar como el Prometeo titánico, para el cual el águila es la "inquietud", la presión, la infelicidad. Es su efecto indirecto derivado de su gigantismo y el castigo que tiene que aceptar, su "estres". Se siente libre al poder explotar y despreciar a los otros, aunque en consecuencia tiene que explotar y despreciar a sí misma también. Sin embargo, la clase dominada, si se interpreta como Prometeo clavado a la roca, ve en el águila esta fuerza que la explota y desprecia.

Eso ciertamente es el sistema que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla en cuanto a este proceso de fetichización de la "religión de la cotidianidad" (Alltagsreligion).

Hacerse libre frente a este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad sin llegar a controlar y canalizar el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar.

7. La ley como la cárcel del cuerpo

Resulta que el Prometeo de Marx es único y tiene el carácter de una respuesta a todos los otros Prometeos que han surgido desde el renacimiento.

Hay algo, que nos puede servir como una clave para entender este Prometeo de Marx. Se basa en la inversión de una conceptualización platónica. En esta tradición aparece la afirmación: el cuerpo es la cárcel del alma. El alma se siente desterrada y el cuerpo es el lugar del destierro. El mismo Cícero entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura el alma. En Marx aparece la inversión: la ley —y la ley para Marx es la ley del valor— es la cárcel del cuerpo. Prometeo está clavado en la roca por la ley y el águila, por tanto, es el torturador mandado por la ley. La ley resulta una jaula y la liberación no puede haber sino frente a la ley.

Se nota, que esta clave del Prometeo de Marx no es griega. Está precisamente en los orígenes del sujeto cristiano, aunque todavía con su envoltura religiosa.

⁶ Marx, Karl: *El Capital*. FCE. México, 1966 I, pág. 50.

⁷ Marx, *El Capital*, FCE, I. págs. 423/424. He corregido la traducción según el texto original.

No se puede entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo sino a partir de esta inversión. Liberación significa liberar al cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo. Eso inclusive con muchas ambivalencias en los propios textos de San Pablo. En San Pablo la inversión aparece por ejemplo en sus siguientes palabras:

Y no sólo el universo, sino nosotros mismos. aunque se nos dio el Espíritu como anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios adopte y *libere nuestro cuerpo*. Rom 8, 23 (Biblia LA).

Liberar al cuerpo (frente a la ley) de lo que se trata, mientras el pensamiento griego quiere liberarse del cuerpo, lo que la gnosis lleva a su extremo. Desde el renacimiento es eso, por tanto, un elemento clave del desarrollo de la modernidad. Lo es, aunque en el pensamiento la liberación corporal es sustituida por la liberación ilimitada de la persecución de intereses materiales, lo que crea en el mercado una nueva cárcel para el cuerpo.

Cuando Marx recupera al sujeto, lo hace frente a esta nueva cárcel del cuerpo que es el sistema del mercado. Pero haciéndolo, universaliza el sujeto humano corporal y necesitado más allá de cualquier envoltura religiosa. Es tan universal como pretende serlo el mercado.

Marx no es el único que concibe el sistema de mercado como una cárcel del cuerpo. Max Weber dice lo mismo cuando habla del capitalismo como de una "jaula de acero". Max Weber no es tan superficial en su apreciación como lo es Hayek y como lo son los neoliberales al celebrar el mercado y el capitalismo como un reino de la libertad⁸. Sin embargo, no llega a la conclusión, a la cual llega Marx, del sujeto humano como esencia suprema del ser humano. Lo evita por su actitud fatalista. Weber no celebra el capitalismo, sino lo considera con un fatalismo sin límites. Por tanto, le resulta una ética fatalista de sometimiento

⁸ En Uruguay la cárcel principal en la cual se torturaron los presos políticos de la Dictadura de Seguridad Nacional se llamaba La Libertad. En el campo de concentración de Guantánamo los militares de EE. UU. tienen como santo y seña la frase "Honor bound to defend freedom" (El honor está comprometido para defender la libertad). El militar, que vigila dice: "Honor bound" y él que quiere entrar, contesta: "to defend freedom". Dicho eso, se abre el portón. [según Neue Zürcher Zeitung, Zürich, Suiza, 28.9.03 pág. 22] Los Nazis escribieron sobre la entrada de sus campos de concentración: Arbeit macht frei [Trabajo hace libre]. El lenguaje neoliberal desemboca en el lenguaje del totalitarismo. De esta manera revela lo que es. Esta libertad, de la cual Bush constantemente habla, es efectivamente una cárcel, una "jaula de acero". Eso es cierto en su doble sentido: todas las celdas de Guantánamo son construidas de puro acero.

frente a la ética afirmativa del sujeto, que desarrolla Marx. Weber ya se acerca a lo que hoy es la prédica del sistema de mercado entero: no hay alternativa (There is no alternative: TINA. Eso solía decir Margaret Thatcher).

Marx en su tiempo se enfrenta a tales fatalismos citando al Prometeo de Esquilo y sus palabras hacia Hermes, el mensajero-sirviente de Zeus, quien lo quiere convencer a someterse a la voluntad de Zeus argumentando la fatalidad de su situación por estar clavado en la roca:

Con tu servicio servil no quisiera jamás intercambiar esta mi suerte miserable, escucha bien, ¡jamás, jamás! Si, es más bello estar sometido a esta roca, que servir lealmente al padre Zeus como sirviente fiel (Esquilo) Prólogo 261.

Este Prometeo, tanto el de Esquilo como el de Marx, no se rinde, aunque fatalmente no tenga alternativa. Descubre la dignidad más allá del cálculo del éxito. Pero por eso encuentra la salida en el caso que la haya. Weber, en cambio, se hace el mensajero-sirviente de Zeus y a esta sumisión la llama inclusive "ética de la responsabilidad". Es la irresponsabilidad pura. Ni la muerte es aceptable por la razón de que sea una fatalidad sin salida. Los mensajeros-sirvientes de Zeus piden la sumisión de un ser humano, al cual declaran "ser para la muerte". Pero el ser humano es un ser para la vida, atravesado por la muerte, que ocurre fatalmente. Pero no es para la muerte ni para el eterno retorno de lo mismo, que es otra expresión del sometimiento a la fatalidad de la muerte.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlos, según el texto se retiró al monte de olivos. Allá le sobrevino el miedo y por miedo sudó sangre. Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús sea crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Pilato en el evangelio de Juan. Es eso: independiente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independiente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de que lo maten o no, sigue fiel a sí mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y eso es su obediencia. Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. En este caso, Jesús está en la posición, en la cual se encuentra el Prometeo de Esquilo y la asume igualmente. Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso de lado de Zeus y habla con la voz del mensajero

de Zeus, Hermes. A este paso le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad.

Sin embargo, esta afirmación del sujeto desemboca en palabras ya citadas de Marx en una ética:

...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.

Presupone otro juicio: yo soy si tu eres.

Es la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad. Es la autorrealización subjetiva que en Esquilo no la vamos a encontrar. Ya la encontramos en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, aparece ahora en una formulación universal más allá de cualquier fórmula religiosa.

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un a priori de valores. Es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Adquiere esta exigencia en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino se enfrenta a ellas. Pero que son violaciones, se descubre y no se sabe a priori. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad —aparente o real— como última instancia. Frente a las violaciones específicas entonces desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de la legalizaciones de los derechos humanos, se trata de violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones —no son violaciones a consecuencia de una ley violada— sino se descubren como violaciones con anterioridad de cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubre las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es una prioridad de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es a priori, se descubre a posteriori. Una vez descubiertos, son a prioris. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista a priori de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.

Cuando Marx formula esta ética del sujeto corporal, necesitado y vulnerable, habla de un nuevo imperativo categórico. Se trata de una respuesta a la

ética de Kant de la crítica de la razón práctica. Efectivamente, la ética de Kant es una ética de la ley y de las normas. El imperativo categórico de Kant define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales. Kant explícitamente pone el cumplimiento de las normas abstractas como una obligación por encima de la vida humana misma: fiat iustitia, pereat mundus. (que haya justicia —en sentido del cumplimiento de las normas formales—, aunque perezca el mundo) Eso es su rigorismo. La autonomía de su ética es una autonomía de leyes y normas, que excluye la autonomía del ser humano. Transforma al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico. La ética, en cambio, que Marx recupera, es una ética de la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. Pronuncia la soberanía frente a las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son como son necesarias las muletas en el caso del lisiado. Tienen que adaptarse para que la vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida.

La ética de Kant es una ética estática, la que pronuncia Marx es ética de transformación y de cambio: el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el llamado a cambiar toda ley, toda institución en cuanto humillan, sojuzguen, abandonan y desprecian al ser humano. El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones.

En la visión de Kant, este punto de vista es ética heterónoma, externa. Lo es, porque Kant dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética. Su ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de sí misma que dicta externamente en nombre de la no-contradictoriedad de la razón práctica al ser humano lo que es bueno y lo que es malo, si tiene que vivir o morir. Se pasa encima de la vida humana si su no contradictoriedad lo dicta. Su misma esencia es heterónoma al ser humano viviente. La ética del sujeto hace una sentencia sobre esta externalidad de la ley formal. Por eso la invierte. La autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano.

La ética del sujeto pone efectivamente el ser humano como sujeto en el centro de toda historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada

en la historia pero como verdad ausente siempre presente. De eso habla Walter Benjamin:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autó-mata 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, Taurus, Madrid, 1973 pág. 177.

Lo que Benjamin llama materialismo histórico, es esta ética del sujeto.

Esta ética del sujeto es a la vez necesariamente la referencia de cualquier discernimiento de los dioses. Es el criterio que el Prometeo de Marx establece: la sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Desarrollándolo, se transforma en la sentencia en nombre del sujeto humano corporal y necesitado. De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. La divinidad de Dios gira alrededor de este sujeto —que en cuanto exigencia es siempre un sujeto presente por ausencia por cuya presencia positiva siempre se lucha. En última instancia, este sujeto humano presente por ausencia es Dios. Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana.

Kant deriva de su ética postulados de la razón práctica, que afirman la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La ética del sujeto no afirma estos postulados. Evidentemente, presupone un postulado de libertad: es el postulado de que el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Siempre es libre y por eso siempre hay alternativas. Pero no necesita afirmar ni la existencia de la inmortalidad ni la existencia de Dios. También los dioses puramente imaginados deben ser

sometidos al discernimiento y la ética del sujeto hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo, que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica. Por eso, hay una diferencia decisiva entre el ateísmo de Marx y el del socialismo soviético. La ortodoxia soviética es metafísica, el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista. Por eso la opinión de Marx es, que con la afirmación de la ética del sujeto la religión va a morir. Pero eso es simplemente una opinión y no un resultado necesario de su análisis. Una opinión, que, además, es probablemente errónea. Sin embargo, para la ética del sujeto y el consiguiente discernimiento de los dioses es irrelevante.

El juicio sobre la existencia de Dios, que Kant deriva de su razón práctica, es una variación de la antigua prueba ontológica de Dios de Anselmo de Canterbury. Por supuesto, se puede hacer algo análogo desde la ética del sujeto. Pero el Dios que resulta es un Dios de la liberación, que libera al cuerpo frente a la ley. Sin embargo, no es relevante para el análisis que esta ética hace. Y siempre mantiene el problema, que el mismo Anselmo destaca: es una prueba para creyentes. El discernimiento de los dioses se mueve en otro nivel. Es análisis de la realidad concreta y perceptible. Sin embargo, sigue empujando la pregunta por el ser real de estos dioses. Es la pregunta: ¿qué pasa con esta ciencia moderna en cuanto se la mira en conjunto bajo la perspectiva: *etsi deus daretur*? La pregunta no desaparece y cualquier análisis propiamente teológico la tiene que enfrentar. Pero se refiere ahora al conjunto de la ciencia moderna. Pero para poder desarrollar eso, se necesita previamente haber hecho el análisis de la teología (y toda la ciencia moderna) bajo el: *etsi deus non daretur*. Una vez llegado hasta la teología, desemboca en un replanteo completo. El discernimiento de los dioses entonces lleva a la afirmación: si habla Dios al ser humano, este ser humano es responsable de lo que Dios dice.

Ahora, es llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx —y sobre todo en sus análisis del fetichismo— sigue presente, pero también sin una elaboración sistemática. La razón la veo en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante. Por tanto la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores, cuyo mismo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico (también

los ateísmos pueden ser idolátricos). El Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que los sistemas anteriores.

Pero este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filosofía de Nietzsche pronosticó este colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó, que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden por una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia.

Este cambio en relación a las metas definitivas proyectadas sobre un futuro infinitamente largo parte de un cambio en la relación con las macroinstituciones Estado y mercado. En la perspectiva proyectada se proyecta la desaparición (o minimización) de ellas y la meta es una convivencia más allá de estas instituciones. Eso aparece en la utopía soviética del comunismo y su abolición del Estado y del mercado con más claridad. La experiencia soviética obligó a un cambio: estas macroinstituciones resultan ser un límite infranqueable para toda acción humana. No son producto intencional de la acción humana, sino producto indirecto y muchas veces no-intencional de esta acción y se imponen aunque los actores hagan todo para evitarlo. Aparecen ahora como consecuencia de la propia condición humana, es decir de la contingencia del mundo y de la presencia de la muerte en ella. Todo es contingente, pero la contingencia no lo es. Resulta de que para el futuro de la humanidad estas instituciones son marco de cualquier acción social.

Sin embargo, por eso no son estáticas o invariables. Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser variadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas. Con eso cambia toda relación con la utopía. Tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes. Tiene que hacerlo con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiante, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

Con eso aparece otra dimensión de este cambio, que constituye hoy una de las bases de la estrategia de globalización. Se toma este límite infranqueable de la existencia de estas macroinstituciones como razón para la imposición de estas instituciones sin respetar ningún marco de variabilidad. Aparece la salvación por la totalización de estas instituciones, sea la totalización a partir del Estado en el pasado y hoy la totalización a partir del mercado, que desem-

boca en una totalización del Estado como su condición de posibilidad. Con eso desaparece la política —el: no hay alternativas— y aparece el dominio absoluto de las burocracias privadas de las grandes corporaciones empresariales. En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido. El progreso infinito en el tiempo sigue dominando, pero deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo. Es el titanismo después del hundimiento del Titanic. El Prometeo correspondiente, que empujó el viaje del Titanic, no se ha escrito aún. ¿O será el Prometeo de Marx?

8. El retorno de la ética del sujeto hoy

Cuando eso se hace consciente, vuelve a aparecer la ética del sujeto. Ahora ella pronuncia el criterio más allá de cualquier meta futura y definitiva. Como lo canta un cantor brasileiro: el amor es eterno todo el tiempo que dura. Este más allá está ahora en el presente, en cada momento que vuelve sobre sí mismo. Vuelve a aparecer desde un lugar poco sospechado: desde la teología de liberación y la filosofía de liberación latinoamericanas. En estas corrientes esta ética es más sistemáticamente elaborada que en Marx, aunque el parecido con la presentación de esta ética por Marx es llamativo. Pero eso no se explica por alguna dependencia de Marx, sino por el hecho de que en ambos casos está presente la raíz cristiana de la misma. Igualmente como en Marx, también en estas corrientes latinoamericanas la ética del sujeto es elaborada también en términos de una ética autónoma. En la teología de liberación Gustavo Gutiérrez expresa muy directamente este hecho. Habla de la teología como un acto segundo a partir de una praxis interpretada en términos de una ética del sujeto. Algo parecido ocurre en la filosofía de Enrique Dussel.

Dostoyevski dice: si no hay Dios, todo es posible. Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia —la "solución final" del Nazismo en Alemania— fue cometido en nombre de Dios, del "Omnipotente", de la "Providencia". Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: si hay Dios, todo es posible. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: si se acepta el suicidio, todo es posible. En el sentido que tiene, viene de Camus y está implícita a toda su obra. Está también muy cerca

a las reflexiones de Wittgenstein⁹ sobre el suicidio y corresponde igualmente a las reflexiones citadas de Marx. Pero corresponde especialmente a la teología de Karl Barth. La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones hay que canalizarlas en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos, que permiten el suicidio o empujan hacia él. Son hoy los dioses en nombre de los cuales se empuja la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy igualmente, trátese de los fundamentalismos cristianos o de los otros. En el plano religioso explícito reproducen en su plano respectivo el gran suicidio colectivo que está en curso con la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero¹⁰.

Una vez desarrollada la ética del sujeto como ética autónoma, esta puede desarrollar una función de unión entre las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del sujeto. Hay que descubrirla y elaborarla. Pero al ser esta ética una ética autónoma, su desarrollo en el interior de cada cultura no presupone la aceptación de ninguna otra religión para descubrirla. A la luz de esta ética, no hace falta convertir al otro a la religión propia ni, dado el caso, al ateísmo propio o al revés. Sin embargo, si alguien se quiere convertir, que lo haga. Aparece una nueva ecumene, en la cual hay una base común que a la vez tiene su presencia específica en cada una de sus corrientes. No se trata de convertir a otros, sino de despertar como sujeto desde la cultura en la cual uno está. Por esta razón, esta ecumene no desarrolla fundamentalismos. Pero la razón está precisamente en el hecho de que la ética que los une es una ética autónoma más allá de cualquier envoltura religiosa. Sin embargo, según las culturas, puede asumir las más variadas envolturas religiosas y las asume. Pero con eso no desaparece cualquier conflicto. Sin embargo, es ahora un conflicto por las idolatrías insertadas en cualquier tradición

⁹ "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." Wittgenstein, Ludwig: Diario, 10.1.1917. Evidentemente, hay que matizar eso mucho más. Pero indica un norte. Hoy, en EE. UU., el fundamentalismo cristiano expresa en términos míticos la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Está disfrazado por el "Cristo viene". Por eso, expresa, que todo está permitido. Se comete el pecado, lo que Wittgenstein llama el pecado elemental.

¹⁰ Sobre el fundamentalismo ver: Tamayo, Juan José: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta. Madrid, 2004.

cultural también. Pero son idolatrías que se determinan por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determinan por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma. Por estar sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana que no es propiedad de nadie en especial.

Aparece una teología del: *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). La ciencia moderna empezó con este: *etsi deus non daretur*. Lo pronunció primero un pensador escolástico —Alberto el grande— cuyo discípulo era Tomás de Aquino. Empezó por las ciencias naturales, para desembocar al fin en el propio análisis teológico. No se trata de una simple ciencia de la religión con su falsa objetividad, que solamente compara una religión con la otra, en función de las imágenes religiosas que están presentes.

Se trata efectivamente de una manera de hacer teología.

Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante (Traducción nuestra) (Lunacharski Anatotij, *Religione e Socialismo*. Ed. Guaraldi, Firenze, 1973, pág. 87).

Lunacharski ha sido ministro de cultura durante el gobierno de Lenin en la Unión Soviética. Eso es teología del: *etsi deus non daretur* y ella efectúa un discernimiento de los dioses. En su raíz lleva a un discernimiento desde una ética del sujeto.

Pero hay ejemplos contrarios. Hayek, el gurú neoliberal, hace una reflexión del mismo tipo y llega a un resultado al revés:

Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia....

Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De 'toda' la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretende poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad. (Hayek, Friedrich von. Entrevista Mercurio 19.4.81).

Hayek parte de la ética de la ley, que en Hayek es ética de la ley del valor y del mercado. Un Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek es un Dios de la verdad, entendiendo por verdad el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto

Dios. Dios hasta sabe el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por tanto, aparecen los evangelios de la prosperidad.

Si ahora queremos discernir entre ambos dioses —entre la imaginación de Dios de parte de Lunar-charski y de Hayek— no nos sirve ninguna tesis metafísica o ontológica referente a la existencia de Dios. Ambos piensan a partir de éticas autónomas, aunque sean contrarias: ética del sujeto y ética de la ley. Además, piensan en términos condicionales. A partir de sus éticas discernen los dioses. Depende ahora de nuestro juicio sobre estas éticas para determinar, cual de estos dioses es un ídolo y cual no. Pero este juicio no es religioso.

Por tanto, este conflicto por la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento. No es un conflicto religioso, pero tiene una dimensión religiosa.

Cuando empezaba a trabajar en esta ética del sujeto, la consideraba una ética de trasfondo judío-cristiana. Con el tiempo me di cuenta, hasta que grado está presente en el pensamiento de Marx. Posteriormente la presenté a un grupo de africanos. Me contestaron: pero eso es africano. Entonces la discutí con grupos de indígenas que vienen a nuestros cursos en el DEI. La respuesta era: pero eso es nuestra tradición indígena. Después busqué en la literatura de otras religiones y la descubrí tanto en pensadores islámicos como en pensamientos budistas e hindúes. No me quedaba más duda de que se trata de algo presente en todas las culturas, a veces tapado, a veces traicionado y a veces también defendido. Lo nuevo no es esta ética, sino su elaboración como ética autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna.

La teología de liberación parte con este método y lo sigue desarrollando. Tiene antecesores importantes en la teología anterior. Son especialmente Karl Barth¹¹ y Dietrich Bonhoeffer¹². Por supuesto, introduce en sus análisis siempre también el análisis bajo el supuesto del: *etsi deus daretur*.

Una ecumene parecida no aparece desde el lado de los ídolos y de los dioses del sometimiento. Son dioses de la dominación, que transforman conflictos

seculares o de liberación en conflictos religiosos. Vuelven las guerras de religiones. El actual gobierno de Bush defiende su dominio en nombre de un dios de este tipo. Es el dios de EE. UU., ciudadano de honor de aquél país, que llama a la guerra por una libertad, que es pretendidamente el regalo de este dios al mundo, siendo EE. UU. su portaestandarte. De esta manera aparecen los fundamentalismos, que de una manera parecida ejercen también influencias en el Islam. No aparece ninguna posibilidad de constituir una ecumene.

Quiero terminar con unas palabras de Ernst Bloch, que percibe la posibilidad de esta nueva ecumene, aunque todavía limitada a una ecumene entre marxismo y cristianismo:

Marx dice: 'Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre'. La primera carta de Juan (3, 2) en cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: 'y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y cada uno que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado'. El 'El' con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre—como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia—. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detective y utópica también sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto. (Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, 1968, pág. 351).

Y Bloch añade: El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no? ■

¹¹ Sobre Karl Barth y la teología de liberación ver el análisis excelente de Plontz, Sabine: *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*. (Los poderes sin amos. Una relectura de Karl Barth desde la perspectiva de la teología de liberación) Grünewald. Mainz, 1995.

¹² Ver también Hinkelammert, Franz J.: La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer. En: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI. San José, Costa Rica. 1990.