

LA VUELTA DEL SUJETO HUMANO REPRIMIDO FRENTE A LA ESTRATEGIA DE GLOBALIZACIÓN

Franz J. Hinkelammert*

Que el ser humano sea sujeto, es una determinación que surge con la modernidad. Pasa por el pensamiento moderno y con el desarrollo de la modernidad hasta hoy el mismo sujeto es negado.

Sin embargo, la propia conceptualización del ser humano como sujeto pasa por cambios profundos y cuando hoy nos vemos en la necesidad de plantear la cuestión del sujeto, lo hacemos de nuevo en nombre de un cambio profundo de su significado.

El concepto del sujeto surge en la relación sujeto-objeto, como Descarte la formula. El sujeto humano es visto como instancia, que se relaciona con el objeto - *res cogitans* frente a *res extensa*. Como tal es un sujeto del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto también no solamente la corporeidad del otro - naturaleza externa incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos - sino también a su propio cuerpo. Todos los cuerpos incluyendo el propio son la *res extensa*, sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. Eso se lleva hasta la concepción de este yo-sujeto a la instancia, que hace surgir de su propio yo pensante todo el mundo externo, que puede aparecer como objetivación del pensamiento.

Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental, que desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino es su juez. Por tanto, no puede tener existencia corporal. Si

* Cientista social alemão radicado na Costa Rica, diretor de pesquisa do Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), autor de vasta obra sobre a metafísica do capitalismo, quase toda ela traduzida para o português, como *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983; *Critica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984; *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 1987; *A idolatria do mercado. Ensaio de economia e teologia*. Petrópolis: Vozes, 1989, em co-autoria com Hugo Assmann; *El mapa del imperador*. San José: DEI, 1996.

sostiene que existe, lo puede hacer solamente en su autoreflexión sobre sí mismo. Como no tiene corporeidad, no puede mostrar su existencia a los sentidos. Los sentidos solamente perciben cuerpos. Es trascendental, porque piensa trascendentalmente el mundo objetivo de los sentidos.

Este sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación, en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo. Por tanto se interpreta como propietario de su propio cuerpo, de las reacciones de este cuerpo y de todos sus pensamientos. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto.

En los últimos 100 años más o menos, esta instancia del sujeto fue disuelta, mejor dicho, inclusive abandonada. Como sujeto trascendental, el sujeto pensante se ha pensado a sí mismo frente al mundo de los objetos. Al hacerlo, se ha concedido a sí mismo existencia - pienso, luego existo - y en este sentido se ha pensado como algo, que de nuevo es visto como objeto, pero esta vez como pensamiento, que es objeto sin tener corporeidad. Eso llevó a una regreso sin fin, porque ¿qué es ahora el sujeto, que se piensa a sí mismo como existente? Yo pienso que pienso, y yo pienso que pienso que pienso etc. No hay salida desde el interior de esta reflexión. Por tanto, se la disuelve o abandona. Pero este abandono no soluciona el problema. Cuando Levy-Strauss habla de las estructuras como trascendentalismo sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto, que las hace. No actúa un sujeto trascendental en la promoción de las estructuras. Per él - Levy-Strauss mismo -, los analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa. Pero eso ya no reflexiona. De la relación sujeto-objeto no ha salido.

Pero esta negación del sujeto trascendental no ha afectado al individuo poseedor, que es su contrapartida. De hecho ha sustituido el sujeto pensante por el sujeto actuante, que es individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, pero ve a sí mismo más

bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y acumular como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculante el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior. No tiene cuerpo, para calcular su acción sobre cuerpos, que son su objeto. Este sujeto calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental.

Pero aparece otra postura frente al problema y que consiste en disolver la propia relación sujeto-objeto. Creo que de esta postura se trata hoy. En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de su corporeidad, se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujeto viviente que piensan esta su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. No surge la pregunta, si existo, como pregunta clave, sino la pregunta, si puedo seguir existiendo. No es la pregunta si la vida es un sueño, sino la pregunta por las condiciones de posibilidad de vivir como ser viviente. Aunque la vida sea un sueño, en el sueño igual sigue el problema de como seguir existiendo. Esta pregunta sigue siendo real, aunque la vida sea un sueño.

Cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: "Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo", habla como sujeto. Y si alguien dice: "No quiero ser tratado como simple objeto", habla en cuanto sujeto. Y se dice: "Desgraciadamente tengo que aceptar, ser tratado simplemente como objeto", habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora del sujeto aplastado. Pero cuando dice: "Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos", entonces ha renunciado a ser sujeto y este ha aplastado. La sociedad del mercado promueve típicamente esta posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, es presentado ahora como libertad y salvación.

El individuo calculador como punto de partida de la reflexión

En lo que sigue quiero no tanto ver primordialmente la dimensión sea filosófica o teológica de esta referencia al sujeto, sino aquellos fenómenos de la realidad donde se ubica hoy este sujeto

humano, sobre el cual hay que reflexionar y reflexionaremos desde muy variados puntos de vista.

Si queremos hacer ver este sujeto viviente, me parece mejor partir del individuo poseedor, que nuestra sociedad ha puesto en el centro de todas las relaciones sociales. Es un individuo calculador, que calcula sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de posibilidades del aumento de sus ingresos. Todo puede transformarse en esta visión en capital y se habla inclusive de capital humano, en cuanto el ser humano mismo es visto desde su posibilidad de acumular. El individuo poseedor entonces puede considerarse a si mismo con su cuerpo y alma como capital suyo. Todas sus habilidades y hasta todo su prestigio ahora lo puede emplear como capital en la persecución calculada de sus intereses materiales. Si hablamos aquí de intereses materiales, no se trata necesariamente de intereses en cosas naturales. Se trata de cualquier chance de acceder a algo.

Estos intereses materiales siempre son intereses particulares calculados. Se calcula entonces las posibilidades de poder proveer las posibilidades de cumplir con estos intereses. En este sentido se persigue utilidades calculadas. Estas utilidades pueden ser satisfacciones por el consumo o ganancias por la acumulación. Si la persona humana es nada más que este individuo, entonces cumple con el ideal de lo que se llama *homo economicus*.

El cálculo es un cálculo de medio-fin, o insumo-producto. El cálculo persigue producir con medios dados un producto cuantitativamente máximo, o un producto dado con medios mínimos empleados. Elige los fines según la utilidad, que el individuo calcula como resultado de su cumplimiento. En cuanto hace todo eso, desde el punto de vista del individuo calculador su acción es racional. Aunque corte la rama del árbol, sobre la cual está sentado, su acción vale como acción racional. Presupone, que todo el cálculo se efectúe en dinero, para poder comparar medios o fines en los términos cuantitativos necesarios para el cálculo.

La acción racional en esta perspectiva es hoy la dominante del sistema social, en que vivimos. Eficiencia y competitividad como los criterios máximos del actual sistema surgen en esta perspectiva de la acción racional. Esta teoría de la acción racional fue formulada in sus términos extremos por Max Weber, aunque

aparezcan ya antes muchas líneas de este pensamiento. Pero esta perspectiva no se limita a lo que se puede llamar lo económico. Es asumida en muchos pensamientos sociológicos, filosóficos e inclusive teológicos. El mismo Heidegger desarrolla esta perspectiva de la acción racional como punto de partida en su "El Ser y el Tiempo". Toda la filosofía posmoderna la supone.

Visto desde el punto de vista de esta acción racional, todo el sistema se transforma un gran engranaje de funcionamiento. Todo es insumo para un producto, y el producto tiene que crecer con tasas máximas. Educación y salud se transforman en sectores de creación de capital humano, la distribución de ingresos en incentivación para la aceleración del proceso, la cultura en actividad que da sentido a este proceso sin sentido. La ética se transforma en ética funcional, que afirma las normas, que rigen el propio funcionamiento del sistema, como en el caso del mercado lo son las normas de la garantía de la propiedad y del cumplimiento de los contratos. La propia religión es ahora juzgada bajo el punto de vista de su aporte a este funcionamiento, en el sentido, en el cual ya Max Weber consideraba la ética protestante como uno de los orígenes del espíritu del capitalismo. Se exige en consecuencia de la propia religión ser apoyo para este movimiento aparentemente imparable del sistema en su afán de maximizar su propio movimiento. En total, aparece el nihilismo de la sociedad moderna, que resulta en un movimiento sin ninguna finalidad, que se perpetúa y que pone al servicio de este su movimiento todos los esfuerzos y valores humanos, socavándolos.

Un sistema así puede percibir algún sujeto humano solamente como parte de su entorno, para hablar en el lenguaje de Luhmann. Dispone de todo sin ningún fin excepto su propio movimiento. Sin embargo, el sujeto resulta ser más que un entorno, en cuanto este movimiento del sistema muestra sus consecuencias.

El orden de los intereses materiales calculados

Si el sistema como orden se constituye a partir de la persecución de intereses materiales calculados, - utilidad calculada - aparece un orden, que deja al lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales, dentro de los cuales

la acción acontece. Eso es típicamente el orden del mercado. Se crea un orden, pero este orden socava los conjuntos reales, dentro de los cuales acontece.

Eso es el problema de los efectos no-intencionales de la acción intencional y calculada. Cuanto más la acción se guía por el cálculo medio-fin (insumo-producto), menos puede tomar en cuenta estos efectos, que tiene sobre los conjuntos reales y que no forman parte del cálculo de la acción. El sistema funciona en un entorno, pero este entorno forma conjuntos, que el cálculo de la acción no puede tomar en cuenta. Por lo tanto, los distorsiona. Estas distorsiones de los conjuntos reales los experimentamos como crisis. No son necesariamente crisis del sistema, sino son crisis de los conjuntos, sobre los cuales actúa el sistema, sin tomarlo en cuenta. Estas crisis hoy son obvias. La exclusión de cada vez más grandes partes de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente. Cuanto más la acción sigue a las pautas de la racionalidad calculada, más aparecen estas amenazas globales, frente a las cuales el sistema parece sin posibilidad de reaccionar. El orden desarrolla tendencias a su propia destrucción y se hace autodestructivo.

Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional, si se toma en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto. Esta irracionalidad es efectivamente inevitable en el grado, en el cual se insiste en la constitución del orden del sistema por el cálculo de los intereses materiales.

Pero lo que vale para el sistema, también vale para todos sus subsistemas. Todos se subvierten a sí mismos en cuanto se constituyen como orden a partir de la imposición irrestricta del cálculo de los intereses materiales.

La discusión sobre estos efectos no-intencionales de la acción calculada de los intereses materiales empieza en la sociedad moderna junto con la discusión sobre el hecho de que el orden del sistema surge y puede surgir a partir del cálculo de los intereses. Eso ocurre en la Inglaterra del siglo XVIII, y los clásicos de esta discusión son David Hume y Adam Smith. Sin embargo, ellos

perciben estos efectos no-intencionales únicamente como benévolos. Ven, que efectivamente hacen surgir un orden, que es el orden burgués, pero niegan la ambivalencia de este orden. Por eso, Adam Smith puede llegar al resultado de que los efectos no-intencionales desembocan en la acción de una "mano invisible", que hace, que promuevan, sin que los actores tengan la intención o la conciencia de ello, el interés general de la sociedad entera. Parece no existir un problema en este campo de los efectos no-intencionales de la acción calculada.

La crítica de Marx, sin embargo, hace ver, que este orden no es unívocamente benévolo, sino tiene una doble fila. La acción calculada en términos de medio-fin crea un orden, pero este orden es un orden que se subvierte a sí mismo. Al aparecer un orden, que es producto no-intencional, aparecen efectos no-intencionales sobre los conjuntos reales de la población humana y la naturaleza externa al ser humano, que promueven las tendencias de autodestrucción. Marx resume esta tesis de la siguiente manera:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre.¹

Según eso, la producción de la riqueza subvierte las fuentes originales de toda riqueza, que son el ser humano y la tierra. Son conjuntos, que la persecución calculada de los intereses materiales no toma en cuenta como tales. Por tanto, los socava. Las crisis de la población, de las relaciones sociales y del medio ambiente son el resultado y que se transforman en verdaderos jinetes apocalípticos. A la postre el mismo sistema está amenazado por las crisis, que él mismo produce como subproducto inevitable de su persistencia irrestricta en la formación del orden a partir del cálculo de los intereses materiales. El conocido financista George Soros llega al mismo resultado, cuando hoy insiste de que después de la imposición irrestricta del capitalismo no queda sino un solo enemigo del capitalismo: el capitalismo mismo.

Pero esta amenaza no lleva a la sustitución del capitalismo por otra sociedad, sino amenaza al capitalismo solamente por el

hecho, de que este está amenazando a la sobrevivencia humana, sin la cual tampoco el capitalismo puede existir. No puede haber capitalismo sin sobrevivencia humana, pero la lógica de este mismo capitalismo amenaza a esta sobrevivencia y por tanto al capitalismo mismo.

Lo que constatamos es el hecho, de que hay un quiebre en la propia persecución calculada de los intereses materiales. Se socavan en el grado en el cual la persecución de estos intereses se impone sin límites. Los intereses materiales no se puede perseguir racionalmente, si el criterio del cálculo de estos intereses es transformado en criterio en última instancia. Aparece entonces la irracionalidad de lo racionalizado, que se transforma en amenaza global para la propia vida humana. Por eso tenemos que ver las grandes crisis de nuestro tiempo, - crisis de la población humana y del medio ambiente - como testigos de esta irracionalidad de lo racionalizado. Son crisis de estos conjuntos reales, producidos como efectos no-intencionales o subproducto de una acción humana, que en términos del cálculo medio-fin es perfectamente racional, pero que sin embargo corta la rama del árbol, sobre la cual estamos sentados todos. Al hacerlo racionalmente, revela la irracionalidad de lo racionalizado.

El quiebre interno de la persecución de los intereses materiales

Este quiebre en el interior de la persecución de los intereses materiales calculados hace necesario una reacción. No se trata de una reacción desde fuera del campo de estos intereses, sino desde adentro. El ser humano como ser natural necesita orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesita satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Las necesidades más espirituales descansan sobre la satisfacción de necesidades corporales y no son sino el alma de un cuerpo.

Por eso, una reacción jamás puede orientarse en contra de los intereses materiales como tales. Tiene que orientarse a salvar la propia persecución de los intereses materiales de su autodestructividad resultante de su sometimiento irrestricto al cálculo medio-fin de estos mismos intereses. Se reconoce entonces de que los intereses materiales se trascienden a sí mismos, lo que

revela precisamente el hecho mencionado de su quiebre. Al trascenderse a sí mismos, necesitan ser enfrentados en nombre de una racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado, que ellos mismos revelan. Hay que elevarlos a un nivel de racionalidad, que la propia persecución calculada en términos medio-fin destruye.

Hoy es notable, como aparecen las resistencias frente a esta irracionalidad de lo racionalizado. Pero solamente muy raras veces nuestra opinión pública hace ver, que se trata de efectos no-intencionales de la propia acción racionalizada por el cálculo medio-fin. Por eso la resistencia muchas veces no tiene ningún norte para poder orientarse.

Pero lo de que se trata es cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales: no solamente a nivel del sistema global, sino también a nivel de todos sus subsistemas. El argumento, sin embargo, viene del propio campo de los intereses materiales, que necesitan ser sostenibles y no pueden serlo sin poner el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario.

Se trata, por tanto, de una ética de los intereses materiales, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso, se trata de una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo. En este sentido, no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es condición de la posibilidad de la vida humana frente a amenazas por la autodestructividad de los intereses calculados. Los intereses calculados llevan a talar todo el Amazónico, porque eso conlleva altas ganancias y una producción alta de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales, sin embargo, se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente de la vida humana imprescindible. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contrapone precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados. Pero lo hace en nombre de una racionalidad, que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado por la racionalidad medio-fin.

La vuelta del sujeto reprimido y el bien común

Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. Lo hace al enfrentar la acción según intereses calculados con el hecho, que hay un conjunto, en el cual esta acción parcial tiene que ser integrada constantemente. Como la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando las lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera frente a estas consecuencias autodestructivas la consideración del conjunto. Juzga sobre la acción parcial calculadora a partir de los efectos sobre el conjunto, que incluye al ser humano como sujeto - conjunto humano y conjunto de la naturaleza, sea el sistema global, sea un subsistema -, en cuanto que estos se hacen visibles.

En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, sin embargo, actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés, que cada uno tiene de que el conjunto sea respetado para poder enfrentar las tendencias autodestructivas que se derivan de un cálculo totalizado de los intereses parciales. Este sujeto tiene un lugar real, al saber, que el respeto del conjunto es condición de su propia vida. No se "sacrifica" por otros, sino descubre, que solamente en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso, no sacrifica a los otros tampoco. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros.

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida.

Según Lévinas, eso es el significado del llamado al amor al prójimo:

¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo' ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, el es como tu'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tu mismo'; 'ama a tu prójimo; tu mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tu mismo eres'.²

Es un llamado a hacerse sujeto.

El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta, que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita.³ Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia.⁴ Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.

Esta respuesta es el bien común. Es propuesta o alternativa, que surge a partir del sujeto. Interpela al sistema, para transformarlo. Como lo hemos formulado, no contiene ni un valor a priori. Abstractamente jamás se podría decir lo que exige el bien común.

Lo que se puede afirmar solamente es, que el bien común y lo que exige, se revela a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia. El bien común entonces formula positivamente lo que es implícito en la solicitud del sujeto ausente. No tiene ninguna verdad absoluta previa, sino surge a partir de una interpretación de la realidad a la luz de la solicitud del sujeto ausente.

Esta concepción es diferente a la concepción medieval tomista del bien común, que lo entiende como exigencia de una ley natural anterior al orden positivo y que juzga sobre el orden positivo. En este sentido es estático y apriorista. Se pretende saber lo que exige el bien común independientemente del orden positivo y el proceso de su desenvolvimiento. Pero lo que proponemos es diferente. El bien común se descubre, al tener la vivencia de estos procesos autodestructivos. En términos de los valores es completamente mutable.⁵

Pero nunca es la presencia positiva del propio ser humano como sujeto. En nombre del bien común se exige la transformación del sistema y, por tanto, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas de nuevo se pueden volcar en contra del sujeto humano, en cuanto el sistema otra vez se desarrolla en sus inercia. La exigencia del bien común entonces tiene que cambiar.

Por eso, el ser humano como sujeto no tiene valores explícitos, sino es criterio sobre todos los valores que aparezcan. Es la afirmación del sujeto como parte de conjuntos de la humanidad y de la naturaleza frente a la acción particularizada y calculada en función de intereses materiales calculados. Parte de un juicio de base: una vida feliz no es posible sin que el otro - incluida la naturaleza - la tenga también. La felicidad no es posible por medio de la destrucción del otro para que viva uno. Al buscarla en la destrucción del otro, se desata procesos autodestructivos que hacen imposible lograr la meta.

No se trata de un cálculo a largo plazo, que a la postre vuelve a repetir el problema que se pretendía solucionar. Se trata de la exigencia de la transformación del sistema de una manera tal, que todas y todos quepan, incluyendo la propia naturaleza externa al ser humano. Esta exigencia trasciende a todos los cálculos de los

intereses materiales, pero su cumplimiento es la base de la propia vida humana. En este sentido es útil y necesario aunque esté en conflicto con el cálculo de la utilidad. Es a la vez la condición de un respeto realista de los Derechos Humanos, que deben ser respetados como derechos del ser humano en cuanto sujeto.

Es a la vez una exigencia ética. Pero se trata de una ética, que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy, sin afirmarla.

(Artigo publicado originalmente no sítio eletrônico do Departamento Ecuménico de Investigações, DEI, San José, Costa Rica, seção "Tema de Reflexión". Internet: www.dei-cr.org)

NOTAS

- ¹ Marx, Karl. *El Capital*. FCE: Mexico, 1966 I, p. 423/424 (La traducción literal debería decir: la tierra y el trabajador).
- ² Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, p. 144.
- ³ Estamos rodeados de ausencias presentes. En un chiste de la DDR viene un comprador a un negocio y pregunta por naranjas. El vendedor le contesta: "Aquí no hay papas." Allí en frente, en este negocio no hay naranjas. Pero experimentamos todo el tiempo algo, que no hay, pero cuya ausencia está presente y solicita. Frente al sistema lo que no hay es el sujeto, cuyo ausencia grita. El mismo Marx describe las relaciones mercantiles en términos de presencia y ausencia: "Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones objetivadas entre personas y relaciones sociales entre cosas." I, p. 38. Lo que no son, es decir, "relaciones directamente sociales de las personas" es considerado parte de lo que son. Es su otro lado y como tal una ausencia presente, que solicita.
- ⁴ Wittgenstein en sus diarios percibe este sujeto: "El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe" (Diario, 5.8.16; Tractatus, 5.631); "Y

el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo". (Diario, 2.8.16; Tractatus, 5.632) "Un presupuesto de su existencia" (Diario, 2.8.16).

Pero después abandona este análisis: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)". (Tractatus, 6.54) El sujeto es límite del mundo, porque resulta, que trasciende todas las positivities del mundo. Sin embargo, para poder existir el mundo, hace falta, que este sujeto se haga presente. Wittgenstein también abstrae de las tendencias autodestructivas, que resultan, si el mundo - y por tanto el sistema - es tratado como una sistema inerte. Wittgenstein toma el mundo como algo, cuya existencia está garantizada independientemente de lo que el ser humano hace. En este sentido, su mundo tiene una garantía metafísica sin ninguna justificación. Nuestra experiencia es, que eso no es el caso. En cuanto el mundo no tiene esta garantía metafísica, todo depende del comportamiento humano y la ética resulta visiblemente una condición de la posibilidad de la vida humana.

- ⁵ Sin embargo, hay posiciones dentro de la tradición escolástica, que postulan un mutabilidad del propio derecho natural parecida. Ver Gonzalez Restrepo, Fernando. *La mutabilidad del derecho natural y el padre Francisco Suarez*. Bogotá, 1956. En este caso, la diferencia con nuestra posición pierde su importancia esencial.