

Franz J. Hinkelammert

“yo vivosi tú vives”

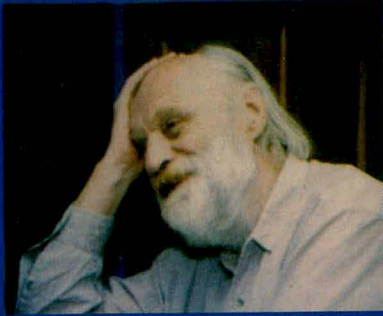
El sujeto de los derechos humanos



Instituto Superior
Ecuménico Andino de Teología



Palabra
comprometida
ediciones



Franz Josef Hinkelammert nació en Alemania (Emsdetten) en 1931. Su interés se centra en los campos de la economía, la teología, la filosofía, el derecho y la literatura. Estudió en las universidades de Freiburg, Hamburgo, Münster y Berlín. Llegó a América Latina en 1963, a Chile específicamente, donde dictó clases de sociología económica y participó en la formación de líderes políticos y sindicales. En 1968 entró en contacto con teólogos de la liberación. Fue miembro de equipos de investigación sobre desarrollo y realidad latinoamericana. El golpe militar en Chile, le obligó retornar a Alemania donde fue profesor visitante en el Instituto Latinoamericano. Regresó a América Latina, a Centro América. Fue director del Programa de Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras y en 1976 uno de los fundadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en Costa Rica. Actualmente está dedicado a la investigación y, junto a otras personas, fundó el Grupo Pensamiento Crítico que funciona en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. (www.pensamientocritico.info)

“Yo vivo, si tú vives”

El sujeto de los derechos humanos

Franz J. Hinkelammert

“Yo vivo, si tú vives”

El sujeto de los derechos humanos



Palabra
comprometida
ediciones



Instituto Superior
Ecuménico Andino de Teología

La Paz, Bolivia

2010

Hinkelammert, Franz Josef
"Yo vivo, si tú vives": El sujeto de los derechos humanos
La Paz: Palabra Comprometida Ediciones / ISEAT, 2010. 1ª Ed. 240p.
ISBN 978-99954-775-3-0

ÉTICA / GLOBALIZACIÓN / DERECHOS HUMANOS / AMÉRICA LATINA / ECONOMÍA
POLÍTICA / SUJETO / MODERNIZACIÓN / DIOS / FILOSOFÍA

CDD: 149.97 / H663

"Yo vivo, si tú vives"

El sujeto de los derechos humanos

© Franz Josef Hinkelammert, 2010
© Palabra Comprometida Ediciones, 2010
palabracomprometida@yahoo.es
Guañacagua II, Calle Manuel Contreras No. 686
Teléfono: (56) 58-9-96637090 / 88980864
Arica, Chile
© ISEAT, 2010
C. Agustín Aspiazú 638 – Sopocachi, Casilla 5459
Telf. / Fax: 591 2-2420736 / La Paz - Bolivia
E-mail: iseat@iseatbolivia.org
www.iseatbolivia.org
Primera edición: octubre 2010

Editor y corrector:

Juan Jacobo Tancara Chambe

Colaboración:

Gilda Eguizel Morales Ramírez

Diseño y diagramación:

Alfredo Revollo Jaén

Cuidado de edición:

t'ika & teko

Fotografía tapa:

Ángel Alanoca P.

Diseño tapa:

Richard Cornejo N.

Distribución:

En Bolivia

t'ika & teko

Tel.: 591 2-2412251 int. 22

publicacion@iseatbolivia.org

En Chile

Palabra Comprometida Ediciones

Teléfonos: (56) 58-9-96637090

palabracomprometida@yahoo.es

En Perú

Recinto Universitario Teológico - AETE

Jr. Huaraz 2030, Pueblo Libre

diefrain@hotmail.com

Depósito legal:

4-1-2372-10

ISBN:

978-99954-775-3-0

Impreso en Bolivia

Printed in Bolivia

Índice

Presentación	11
---------------------------	----

Prólogo

El sujeto de los derechos humanos: haciendo camino al andar	13
--	----

PARTE I LA ESTRATEGIA DE GLOBALIZACIÓN Y LA INVERSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Capítulo 1

El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto	17
---	----

1. La estrategia de la globalización en América Latina, impuesta por los "ajustes estructurales"..... 17
2. Los derechos humanos y la eliminación de las distorsiones del mercado..... 18
3. Las burocracias privadas toman el poder en nombre de los derechos humanos..... 24
4. Una reflexión desde la tradición cristiana..... 26

Capítulo 2

Una sociedad en la que todos quepan: la impotencia de la omnipotencia	29
--	----

1. Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido..... 30
2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización)..... 34

3. Tercera tesis: la eficiencia, que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción.....	37
4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser por medio de una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan.....	40

Capítulo 3

La vida es más que el capital: La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos.....	45
1. La incapacitación del ciudadano.....	46
2. La recuperación del ciudadano a partir del retorno del sujeto.....	52

PARTE II

EL SUJETO COMO EL ORIGEN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Capítulo 4

El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización.....	57
1. El individuo calculador como punto de partida de la reflexión.....	59
2. El orden de los intereses materiales calculados.....	61
3. El quiebre interno de la persecución de los intereses materiales.....	63
4. La vuelta del sujeto reprimido y el bien común.....	64

Capítulo 5

Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno.....	69
1. Plenitud y escasez como orientaciones de la acción.....	69
2. El cielo en la tierra y su realización.....	71
3. La denuncia de la "ética de San Martín".....	73
4. La paradoja de las utilidades.....	76
5. Quien ama la vida, la pierde: el núcleo celeste de lo terrestre.....	79
6. La libertad frente al cálculo de utilidad.....	82
7. Anexo.....	85

Capítulo 6	
El sujeto negado y su retorno	89
1. El sujeto como dimensión del ser humano.....	90
2. El anti-sujeto como proyector de monstruos.....	93
3. La “voluntad contraria como enfermedad” (“Die Krankheit des Gegenwillens”).....	101
4. Interculturalidad y fundamentalismo.....	103
5. Los “terribles simplificadores”.....	107

PARTE III

EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LOS DERECHOS HUMANOS

Capítulo 7	
Sobre la reconstitución del pensamiento crítico: la ausencia presente y los límites de lo posible	115
1. El materialismo histórico en su formulación clásica.....	116
1.1. El paso de Marx hacia una fenomenología de la vida real.....	117
1.2. El reflejo del reflejo.....	123
1.3. La presencia de una ausencia.....	124
1.4. Lo humano y su presencia.....	128
1.5. La parábola de la caverna y la teoría del espejo.....	131
2. Lo imposible que mueve a lo posible.....	133
3. El presente y el tiempo lineal.....	136
4. La praxis de la traducción y del hacer presente lo que es imposible.....	140

Capítulo 8	
El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico	145
1. El juego de locuras y su historia.....	146
2. San Pablo y el juego de la locura.....	151
3. La sabiduría de Dios y la espiritualidad.....	156
4. Del juego de las locuras hacia el teatro-mundo.....	158

5. El juego de locuras de nuestro tiempo.....	162
6. El teatro-mundo de San Pablo y su inversión por Nietzsche.....	165
7. El juego de locuras y el maniqueísmo.....	170
8. El laberinto de la modernidad.....	174

Capítulo 9

Mitificación y sacralización de las relaciones sociales: la espiritualidad del mercado y el mito del poder (con Henry Mora).....	177
---	------------

1. Razón instrumental y espacio mítico (causalidad y contingencia): la modernidad y sus mitos.....	177
2. El mito del progreso y la espiritualidad del mercado.....	182
3. El sistema de mercado sacralizado.....	187
4. El mito actual del poder y la estrategia de globalización.....	191
5. La crítica del mito del poder: la rebelión del sujeto.....	195

Capítulo 10

La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo. Preludio para una antropología.....	199
---	------------

1. La especificación de las necesidades como proceso histórico.....	200
2. Las necesidades, los valores de uso (bienes de consumo) y el proceso integral de consumo.....	201
3. El ser humano como productor-trabajador.....	204
4. Trascendiendo los límites.....	205
5. El morir y la mortalidad.....	205
6. La administración de la muerte.....	208
7. Los constructos utópicos y los marcos categoriales míticos.....	209
8. Conclusión.....	211

Capítulo 11

Antiutopismos, antisemitismo, antijudaísmo: la rebelión en contra del ser humano como sujeto.....	213
--	------------

1. Las raíces del antiutopismo del siglo XX en el pensamiento de Nietzsche.....	214
---	-----

2. Del antiutopismo antijudío al antisemitismo del siglo XX.....	215
3. El tránsito al anticomunismo antiutópico después de la Segunda Guerra Mundial	218
4. La renuncia a una confrontación racional con el antisemitismo del siglo XX.....	221
5. El antiutopismo como sentido común.....	223
6. La mistificación de la estrategia de globalización por el fundamentalismo apocalíptico.....	225
7. Reflexión final.....	230
Sobre los capítulos publicados en este libro	237

Presentación

Los derechos humanos son (y deberían ser) en última instancia derechos del sujeto corporal y necesitado, sin embargo, la abstracción y aplicación de tales derechos muchas veces y de manera sistemática sacrifica al sujeto. En efecto, hoy constatamos que la defensa de los "Derechos Humanos" lleva a la violación de los derechos de las personas (como sucede, en Irak, en Afganistán o en las prisiones de Guantánamo). Al invertirse los derechos humanos, el "amor al prójimo" que predica gran parte de la sociedad occidental (cristiana), se transforma en odio y asesinato, tanto del prójimo como del otro (el que no es parte de nuestra cultura).

En este mismo sentido, las aspiraciones a una vida digna (incluso a las condiciones mínimas para la vida: pan, maíz, techo, trabajo, aire limpio, educación), se postergan debido a la aplicación irrestricta de las leyes del mercado que buscan como único objetivo el crecimiento económico. Más aún, con la estrategia de globalización las burocracias privadas consideran que el derecho de las multinacionales (para destruir países, la naturaleza, las culturas, imponer un pensamiento único o hacer jugosas ganancias) está antes que la afirmación y defensa de la vida.

En fin, pareciera consumarse la muerte del sujeto, provocado por las "intervenciones humanitarias" y la dictadura de la propiedad privada.

En este libro, Franz J. Hinkelammert discute estos temas y propone la vuelta del sujeto reprimido; se pregunta por el sujeto de los derechos humanos y si es posible una sociedad donde quepan todos y todas, incluida la naturaleza. Analiza respuestas frente a un mundo sin alternativas y sin esperanzas. Sus aportes son conocidos en diferentes disciplinas del conocimiento: sociología, derecho, economía, política, antropología, teología; se inscriben dentro del pensamiento crítico que interpela a la modernidad ("modernidad *in extremis*", dice Hinkelammert) y a las sociedades que ella propone.

Para este volumen el autor recopiló trabajos anteriores e incluye sus más recientes reflexiones sobre el sujeto, que ha estado discutiendo en el *Grupo Pensamiento Crítico* de Costa Rica (www.pensamientocritico.info). De ahí el título "El sujeto de los derechos humanos".

Este texto es un aporte para repensar los proyectos de sociedad que se llevan adelante en el continente, especialmente en Bolivia. Muchos cantan la muerte de las utopías y del sujeto, pero otros tantos, los pueblos que luchan por su reivindicación, reclaman y proclaman: "otro mundo es posible". El "yo vivo, si tú vives" significa que no podemos salvarnos solos/as, necesitamos de una Tierra sana y de los demás seres humanos para salvarnos; que todos/as vivamos, y vivamos bien, es la aspiración de cualquier proyecto emancipador.

Franz Josef Hinkelammert, Palabra Comprometida Ediciones (PC) y el Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT) aúnan esfuerzos para la difusión de esta obra, esperando que contribuya a la reflexión y anime la búsqueda de caminos para sociedades más justas, tolerantes e incluyentes.

Juan Jacobo Tancara Chambe

Octubre de 2010

El sujeto de los derechos humanos: haciendo camino al andar

Hoy se están enterrando los derechos humanos. Se los sepulta en nombre de los propios derechos humanos. No son los pueblos que los entierran, pues ellos están despertando precisamente en nombre de los derechos humanos. El entierro lo realizan los poderes económicos y políticos del mundo actual. Lo hacen en nombre de su estrategia de globalización, presentada supuestamente sin alternativas.

El sepelio se celebra. Sobre la tumba de los derechos humanos hay una inscripción que dice: "intervención humanitaria". Todas las guerras del imperio hoy llevan este nombre.

Las "intervenciones humanitarias" dejan atrás una tierra quemada. Las últimas han sido las de Afganistán e Irak. Se anuncia otra de estas intervenciones en Irán, si se la hace será todavía más terrible que las anteriores.

En el siglo XIX los gobiernos tenían un ministerio de guerra. En el curso del siglo XX cambiaron de nombre a ministerios de defensa. Es previsible que pronto cambien de nombre otra vez: probablemente en el futuro serán ministerios de la intervención humanitaria. Cuanto más terribles las guerras, más hipócrita es el nombre que llevan las fuerzas militares que las realizan.

Las guerras se transforman en masacres. Los adversarios en estas guerras no tienen el nombre de adversarios. Ni se los reconoce como tales. Son "terroristas". Son objetos de aniquilamiento. Se los declara "maldad pura". Cuando los talibanes de Afganistán se retiraron a cuevas para esconderse, se anunció que se les iba a fumigar. Eran considerados alimañas, seres desechables, maldad pura.

Pero no se trata solamente de los derechos humanos frente a estas "intervenciones humanitarias". El entierro de los derechos humanos se ha llevado a cabo igualmente en el interior de las sociedades y de la sociedad mundial. Sobre esta tumba está escrita: "derecho a la propiedad privada". Es el único derecho

humano que se continúa exigiendo. Pero ni siquiera se trata de un derecho humano, es el derecho de una institución, impuesto sin límites por la estrategia de globalización. Sus principales representantes son las burocracias privadas de las grandes corporaciones y las empresas multinacionales. Expropian las riquezas mundiales en su propio beneficio. Dejan continentes que a penas pueden vivir, distribuyen la pobreza en el mundo entero, concentrando la riqueza en algunos países y en una minoría: los grupos sociales privilegiados. En la crisis actual expropian la propiedad pequeña a gran escala. Ni la clase media está a salvo de este despojo perpetrado a nivel mundial.

Sufrimos un sistema completamente corrupto. Las burocracias privadas reciben, a consecuencia de la crisis provocada por ellas mismas, subvenciones nunca antes vistas; los responsables del quiebre de las bancas se retiran con pagos de indemnización de cientos de millones, protegidos por un "derecho" que ellos mismos han inventado. La corrupción es total, al punto que también los propios derechos humanos están deteriorados.

Se trata hoy de derechos humanos enterrados por las "intervenciones humanitarias" y las estrategias de globalización. Un gran miedo recorre el mundo: temor a las matanzas por nuevas intervenciones humanitarias y miedo a nuevas expropiaciones por las bancas en quiebra. Sobresalto por las armas sangrientas de destrucción masiva, por un lado, y de lo que hasta Stiglitz llama las "armas financieras de destrucción masiva", por otro. La guerra en contra de los pueblos y la naturaleza encubierta por los derechos humanos se lleva a cabo en muchos frentes, no obstante, los pueblos siguen reivindicando los derechos humanos frente a la violación generalizada de ellos.

En el presente libro se trata de repensar los derechos humanos frente a este cataclismo que está dándose desde hace varias décadas. Los capítulos presentados, que a nuestro entender conforman un conjunto teórico, han surgido de muchas discusiones y encuentros que se realizaron a partir de los años ochenta del siglo pasado, principalmente en el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), y ampliadas después con la fundación del *Grupo Pensamiento Crítico* en el ámbito de la Cátedra de Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.

San José, 1 de febrero 2009

Parte I

La estrategia de globalización y la inversión de los derechos humanos

El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto

Lo que ocurre con los derechos humanos en el actual proceso de globalización describe lo que ocurre con los seres humanos, vistos como seres humanos naturales (cuerpos hablantes) bajo el impacto de las lógicas reales producidas por este proceso. Hablar de estos derechos humanos, significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema que se desarrolla con alta dinámica según sus propias leyes, las cuales pasan por encima de los seres humanos.

1. La estrategia de la globalización en América Latina, impuesta por los "ajustes estructurales"

Los ajustes estructurales se refirieron especialmente a tres dimensiones de la sociedad:

- a. La apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero y las corrientes de divisas y mercancías.
- b. La reestructuración del Estado en la dirección de un Estado policial y militar. Pareció entonces que el Estado policial significaba libertad, y el Estado social, esclavitud. Se le quitaron al Estado sus funciones de la política de desarrollo y de la política referente a la infraestructura económica y social. De eso se derivó la privatización de las propiedades públicas, que resultó en una nueva acumulación originaria. Apareció en el mundo entero un pillaje de estas propiedades.
- c. La flexibilización de la fuerza de trabajo, que trae consigo la anulación de derechos de importancia decisiva resultantes del contrato de trabajo como la protección frente al despido y la protección de la mujer, pero también de los niños, etc. Las seguridades sociales son disueltas y los sindicatos debilitados, muchas veces hasta deshechos.

La imposición de estas medidas de ajuste estructural es acompañada en la mayoría de los países de América Latina (Brasil, Chile, Uruguay, Argentina) por el terrorismo de Estado. El terrorismo de Estado mantiene hoy esta importancia clave en la estrategia de globalización, especialmente en Colombia y México.

La imposición de los ajustes estructurales va de la mano con la propagación de la ideología de la competitividad y de la eficiencia. Por eso se los justifica como política de la eliminación de distorsiones del mercado o eliminación de los "interruptores" de la movilidad del mercado. La economía se conduce ahora en términos de una guerra económica, en la cual se trata de conseguir ventajas competitivas que hagan posible salir victorioso de la guerra. La misma situación de países se discute en términos de su competitividad, y toda actividad social es evaluada según su aporte a esta competitividad. El economista, y principalmente el administrador de empresas, se convierten en asesores militares de esta guerra económica. Su función no es hacer teoría o entender lo que significa esta manera de enfocar la economía, sino aportar para ganar la guerra. Por eso la teoría económica y social se hace cínica.

Para esta guerra económica, las medidas del ajuste estructural sirven para preparar y limpiar el campo de batalla. Las empresas que se enfrentan en la guerra económica, tienen en común el interés de limpiar el campo de batalla para poder luchar una en contra de otra, sin ser "distorsionados".

Desde el punto de vista que nos interesa, esta eliminación de las distorsiones del mercado tiene una importancia central. La lógica real del proceso de globalización se expresa nítidamente en términos de la eliminación de las distorsiones del mercado. Hace presente este proceso arrollador del mercado como un gran engranaje que sigue a una lógica propia y la impone. A través de esta lógica el mercado como tal engranaje se autorreproduce, "perfeccionándose" en términos de su propio funcionamiento. Por eso, el concepto de las distorsiones del mercado es tan central para el lenguaje. El engranaje del mercado aparece como una gran maquinaria computacional que necesita ser perfeccionada. Las llamadas "distorsiones" son considerados elementos de fricción para este funcionamiento. Sin embargo, una máquina tiene que funcionar con un mínimo de fricciones. Eliminarlas significa mejorar su desempeño. Se lo mejora, eliminando las distorsiones.

2. Los derechos humanos y la eliminación de las distorsiones del mercado

Hay muchas distorsiones del mercado que se van descubriendo. Aquí, no obstante, nos interesan aquellos que son relevantes para el enfoque de los

derechos humanos. El resultado es que los derechos humanos, en cuanto éstos surgen de la afirmación del ser humano como ser natural, son en su totalidad distorsiones del mercado a la luz del perfeccionamiento del engranaje de este mercado en el proceso de globalización actual. Aparece un choque entre los derechos humanos y la lógica del proceso de globalización.

Este choque hoy se hace evidente. Pero ocurre en una sociedad que habla de los derechos humanos más que cualquier sociedad anterior. El mismo imperio, las grandes empresas, toda la opinión pública y publicada giran alrededor de la afirmación de los derechos humanos. Todos están preocupados de los derechos humanos.

Hay una escisión evidente dentro de las concepciones de los derechos humanos. El imperio globalizado habla de los derechos humanos, pero también los afectados –los perdedores del proceso de globalización– hablan de ellos. Sin embargo, los derechos humanos aparecen con una acentuación diferente en ambos casos.

La actual estrategia de la globalización entiende los derechos humanos como derechos del poseedor o propietario. Puede basarse para ello en una tradición larga que proviene de las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII: la declaración americana de los Estados Unidos y la declaración de la Revolución Francesa. Se trata de derechos humanos que se ubican dentro de un mundo pensado a partir del mercado, los cuales formulan los derechos del propietario en el mercado para poseer el mercado. La relación mercantil es su centro. No reducen al individuo a ser participante del mercado. No obstante, piensan el mercado como un ámbito de libertad natural. Por consiguiente, jamás reclaman ni pueden reclamar derechos humanos frente al mercado. Se orientan a derechos frente al Estado. Pero, de esta manera, resultan derechos humanos que no son exclusivos de los seres humanos. Se trata de derechos que se refieren tanto a personas jurídicas como a personas llamadas "naturales". Aparecen, por ende, derechos humanos de simples categorías colectivas, que a la vez son derechos humanos de personas naturales. De este modo, la empresa aparece como sujeto de derechos humanos tanto como los seres humanos mismos, y aparece la propensión de reducir los derechos humanos claves a derechos que los seres humanos tienen en común con las colectividades privadas. Al ser a la vez derechos humanos de personas y de colectivos privados, no pueden ser sino derechos del ser humano como propietario. En consecuencia, surge la tendencia a identificar los derechos humanos con los derechos del propietario, aunque el punto de partida de esta concepción sea el individuo autónomo inserto en el mercado sin reducirse a él.

A partir de esta concepción de los derechos humanos se explica el hecho de que los colectivos del gran capital reclaman hoy derechos humanos, siendo ellos los verdaderos portadores de estos derechos.

Evidentemente, en sentido estricto no se trata de derechos humanos. Estos, como derechos exclusivos de seres humanos, aparecen en reacción a los derechos del propietario. Emergen en medio de un conflicto que ya es notorio en la Revolución Francesa. Esta no mata solamente al rey y los aristócratas, sino también a los primeros representantes de los derechos humanos del ser humano mismo: Olympe de Gouges, la mujer feminista, y Babeuf, el hombre de la igualdad obrera. Son estos derechos los que de ahora en adelante promueven la emancipación humana.

Aparecen aquí derechos humanos que no son derechos de colectividades, sino de seres humanos exclusivamente. Las personas jurídicas no son ninguna instancia para reclamarlos. Se trata de aquellos derechos humanos que se derivan del reconocimiento del ser humano como un ser corporal o como ser natural. Derechos humanos que se refieren a la integridad corporal (en relación a la tortura y la muerte violenta), a la satisfacción de las necesidades (trabajo, alimentación, techo, educación, salud), y al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura.

Se trata de derechos humanos que resultan de la subjetividad del ser humano, y que entran en conflicto con su reducción al individuo, al propietario y al Yo.

Estos derechos humanos se hacen presentes durante el siglo XIX y el XX, y marcan las grandes declaraciones de derechos humanos de este tiempo, sobre todo la declaración de la Organización de las Naciones Unidas. Llama la atención que EE. UU. jamás haya ratificado ninguna de las convenciones de derechos humanos que incluyen estos derechos específicamente humanos.

La estrategia de globalización ha revertido este desarrollo de la concepción de los derechos humanos. Estos sobreviven en declaraciones sin sustancia, mientras todo el poder vuelve a insistir en los derechos humanos como derechos del propietario y por tanto, como derechos que se refieren a colectivos y no al ser humano en su especificidad. La actual insistencia del imperio en los derechos humanos remite casi de manera exclusiva a tales derechos del propietario. Son los perdedores de la estrategia de globalización, quienes siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo: los derechos humanos del ser natural y corporal humano, del cuerpo hablante. Una persona colectiva desde luego no puede hacer presente tales derechos humanos, por la simple razón que no tiene cuerpo. No es un ser natural.

Sin embargo, la estrategia de la globalización pasa por encima de estos derechos humanos, cuya validez se encuentra en un conflicto directo e inmediato con esta estrategia.

Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente, los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales, no son más que distorsiones del mercado. Ellas operan y calculan a nivel mundial, siendo el mundo entero el espacio en el cual aparecen las distorsiones del mercado. La exigencia de la apertura para los flujos financieros y de mercancías, para la disolución del Estado en sus funciones económicas y sociales y la flexibilización del trabajo, son consecuencias de estas operaciones mundiales de las empresas transnacionales. De eso precisamente se sigue que la eliminación de tales distorsiones del mercado lleva a la anulación de los derechos humanos.

No todas las distorsiones del mercado son producto del reconocimiento de los derechos humanos, pero tendencialmente toda defensa de los derechos humanos, como derechos de seres humanos corporales, aparece como distorsión del mercado. Por eso, la eliminación indiscriminada de las distorsiones del mercado desemboca, por una lógica implícita, en la distorsión de los propios derechos humanos. Eso vale en el grado en el cual la eliminación de estas distorsiones del mercado se lleva a cabo en nombre de un principio general, como es el caso del proceso de globalización. No obstante, la política de la eliminación de las distorsiones se presenta ahora como simple aplicación de una técnica.

En consecuencia, la transformación de la economía en guerra económica y la siguiente transformación de la competitividad en valor único y superior, están destruyendo y eliminando todos los derechos humanos en nombre de los derechos del mercado, que son derechos vigentes en el mercado y solamente en él. Los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos.

Eso explica por qué nuestra sociedad sigue hablando tanto y con bastante intensidad de los derechos humanos. En efecto, se trata ahora casi exclusivamente de derechos del mercado y en el mercado. En consecuencia, se trata de derechos que puede tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (por ejemplo las empresas y las corporaciones, es decir, instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos como personas jurídicas colectivas, esta persona pierde el carácter de persona, esto es, de un ser corporal hecho persona. Lo que se presenta hoy en la estrategia de globalización como derechos humanos son, por ende, derechos como los tienen estos personajes colectivos: Mercedes, Siemens, Toyota o Microsoft. Los derechos en el mercado que ellos pretenden, los imponen a la sociedad actual como los únicos "derechos humanos" válidos. Por consiguiente, su derecho de eliminar las distorsionares del mercado –y con ellas los derechos humanos de personas

corporales— es impuesto como la esencia de todos los derechos humanos. Los pretendidos “derechos humanos” de personas jurídicas y colectivas eliminan los derechos humanos de las personas humanas corporales.

La pregunta que surge entonces es: ¿tiene Microsoft derechos humanos, o tienen los seres humanos derechos humanos cuya validez es necesario imponer frente a Microsoft? ¿Tiene la CNN derechos humanos, o tienen los seres humanos derechos humanos frente a la CNN?

En su lógica, los derechos de personas colectivas devoran a los derechos humanos de la persona humana como ser corporal y natural, el cual es parte de toda la naturaleza. Tenemos que enfrentar un conflicto entre los derechos humanos y los derechos colectivos de instituciones, y asegurar que los derechos humanos sean respetados de parte de estas personas jurídicas y colectivas. Los derechos humanos son una nueva ampliación del *Habeas corpus*, frente a derechos de colectivos, que pretenden sustituir estos derechos humanos.

Todo ocurre como en la película *Jurassic Park*. Había muchos dinosaurios bien limitados en su espacio de actuar, y los seres humanos podían pasearse con tranquilidad para observarlos. Para los dinosaurios se trataba, evidentemente, de una distorsión de la competencia, a pesar que esta situación para los seres humanos daba el ambiente de seguridad con el resultado de que su posibilidad de vivir no era distorsionada. Sin embargo, con el huracán de la globalización cayeron todas estas distorsiones para los dinosaurios. El *tirannosaurus rex* puede moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad y el *velociraptor* lo puede asaltar también con libertad. Por fin son *global players*. Pero ahora está distorsionada la vida de los seres humanos. Pierden todas sus defensas. En la película había un helicóptero en el cual podían escapar. Pero en nuestra realidad no hay un helicóptero en el cual podríamos escapar. Tenemos que defendernos en el terreno. Si no lo hacemos, nos espera, no un helicóptero de salvación, sino el viaje del *Titanic*. La gran creación de mitos de la fábrica de Hollywood ha creado mitos bastante realistas.

En ninguna parte se ha podido sacar las consecuencias de la estrategia de globalización de una manera tan extrema y radical como ocurrió en el Tercer Mundo. En ninguna parte hay tantas víctimas. Pero no debemos equivocarnos. El Primer Mundo no va a ayudar, sino que es precisamente el punto de partida del proceso. No obstante está llegando también allí. El futuro del Primer Mundo lo podemos ver en el Tercer Mundo. Se hace visible en el Tercer Mundo. No es al revés, como pensaba la ideología del progreso desde hace más de doscientos años. Los Pinochet que mandaron aquí, los tendrán allá igualmente. Aparecerán en nombre de los derechos humanos.

Eso lleva a una extrema reducción los derechos humanos del siglo XVIII, a derechos del propietario, reducción que ocurre muy explícitamente en las concepciones de estos derechos en los años sesenta y setenta. Son los teóricos de los *propriety rights* y del *public choice* en EE. UU., quienes la realizan con un simplismo sin igual. En estas teorías, todo espacio de autonomía del individuo que no se puede derivar de algún cálculo de mercado, se suprime. Los derechos del mercado y derechos humanos están identificados por completo¹.

Inclusive el derecho de la inviolabilidad del cuerpo es reducido a un derecho de propiedad del propietario sobre su cuerpo. Las cámaras de tortura de los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional en América Latina eran un simple resultado de esta concepción de la propiedad y de la supresión del individuo autónomo por la identificación de los derechos humanos con los derechos del mercado. Violar el derecho a la inviolabilidad del cuerpo se transforma en el mismo acto de expropiación que la expropiación de un terreno en nombre de la utilidad pública cuando se decide, por ejemplo, poner en este lugar una carretera.

Tullock anunciaba este totalitarismo del mercado como un "imperialismo económico"². De hecho, no se trata de un imperialismo económico, sino de un imperialismo del mercado que desemboca inevitablemente en el imperialismo del mercado total. Pero estos economistas ni siquiera pueden distinguir entre mercado y economía. Para ellos mercado es la economía, como también mercado es la democracia, e inclusive toda esfera de intimidad personal como la familia o la amistad³.

¹ El libro clásico sigue siendo: James M. Buchanan / Gordon Tullock, *The calculus of consent. Logical foundations of constitutional democracy*. The University of Michigan, 1962 (Ann Arbor Paperback, 1980).

² Gordon Tullock, *Economic Imperialism*. En: James M. Buchanan / Robert D. Tollison (ed.), *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972.

³ Ver por ejemplo: Anthony Downs, *An economic theory of democracy*. New York, 1971 [*Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar, 1973].

El resultado de este libro es curioso. Se lo puede resumir así: el elector inteligente es el elector tonto. Como la utilidad marginal de cada voto es infinitamente baja, el elector inteligente no gasta ni un peso en la información necesaria para emitir un voto responsable. Por tanto, limita su información a aquello que le es mandado gratuitamente por las máquinas partidarias de la campaña electoral.

Desapareció aquel individuo autónomo, que estaba orgulloso sobre su capacidad de enjuiciar el bien público y emitir su voluntad en las urnas. En su lugar, apareció el individuo que se reduce a cálculos de costo-beneficio.

3. Las burocracias privadas toman el poder en nombre de los derechos humanos

La estrategia de la globalización se impone en forma de fuerzas compulsivas de los hechos. Estas fuerzas compulsivas son el producto de la entrega ciega a la lógica del mercado y de su perfeccionamiento por la eliminación de las distorsiones del mercado. Sin embargo, esta tesis de la compulsividad, con la cual se impone la competitividad como valor superior y la consiguiente eliminación de los derechos humanos en nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado, no implica ningún fatalismo. Nuestra pregunta tiene que ser por la posibilidad de lograr dominar tales fuerzas compulsivas, como se desarrollan hoy a partir del mercado totalizado. La ideología dominante nos indica como única salida el sometimiento indiscriminado e incuestionable bajo esta compulsividad y nos lo presenta como realismo o pragmatismo. Aunque de hecho se trata de la forma quizás más nefasta de un pensamiento idealista.

Pero es a la vez la ideología de la dominación burocrática hoy. Los derechos humanos, como fueron formulados en el siglo XVIII, son derechos de colectivos y no tienen nada específicamente humano. Son derechos del propietario, que valen de manera indistinta para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para las personas "naturales" que son reducidas a propietarias. Son derechos del mercado. En efecto, son derechos de colectivos que declaran su independencia del Estado. En este sentido, son derechos que constituyen la economía como sociedad civil.

Al ser reasumidos hoy, y al ser considerados como la clave de los derechos humanos en la estrategia de globalización, son derechos de las grandes burocracias privadas que en el proceso de globalización se han impuesto a las burocracias públicas. Derrotada la burocracia pública, la burocracia privada asumió el poder en nombre de los derechos humanos. Inclusive sostiene que no es burocracia, sino "iniciativa privada" en lucha contra la burocracia. La burocracia pública se transformó en el gran promotor del poder de las burocracias privadas. El proyecto AMI (Acuerdo Multinacional de Inversiones) intenta transformar esta situación de hecho en legalidad constitucional.

En esta situación desaparece el estatus fundacional del ciudadano. Sólo la burocracia pública tiene ciudadanos, la burocracia privada tiene clientes. Los tiene en todo el mundo, no obstante, con aquellos que no son clientes no tiene nada que ver. Los clientes se puede tener mundialmente, sin embargo no hay ciudadanos del mundo. La actual exclusión de la población es el resultado de la imposición de las burocracias privadas sobre la burocracia pública. La ciudadanía pierde su significado y vigencia. Pero, los derechos humanos del ser

humano específico –sus derechos emancipativos– fueron declarados a partir de la ciudadanía⁴.

Max Weber vio esta transformación de la empresa privada en burocracia privada. No obstante, desde el punto de vista actual resulta ingenuo frente a este fenómeno. Él habla de “las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática”⁵. Sin embargo, correspondiendo a la situación de su tiempo, ve el peligro en la imposición de la burocracia pública. Acerca de los sometidos a la burocracia pública generalizada dice:

Pero sí son, en cambio, menos libres, porque toda lucha por el poder con una burocracia estatal es inútil, y porque no se puede apelar allí a instancia alguna interesada en principio contra ella y su poder, como es posible, en cambio, frente a la economía privada. Esta sería toda la diferencia.

Una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose pues, hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única: A la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable.⁶

Se puede entender que Max Weber haya tenido este temor en su tiempo. Pero se equivocó totalmente. Donde la burocracia pública logró imponerse a las burocracias privadas –como ocurrió en el socialismo soviético– fueron los ciudadanos los que al fin rompieron su poder. Pero lo que Weber ni siquiera sospechaba nos toca hoy. Se trata de la imposición de las burocracias privadas que se devoran a las burocracias públicas. Con mucho más derecho podemos hoy decir acerca de la burocracia privada, lo que Max Weber decía sobre la burocracia pública, es decir, que desde allí se constituye algo que funciona “a la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable”. La burocracia pública no era capaz de constituir un poder mundial, la burocracia privada, en cambio, lo ha podido hacer.

Weber todavía cree, que la competencia controla a la burocracia privada, mientras que el peligro consiste en la burocracia pública. Por esta razón, él puede seguir pensando en términos de derechos humanos identificados con el derecho del propietario. Actualmente no puede haber mucha duda de que es la

⁴ Cf. Wim Dierckxens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José: DEI, 1998 (3a. edición).

⁵ Max Weber, *Economía y Sociedad*. México: FCE, 1944, p. 741-742.

⁶ Max Weber, *op. cit.*, p. 1073-1074.

competencia irrestricta que lleva al dominio absoluto de la burocracia privada sobre el mundo entero, haciendo pedazos el poder público.

Hoy, aquella posibilidad que Weber veía terminó. Los derechos humanos hoy tienen que ser derechos específicos del ser humano, son derechos de un ser natural, corporal. Únicamente derechos humanos en este sentido se pueden enfrentar a la tendencia obvia a la dominación absoluta –poderes sin ciudadanos– de la burocracia privada sobre los seres humanos, una tendencia que nos condena a todos a un viaje del *Titanic* sin retorno.

A partir de esta situación hay que pensar las alternativas. Hoy no es para nada claro cuáles podrían ser. A penas podemos afirmar que una acción alternativa puede consistir solamente en una acción asociativa. Sólo así puede disolver esas fuerzas compulsivas que resultan precisamente de la supresión de cualquier acción asociativa. Eso implica, por supuesto, la acción solidaria. No obstante, tal acción asociativa tendrá que desembocar también en dimensiones globales, sin las cuales no puede ser efectiva.

4. Una reflexión desde la tradición cristiana

Quiero hacer algunas reflexiones para acercarnos a una evaluación de estos hechos a partir de las tradiciones cristianas.

Creo que hoy es necesario recuperar una dimensión de esta tradición que ha estado mucho tiempo marginada. Se trata de la teología crítica de la ley, como la elaboran San Pablo y el Evangelio de Juan. Ella tiene muchos elementos para sostener un juicio también sobre este proceso de globalización, y los sacrificios de seres humanos en pos de su ley.

Todo el proceso de globalización consiste en la imposición ciega de una ley, que esta vez es la ley del mercado. Se trata de una ley que desató la guerra económica, la eliminación de los derechos humanos y su sustitución por la competitividad como valor supremo.

Hoy podemos volver a esta convicción temprana en el cristianismo, según la cual pesa una maldición sobre aquellos que buscan su salvación por el cumplimiento de la ley, y de que la ley, tratada como ley de cumplimiento, da frutos de muerte. Allá aparece de nuevo esta convicción, de que el verdadero pecado se comete cumpliendo la ley.

En la Edad Media de alguna manera se ha mantenido esta convicción. Se decía: "*suprema lex, maxima iniustitia*" (suprema ley, máxima injusticia) o "*fiat iustitia, pereat mundos*" (cúmplase la ley aunque perezca el mundo). La justicia

en este contexto no significa sino el cumplimiento de alguna ley. Se trata de la ley que implica el sacrificio del mundo entero.

Nuestro sistema se basa más bien en la totalización de la ley, que Max Weber expresa como legitimidad por legalidad.

Creo que hoy tenemos que retomar y reformular la teología crítica de la ley, de la que podemos derivar una nueva formulación del sujeto humano, sin la cual no puede ser concebida la persona humana. Es un sujeto libre frente a la ley, que en solidaridad enfrenta la ley, en el grado en el cual su fruto es la muerte.

Sacrificios humanos, explotación y exclusión se realizan por medio de una sola ley: la ley del mercado. Hoy es esta la ley en cuyo nombre se aplasta la subjetividad del ser humano. Sin interpelar esta ley no hay vida humana posible. Inclusive la propia autonomía personal no es posible retenerla, sino por medio de esta interpelación del mercado.

Una sociedad en la que todos quepan: la impotencia de la omnipotencia

En los años cincuenta y sesenta dominaba la convicción de que el Primer Mundo mostraba al Tercer Mundo el futuro hacia el que marchaba. Sin embargo, hoy podemos ver lo contrario: el Tercer Mundo muestra al Primer Mundo cuál es su futuro. Lo que el mundo occidental ha impuesto al Tercer Mundo en los años setenta y ochenta, por medio de su apoyo a las dictaduras de Seguridad Nacional y el ajuste estructural impuesto por el Fondo Monetario Internacional (FMI), se revela actualmente como el futuro del propio Primer Mundo:

- la destrucción del Estado social (de “bienestar”) y el empobrecimiento, la exclusión y precarización crecientes de la población;
- el desempleo y la flexibilización de los contratos de trabajo.

“El estado policíaco libera, el Estado social esclaviza” parecía ser el lema no expresado abiertamente por las dictaduras de Seguridad Nacional de los años setenta y ochenta en América Latina, pero que de hecho estaba presente en todas partes.

Cuando en marzo de 1995 fue aprobada en Estados Unidos una ley mediante la cual se elimina una parte sustancial de la ayuda social, el presidente del congreso, Newt Gingrich, hizo la siguiente pregunta: “¿Por qué razón deberían pagar ayudas a madres solteras de dieciocho años [en su mayoría mujeres negras], aquellos que pagan impuestos?” Gingrich celebró el resultado de la votación que implicó la abolición de una gran parte de la ayuda social, como el fin de un sistema, que, según dijo, “había esclavizado a los receptores de estas ayudas”¹.

¹ Reproducido por el diario alemán *Schleswiger Nachrichten*, 27.III.95.

Hoy también en Alemania se puede proferir ese lema: "El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza". Las expulsiones de extranjeros y el encarcelamiento preventivo (*Abschiebehaft*) para ellos, eufemismos para deportaciones y campos de internación, ya pertenecen a nuestra cotidianidad. Alemania aparece en las listas de *Amnesty International* debido a un número tan alto de maltratos a presos –sobre todo a presos extranjeros–, que resulta difícil seguir creyendo que se trata de hechos aislados. Las formulaciones verbales por las que el gobierno y los partidos reaccionan a las denuncias de *Amnesty International*, se parecen sospechosamente a las usadas por las dictaduras de Seguridad Nacional, desde Chile hasta Guatemala, para rechazar denuncias parecidas de las organizaciones de derechos humanos.

Son conocidos los lemas resultantes: "No nos podemos dar el lujo de seguir pagando los salarios anteriores". No nos podemos dar el lujo del pleno empleo. No nos podemos dar el lujo de una formación profesional adecuada para nuestros jóvenes. No nos podemos dar el lujo de seguir pagando una ayuda social que protege de la miseria a los más pobres. Tampoco nos podemos dar el lujo de una política de construcción social de viviendas, que limite los alquileres.

Frente a lemas comparables ante las consecuencias de la zona de libre comercio norteamericana, algunas iglesias de Canadá empezaron con una campaña: No podemos darnos el lujo de mantener a tanta gente rica ("*We can't afford the rich*"). Realmente, ¿podemos darnos el lujo de mantener tantas riquezas concentradas, si queremos asegurar la dignidad humana en los tiempos actuales?

Max Weber habla de "esa 'esclavitud sin dueño', en que el capitalismo envuelve a los trabajadores o a los deudores (gravados con hipotecas)"². ¿Qué podemos hacer frente a esa "esclavitud sin dueño", qué significado tiene? En lo que sigue, quiero presentar algunas tesis:

1. Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido

Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas, cuál era el proyecto que ellos imaginaban para México,

² Max Weber, *Economía y sociedad*. México: FCE, 1944. p. 916.

ellos contestaron: "Una sociedad en la cual quepan todos". Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni determinadas relaciones de producción universalmente válidas.

El hecho de que un movimiento de liberación se defina de esta manera, significa algo nuevo. Movimientos anteriores se definieron más bien por principios universalistas o relaciones de producción nuevas, si bien determinadas de antemano y universalmente válidas. Los movimientos socialistas en especial, definieron su proyecto por medio de las llamadas "relaciones socialistas de producción". Estas se entendieron en el sentido de una forma fijamente definida de la sociedad, basada sobre todo en la propiedad pública y en la planificación central. En este sentido tenían mucha semejanza con los movimientos burgueses, que determinan su proyecto de una sociedad burguesa por medio del principio universalista de la propiedad privada y del mercado. En los dos casos el proyecto social está marcado por principios de ordenamiento universalmente válidos. En las teorías sociales correspondientes, estos principios son derivados o deducidos de manera principalista; por ejemplo, la autonomía del individuo postulada *a priori* o su sociabilidad también dada de modo *apriorístico*. En consecuencia, estos principios universalistas se hacen pasar como principios "eternos". En su nombre se declara el "fin de la historia" y leyes de la historia que determinan, como necesidad, este fin de la historia. El último caso de leyes históricas de este tipo, con su punto final en el fin de la historia, lo vivimos hoy con la celebración de la globalización del mundo por medio del mercado y de sus principios eternos.

Si hoy aparece en América Latina –como lo hemos mostrado en referencia a los zapatistas– un proyecto de sociedad que no quiere fundamentar principios universalistas y eternos de la sociedad, se trata en general de algo nuevo en el contexto de los movimientos políticos existentes y no solo de los movimientos de liberación. Una sociedad en la cual quepan todos implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la cual caben todos, es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad.

Los principios universalistas de sociedad –mercado y propiedad privada o planificación y propiedad social– son sometidos a un criterio de validez. Esto podría significar negarles su validez universalista *a priori*. Pero su validez tampoco se les niega en términos *apriorísticos*. En vez de eso, se circunscribe un marco posible de su validez. Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles

con una sociedad en la cual todos caben. Pierden su validez si su imposición envuelve la exclusión de partes enteras de la sociedad. Sin embargo, este tipo de exclusión está en la esencia de los principios universalistas de sociedad, siempre y cuando sean totalizados. Por tanto, solamente pueden tener validez relativa.

Esta posición implica asimismo una nueva relación con la praxis política. Al no tener los zapatistas ningún proyecto positivo definitivo que pretenda imponer nuevos principios de sociedad, en nombre de cuya imposición podrían exigir el poder de gobierno, se entienden más bien como resistencia. El subcomandante Marcos ha declarado que los zapatistas no buscan la toma del poder, y hasta ahora su comportamiento hace creíble esta afirmación. Lo que sí reclaman, es ser un poder de resistencia para obligar al gobierno a crear relaciones de producción tales, que permitan que surja una sociedad en la cual quepan todos. Eso implica la necesidad de relativizar cualquier principio de sociedad para que haya relaciones de producción suficientemente flexibles para el logro de esta meta.

De esta forma, los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de principios de sociedad que exigen validez universalista en nombre de principios generales. Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal. Pero de ninguna manera sostiene saber cuál es la forma en la que los seres humanos tienen que vivir y lo que es la "vida buena". Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es una vida buena, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cual la vida buena de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Por consiguiente, no se trata apenas de un criterio acerca de la validez de los principios pretendidamente universalistas de sociedad, sino también de un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la vida buena de cada uno o de determinadas culturas.

En este sentido, se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad –esto es, de la sociedad burguesa– por medio de una derivación puramente principialista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta.

Mirando el proyecto zapatista en América Latina, es seguro que se trata de algo nuevo. No obstante, como ocurre con toda novedad de este tipo, esta se encuentra arraigada en una larga tradición del pensamiento humano sobre la justicia y las orientaciones correspondientes de la acción.

Ya en la tradición judía antigua se puede descubrir un imperativo categórico de la acción concreta de este tipo. El “no matarás” es entendido en la tradición profética justamente de una manera que implica un “no debes buscar tu buena vida de un modo tal que le quite al otro sus posibilidades de vivir”. De allí que la exclusión sea considerada un robo.

Un pensamiento parecido está presente en la tradición aristotélica-tomista del derecho natural. Encuentra su orientación en la máxima de que la vida buena de uno no debe hacer imposible la vida de otro.

Pero igualmente hay antecedentes importantes en el pensamiento de la modernidad. Partiendo de su crítica al socialismo soviético, Sartre llega a describir la sociedad libre como una sociedad en la cual “la única imposibilidad es la imposibilidad de vivir”³.

Sin embargo, también en los escritos del joven Marx encontramos esta forma del imperativo categórico de la acción concreta. Marx habla del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”⁴. El joven Marx no vincula todavía este imperativo categórico con ninguna deducción principialista de algunas así llamadas “relaciones socialistas de producción” que pretenden de nuevo un valor eterno, al igual que lo hacen las relaciones capitalistas de producción. En consecuencia, Marx define al comunismo como la “producción misma de la forma de cambio” (“*Produktion der Verkehrsform selbst*”), refiriéndose con la denominación “forma de cambio” a lo que más tarde llamará relaciones sociales de producción. Por ende, ve el problema en la flexibilización y relativización de las relaciones sociales de producción que se hacen pasar como principios de sociedad eternos y universalmente válidos.

Después, Marx se distancia de manera progresiva de este punto de partida, aunque nunca lo abandona por completo. Creo que eso tiene su razón en su idea de poder renunciar de forma definitiva a relaciones de producción institucionalizadas y a normas formales institucionalmente afirmadas. Precisamente esta idea, lleva al intento de crear relaciones sociales de producción socialistas de validez eterna y deducidas de algunos principios de la sociedad. La razón se halla en la raíz anarquista de la visión de Marx. La reacción staliniana a este

³ J. P. Sastre, *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, 1963.

“(…) la realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica por intentar un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible”. Sastre, *op. cit.*, tomo II, p. 512. El subrayado es mío.

⁴ Karl Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En: Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*]. México: FCE, 1964, p. 230.

anarquismo lleva a la inversión de la posición de Marx mediante la constitución de "relaciones socialistas de producción".

Después de fracasar este intento de un socialismo basado en principios pretendidamente eternos y universalmente válidos, es decir, después del fracaso de las sociedades del socialismo histórico, resulta comprensible que hoy aparezcan ideas de una nueva sociedad que conciben la mediación entre el imperativo categórico de la acción concreta con criterios universales y principios de sociedad de forma universalista. Esta mediación concibe la flexibilización de las relaciones sociales de producción como condición de posibilidad de una sociedad en la cual todos quepan.

2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización)

Si hablo aquí de totalización, no lo hago por razones arbitrarias. En realidad, hoy el sistema capitalista mundial se presenta a sí mismo como total. Henri Le-page, un periodista francés quien por mucho tiempo ha sido el propagandista principal del neoliberalismo en Francia, ya habló del "mercado total". Milton Friedman, uno de los creadores del neoliberalismo en EE. UU., habla en una entrevista con Guy Sorman del "capitalismo total"⁵. La palabra "total" se ha transformado en América Latina y en EE. UU. en una palabra dominante. Hasta la pasta dental *Colgate* se vende como "Colgate total". En Alemania, por su parte, se ofrece el cepillo de dientes total. Las nuevas estrategias de producción y venta son llamadas "calidad total". Fujimori habla de "pacificación total". Inclusive el Papa actual dice que quiere sacerdotes con "fe total". Un zapatero remendón en San José tenía mucho éxito al llamar a su zapatería "zapatería total".

Este "capitalismo total" se hace presente como globalización y homogenización del mundo, por ende como totalización del mercado y de la privatización de todas las funciones públicas en nombre de la propiedad privada.

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago, me tocó viajar al lado de un empresario chileno. En la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del medio ambiente, y de la expulsión y pauperización de una parte de la población creciente como

⁵ Guy Sorman, *Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman* [Salvar el capitalismo-El último combate de Milton Friedman]. Le Devoir, 5 avril, 1994, Montréal, Canadá, B2.

su resultado. Él me contestó: "Todo eso es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas aumentaron".

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo, y no solamente en referencia a América Latina. Estamos desatando un proceso de destrucción que subvierte los fundamentos de nuestra vida, sin embargo, celebramos la eficiencia y la racionalidad con las cuales este proceso se lleva a cabo. El resultado es que ni siquiera entramos en una discusión acerca de las bases de esta eficiencia. Estamos en una competencia en la que cada uno está serruchando la rama sobre la que se halla sentado el otro. El más eficiente es quien quede y sea el último en caer al abismo. Aunque esté convencido de lo contrario, ha cortado precisamente la rama sobre la que estaba sentado. ¿Es eficiente una eficiencia de este tipo? ¿Es racional esta racionalidad?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, pero los alrededores se ponen más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo cada vez mayor, si medimos esta productividad en relación al número efectivamente empleado de trabajadores. No obstante, si medimos este producto en relación al número de trabajadores disponibles, incluyendo en este número la población excluida, y si valoramos además los costos externos de las actividades empresariales, es posible que concluyamos que la productividad del trabajo está bajando a pesar de que midamos tasas positivas. Se trata de algo parecido a la situación de que el planeta se encuentra cada vez más sucio, mientras el interior de nuestras casas es cada vez más limpio: el conjunto de suciedad crece. Lo que durante mucho tiempo ha sido un progreso técnico, y aún aparenta serlo, parece estar transformándose en un simple movimiento en el vacío. En nombre de la eficiencia y de la competencia compramos cada vez más barato, y no nos damos cuenta de que comprar barato puede ser la manera más cara de comprar. Para comprar barato, estamos realizando un baratillo de seres humanos y de la naturaleza. De este modo incurrimos en costos, que superan de lejos todas las ganancias que hacemos al comprar más barato.

Este es el problema del cálculo medio-fin. La eficiencia llega a ser exclusivamente una relación de medios particulares con fines particulares. La pregunta acerca de si es racional cortar una rama, se responde ahora apenas en referencia a si el serrucho está bien afilado; si se la usa de una manera adecuada; si se serrucha en el lugar correspondiente, etc. Si uno se encuentra sentado en la rama que está serruchando, no parece ser un problema ni de eficiencia ni de racionalidad económica. Esta pregunta es considerada un juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede juzgar. Esta actitud se transforma en una ética, si este cálculo de racionalidad se lleva a cabo como un cálculo formal en dinero. Le corresponde entonces una ética funcional del mercado, que reduce la ética

a exigencias meramente de procedimientos, como por ejemplo la garantía de la propiedad y la exigencia del cumplimiento de contratos. En relación a esta ética del mercado, la racionalidad medio-fin se transforma nada más que en un rigorismo ético. Aquí, la racionalidad de la acción ya no tiene nada que ver con las consecuencias de la acción. Por eso Hayek, uno de los ideólogos más importantes del neoliberalismo actual, puede concebir la justicia en los siguientes términos: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción, sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta"⁶. Se pierde toda posibilidad de una ética de la responsabilidad y se funda una ética de la más pura irresponsabilidad justificada en nombre de la eficiencia.

De esta forma se hace visible el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. La misma racionalización se transforma en fuente de la irracionalidad. La empresa orientada por el cálculo de dinero y ganancia racionaliza sus procedimientos, pero esta misma racionalización es el origen de un proceso irracional de destrucción del ser humano y la naturaleza.

Es como el siguiente cuento: una bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaban agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey, que no había bebido. El pueblo sospechó de él, y lo buscó para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

Kindleberger, un economista de EE. UU. que ha investigado de manera exhaustiva los pánicos y colapsos de la bolsa financiera, resume adecuadamente el resultado al cual llegamos: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"⁷.

Esta racionalidad aparente de la locura atestigua la irracionalidad de lo racionalizado y descansa sobre efectos que son externos al cálculo de la empresa. Este cálculo formal-racional es ciego para las irracionalidades que produce. Las irracionalidades resultan efectos no-intencionales de las intenciones de racionalidad medio-fin de la empresa. Pero eso no vale apenas para la acción empresarial. Lo mismo vale para la teoría de la acción racional todavía dominante, como fue formulada en especial por Max Weber. Ella resulta tan ciega frente a estas irracionalidades de lo racionalizado, como lo es el cálculo empresarial. Si se está sentado sobre la rama que se está cortando, tampoco resulta relevante para esta teoría. La acción se considera racional, con independencia del hecho

⁶ Friedrich A. Hayek, *El ideal democrático y la contención del poder*. Estudios Públicos. No. 1, Diciembre, 1980. Santiago de Chile, p. 56.

⁷ Kindleberger cita a un especulador de la bolsa diciendo: "When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure". ("Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"); Charles P Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New Cork: Basic Books, 1989, p. 134 y 33, 38, 45.

de si se está sentado sobre la rama o no. Distinguir los dos casos parece no ser un objeto posible para las ciencias empíricas. Se pretende que se trata de un juicio de valor o de una ética de convicción irreconciliable con cualquier ética de responsabilidad. No obstante, en realidad aparece un proceso de destrucción, que se puede analizar de forma objetiva y científica, y que resulta ser el producto no-intencional de la acción formal-racional.

Pero esta teoría dominante de la acción racional es en realidad la manera adecuada de pensar al cálculo empresarial, siempre y cuando se lo quiera pensar como lo racional de por sí. En este caso ya no se puede fundamentar racionalmente una máxima como: "No se debe cortar la rama sobre la que uno se halla sentado". Max Weber tampoco la puede fundamentar. Por fuerza la debe tratar al nivel de juicios de gusto, y en efecto así lo hace. Sin embargo, en consecuencia tampoco puede resolver la paradoja siguiente, que podríamos denominar la "paradoja del vividor": "La vida está tan cara, que me voy a pegar un tiro, para ahorrar lo poco que tengo". Este vividor hace un cálculo medio-fin perfecto. No obstante, solo en la teoría de la acción racional de Weber se trata de una paradoja. Yendo más allá de esta teoría ya no se trata de una paradoja, sino simplemente de un absurdo.

La totalización de la dominación del cálculo medio-fin y de la eficiencia y competitividad correspondientes, lleva a la globalización del mundo en forma de un circuito formal medio-fin. Lo que desde un punto de vista es fin, desde otro es medio. La racionalización de los medios lleva a una racionalización formal-racional de los fines. Cuando este circuito es totalizado y globalizado, el ser humano y la naturaleza se transforman en simples apéndices de un movimiento sin ninguna finalidad. La irracionalidad de lo racionalizado los transforma en objetos de un proceso de destrucción. Este proceso de destrucción, sin embargo, se transforma en una fuerza compulsiva de los hechos⁸. Precisamente la persecución ciega de la eficiencia por medio del mecanismo de competencia crea esta fuerza compulsiva de los hechos, que absolutizan el proceso de destrucción.

3. Tercera tesis: la eficiencia, que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción

El mecanismo de competencia resulta destructor por el hecho de que destruye los fundamentos de la vida en la tierra. Pero, transformado en omnipotencia,

⁸ Parece que solamente el idioma alemán tiene una palabra aguda correspondiente. Se trata de la palabra: *Sachzwang*.

se impone a todo el mundo. Ya nadie puede vivir sin integrarse en él y, por tanto, sin participar en la misma destrucción de estos fundamentos de la vida. En América Latina corre un dicho: "Es malo ser explotado por las multinacionales. Pero, sin embargo, lo es también no ser explotado por ellas". La fuerza de trabajo transformada en mercancía ha llegado a ser una mercancía cada vez menos vendible, y ya no puede poner condiciones.

Ciertamente, hoy este mecanismo de competencia ha logrado omnipotencia en nombre de la eficiencia. No desapareció la lucha de clases, sino que tiene un vencedor. Fue ganada desde arriba, como ya había ocurrido en las sociedades del socialismo histórico. Ha surgido un poder que no encuentra ninguna resistencia relevante.

Pero un poder que logra derrotar cualquier resistencia, cae en la impotencia de la omnipotencia. Corta la rama sobre la que todos se hallan sentados, y no tiene el poder de no hacerlo. Esta omnipotencia es la capacidad de poner el cálculo medio-fin por encima de cualquier racionalidad de reproducción de la vida humana. Ha aparecido un sistema que tiene esta capacidad. No obstante, no puede renunciar a ella. Está entregado sin remedio a su propia omnipotencia. Ya no puede dar ninguna dirección al proceso que está en curso. La clase dominante no domina, sino que deriva su poder de su sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Una revista alemana describe adecuadamente esta impotencia de la omnipotencia. Bajo el título: "El globo tiene que esperar", y hace la siguiente reseña:

Cuando Klaus Töpfer, entonces ministro del medio ambiente [de Alemania], propuso en el año 1990 un impuesto de energía en forma de un pago nacional sobre la producción de dióxido de carbono, se le contestó que una acción alemana sola dañaría a la economía nacional, porque daría ventajas competitivas a los competidores. Por eso Töpfer intentó, imponer un impuesto general a la producción de CO₂ a nivel de la Unión Europea. Allí se le presentó el mismo argumento: si la Unión Europea ponía un impuesto a la energía, entonces resultarían ventajas competitivas para los EE. UU. y para Japón. Estos, por su parte, solamente querrían participar si también los países asiáticos de desarrollo medio aceptaban la medida. Lo que resultó, fue, lo que siempre resulta cuando todos tienen que participar: nada.⁹

De esta manera aparece este Parque Jurásico, cuyos dinosaurios se llaman Mercedes, Shell, IBM o Toyota. No se han quedado en el parque, sino que están

⁹ *Wochenpost*. 5.1.1995, p. 4.

demoliendo bajo sus enormes patas al mundo entero, a los seres humanos y a toda la naturaleza. Estos dinosaurios no se pueden limitar precisamente porque tienen el poder absoluto sobre la tierra. Se encuentran presos por las fuerzas compulsivas de los hechos que ellos mismos han creado. No hay ningún último helicóptero en el cual los buenos que restan puedan escapar.

La omnipotencia del poder se condensa en una vacía carrera de poder que todo lo destruye. El toyoteísmo que hoy se impone, es exactamente eso. Funciona como una bicicleta de gimnasia, la cual anda a velocidades altas sin moverse siquiera. Son un medio perfecto para el aprendizaje de la paranoia del movimiento vacío, tal como lo es todo *Fitness-Center*. Se aprende a entrar en aquella racionalidad que ya hemos citado: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también".

Kindelberger resume magistralmente la lógica del suicidio que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos en función de una competencia totalizada. Se trata de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totalizada, que se encuentra en este movimiento vacío: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen"¹⁰.

Ahora bien, si ayuda a que todos se arruinen, ayuda también a arruinarse a sí mismo. Si destruye a todos, se destruye a sí mismo. Esta es la lógica del suicidio colectivo implicada en la totalización de la competitividad. El asesinato llega a ser suicidio.

Estamos ante una lógica del suicidio colectivo, que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, como lógica del suicidio colectivo no es exclusivamente el resultado ni del progreso técnico ni de la modernidad capitalista. Pertenece más bien al imaginario de la humanidad. En la propia cultura alemana, este imaginario se encuentra desarrollado en una de las primeras obras de la literatura: *El canto de los Nibelungos*. Los Nibelungos cantan su viaje hacia la muerte, que debe su vuelo al heroísmo del suicidio colectivo. Todos estamos hoy involucrados en un viaje mortal de este tipo. Lo nuevo de la modernidad es que ahora existen fuerzas compulsivas de los hechos que nos imponen este viaje mortal. Sobre eso Walter Benjamin escribió:

¹⁰ "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all." Charles P Kindleberger, *op. cit.* p. 178-179. Sin embargo, se asusta por las consecuencias y las reduce a casos singulares: "(...) I conclude that despite the general usefulness of the assumption of rationality, markets can on occasions (...) act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally." ["Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente (...) actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe racionalmente."] *Ibid.*, p. 45.

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Tal vez las revoluciones son el esfuerzo de la humanidad que viaja en este tren, de activar el freno de emergencia.¹¹

Si queremos detener este viaje mortal, tenemos que hablar sobre las fuerzas compulsivas de los hechos. Se trata entonces de la pregunta acerca de cómo liberarnos de estas fuerzas compulsivas y de saber hasta qué grado eso será posible. Porque la irracionalidad de lo racionalizado resulta de estas fuerzas compulsivas. No obstante, la pregunta no se puede reducir a algún problema de "teología", "filosofía" o "moral". Estamos ante una pregunta que hay que hacer igualmente a las ciencias empíricas, las cuales hoy evaden, casi sin excepción, este problema de relevancia decisiva para ellas.

Precisamente este rechazo conduce a la utopización de las ciencias empíricas en nombre del mercado total. En nombre de la racionalización se promete la realización de todos los contenidos utópicos. Como garantía para esa realización se exige la renuncia a cualquier crítica a la irracionalidad de lo racionalizado. De esta manera, la racionalización promete cielos que esconden infiernos producidos por la irracionalidad de lo racionalizado. Como ahora se dice: "All West is Wild West" (Todo el oeste es oeste salvaje).

Esa es, en su forma actual, la "esclavitud sin dueño" de la cual habla Max Weber.

4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser por medio de una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan

Se trata de encontrar una respuesta racional a la irracionalidad de lo racionalizado. Sin embargo, los argumentos de la racionalidad medio-fin no pueden transmitir la racionalidad necesaria de esta respuesta. Se trata precisamente de intervenir en el Parque Jurásico surgido a partir de esta racionalidad, para que no sea cortada la rama sobre la que estamos todos sentados. Pero esta respuesta no puede ser únicamente teórica. Tiene que ser a la vez una respuesta de acción solidaria para poder disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos. Solo que la raíz de la acción solidaria es la resistencia frente a los efectos destructores que estas fuerzas desatan.

¹¹ Walter Benjamin, *Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte* [Anotaciones y trabajos preparativos para las tesis: Sobre el concepto de la historia]. En: *Gesammelte Schriften* [Escritos coleccionados]. Frankfurt: R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, 1974. Bd. 1. 3, p. 1232.

Por esta razón, el adversario de esta argumentación racional no puede ser el escéptico, sino solo el suicida. No obstante, con el suicida exitoso ya no se puede argumentar. Está muerto. El suicida que aún no ha consumado su suicidio puede, en cambio, argumentar como cínico del circuito medio-fin y de las fuerzas compulsivas. Como cínico niega la irracionalidad de lo racionalizado. Esta negación es la condición para poder seguir con el proceso de destrucción. Él afirma el suicidio colectivo de la humanidad, pero cree que como individuo puede escapar a sus consecuencias, por lo menos el tiempo que siga viviendo. Posiblemente este cálculo sea correcto, al menos en el grado en el cual el cínico se concibe a sí mismo como individuo aislado. Este cínico es un individuo narcisista. El problema es argumentar con él¹².

El argumento podría ser que el asesinato es suicidio. Sin embargo, éste no es un argumento frente a aquél que está dispuesto o decidido al suicidio. Por eso, en última instancia, se trata de la opción de no cometer el suicidio. Pero no se trata de una opción ética. La opción de no cometer suicidio fundamenta más bien toda ética posible¹³. De allí que esta opción tampoco se siga de un juicio de valor. Ella es la condición de posibilidad de todos los juicios de valor. La opción de no cometer suicidio circunscribe el marco de variación de todas las éticas y de todos los juicios de valor posibles, y por eso mismo no es opción ética ni un juicio de valor¹⁴.

Luego, para aquél que afirma el suicidio como posibilidad, todo es lícito. Cuando Dostoyevsky dice que para aquél que no cree en Dios todo es lícito, afirma algo que no es cierto. El fundamentalismo cristiano, por ejemplo, como

¹² Los comics japoneses reflejan en forma extrema este tipo de narcisismo. Ver: Katsuiro Otomo, Akira. *Comic Art. Mash-Room and Kodansha*. Tokio, 1984.

Se trata de un mundo dominado por la paranoia de la omnipotencia de un narcisismo total. Todo el cuento presenta a niños con cara de viejos. Akira se llama el omnipotente, cuyo poder se muestra por el hecho de que por un puro acto de voluntad logra destruir Tokio entero. Se transforma en un Mesías, que es el "iluminado", que no promete ningún reino mesiánico. Es el "iluminado" porque nadie tiene un poder igual a él. Otros buscan derrotarlo, pero desean su derrota para asumir su lugar. No existe solidaridades. Por ende, todos se desvanecen en la destrucción mutua.

¹³ Albert Camus consideraba esta pregunta como la primera de todas las filosofías: "¿Me suicido frente al mundo o me dejo vivir, y en el caso de sí, por qué?" Albert Camus, *El mito de Sísifo*.

¹⁴ Por eso vale que para aquél que sostiene el suicidio como posibilidad, todo está permitido. El mismo Wittgenstein en su *Diario* da una respuesta parecida: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!" *Diario*, 10.1.1917.

ha surgido en EE. UU. y como es anunciado hoy en todo el mundo, contiene una imagen de Dios que promueve y propaga precisamente nuestro actual viaje mortal de los Nibelungos, y la presenta como Apocalipsis. Se trata de un dios-ídolo en cuyo nombre todo es lícito, inclusive el suicidio colectivo de la humanidad¹⁵.

Se cree en Dios, no obstante en nombre de esta fe todo es lícito. Pero un Dios de la vida que no es ídolo, puede ser pensado y creído solamente como superación de esta mística del suicidio colectivo, que también procede en nombre de Dios.

Con esto volvemos a lo que hemos dicho al comienzo. El problema únicamente tiene solución en una sociedad en la que quepan todos. Eso incluye la naturaleza, porque solo hay lugar para esta sociedad si existe una naturaleza que le de lugar. Sin embargo, la racionalidad del cálculo medio-fin no puede crear las condiciones correspondientes. Una solución apenas puede darse como respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es el resultado del cálculo medio-fin y su totalización. Por eso, la racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado solamente puede ser la racionalidad de la vida de todos, que solo se puede fundar en la solidaridad de todos los seres humanos.

En este sentido, la solidaridad es el medio para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos. Esas fuerzas, que hoy nos imponen un proceso de destrucción del ser humano y la naturaleza, no son leyes naturales invariables. Surgen de la acción humana como sus efectos no-intencionales, están fuera del alcance y el discernimiento de los actores, pues éstos someten su acción exclusivamente a un cálculo medio-fin. Actúan a su espalda. Cuanto más la acción

¹⁵ Frente a la posibilidad de la guerra atómica, uno de los fundamentalistas más conocidos de EE. UU. afirma: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

"A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted de a esta pregunta determinará su condición espiritual." Hal Lindsey, *La Agonía del Gran Planeta Tierra*. Miami: Editorial Vida, 1988. (*The Late Great Planet Earth*. Michigan: Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1970), p. 222.

Para Lindsey no hay nada de inquietante. Porque ahora viene la "restauración del paraíso". *Op. cit.*, p. 233.

Novak, un teólogo de EE. UU., director del Departamento de Teología del American Enterprise Institute, el *Thing Tank* de las multinacionales en EE. UU., afirma: "La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el de Gólgota: que así sea." Michael Novak, *El Espíritu del Capitalismo Democrático*. Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, 1983, p. 75. [Michael Novak, *The spirit of democratic capitalism*. New York: An American Enterprise Institute/Simon & Schuster Publication, 1982].

se somete a una totalización de la acción medio-fin, al orientarse cada vez más de forma exclusiva por la competitividad, tanto más nos dominan estas fuerzas compulsivas de los hechos, que tienen de modo irremediable como su resultado el proceso de destrucción del ser humano y la naturaleza.

Estas fuerzas compulsivas de los hechos son un indicador de la ausencia de solidaridad. Cuanto más se hace imposible una acción solidaria, tanto más se imponen ellas. Por eso, la omnipotencia de aquellos que tienen el poder para imposibilitar cualquier acción solidaria, se transforma en la impotencia de la omnipotencia. Tienen que someterse sin condiciones a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Pero estas fuerzas no son necesidades a las cuales no queda más que someterse. Donde estas fuerzas compulsivas –aparentes o reales– aparecen, tiene que hacerse la pregunta por las condiciones de su disolución y por la manera de satisfacerlas. Si se hace esta pregunta se constatará, normalmente, que las condiciones de su disolución están conectadas con la promoción de estructuras solidarias de la acción.

La solidaridad es la condición de la disolución de estas fuerzas compulsivas, no obstante su surgimiento presupone la resistencia en contra de medidas legítimas en nombre de estas fuerzas compulsivas. Pero la resistencia en contra de estas fuerzas compulsivas no es el resultado de una falta de realismo, sino la única expresión posible para enfrentarse a la irracionalidad de lo racionalizado. El sometimiento incondicional a estas fuerzas compulsivas, y por tanto a la irracionalidad de lo racionalizado, no es ningún realismo, sino la renuncia al realismo; eso muestra su íntima conexión con la aceptación del suicidio colectivo de la humanidad. La pretendida ausencia de utopías en nuestro mundo actual no es otra cosa que la celebración de este sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos. En cambio, el sentido de la resistencia reside en su capacidad de constituir estructuras solidarias de la acción que puedan intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin para someterlo a las necesidades de la reproducción de la vida humana, que siempre incluye como su condición de posibilidad la vida de la naturaleza.

Crear una sociedad en la que todos quepan presupone, por consiguiente, disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos que terminan por imponer una sociedad en la cual nadie cabe. Como la sociedad de la totalización de las fuerzas compulsivas de los hechos descansa sobre la ética del mercado –garantía de la propiedad y cumplimiento de contratos–, la disolución de estas fuerzas compulsivas descansa sobre una ética de la solidaridad. Una sociedad, en la cual todos quepan solamente puede aparecer si entre estos polos resulta una mediación tal que la ética del mercado sea subordinada a la ética de la

solidaridad. La solidaridad se ha transformado en condición de posibilidad de la sobrevivencia humana, y por ello también en condición de posibilidad de la acción racional.

También la historia de la rebelión zapatista de Chiapas en México hace aparecer este problema. El ingreso de México a la zona de libre cambio norteamericana (NAFTA) fue justificado en nombre de las fuerzas compulsivas de los hechos. De aquí se siguió la totalización del mercado dentro de México. La rebelión de los Zapatistas busca la disolución de estas fuerzas compulsivas.

Inclusive en el caso extremo en el que no aparece ninguna alternativa todavía viable, eso no es ninguna razón para entonar el himno del suicidio colectivo de la humanidad. Tenemos que resistir asimismo aun cuando no haya una solución ya visible en el horizonte. Nunca es imposible no hacer algo. Y es mejor hacer algo que no hacer nada.

La vida es más que el capital: La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos

Quiero empezar con una idea de Marx. Se trata de una cita que aparece en un lugar clave de *El Capital*. Se encuentra al final de sus análisis de la plusvalía relativa.

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.¹

Esta cita describe lo que es nuestra percepción del mundo en la actualidad y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de izquierda o derecha, y de las clases sociales.

Pero resume a la vez lo que es la suma de la crítica al capitalismo de parte de Marx. Más allá de las fraseologías de los valores eternos, derivados de alguna esencia humana nunca encontrada, nos presenta lo que son los valores, que Marx propicia, sobretodo su concepto de justicia. Creo, que inclusive hoy no tenemos un concepto de justicia más allá de eso.

Ciertamente, este concepto de justicia nos es presentado por la cita a partir de su concepto de la injusticia. Se puede derivar del texto fácilmente que injusticia es producir la riqueza "socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Trabajador no se refiere a la clase trabajadora únicamente, sino al ser humano en cuanto trabajador. Podemos derivar, lo que es justicia: producir la riqueza conservando las dos fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza y el ser humano trabajador. En otros términos podemos decir, que eso define hoy lo que es el bien común, un interés de todos y por lo tanto, de cada uno.

¹ Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, p. 423, 424. He corregido la traducción según el texto original.

Efectivamente, luchar hoy por la justicia es luchar por este bien común. Por tanto, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, sino abarca a toda vida humana.

La tesis es: la sociedad capitalista produce la riqueza socavando las fuentes de producción de la riqueza. No hay que tomar eso en términos demasiado estrechos. En buena parte, las sociedades del socialismo histórico han tenido un efecto análogo. Tomándolo en cuenta, sin duda, vivimos hoy de nuevo la sociedad capitalista como el centro de este tipo de destrucción.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, pero la caracteriza en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un criterio de discernimiento que se refiere a la sociedad entera. Es un criterio, que también rige sobre la economía, si se entiende economía como se lo hace hoy, es decir, como el ámbito de la alocaación de los recursos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen todo un circuito: el circuito natural de la vida humana. No hay vida posible sin ser incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración en este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originales de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

1. La incapacitación del ciudadano

El capitalismo actual impone su estrategia como un proyecto político nacido de las burocracias privadas de las empresas transnacionales. No la puede imponer sino socavando las fuentes originales de la producción de todas las riquezas, inclusive minando la democracia. Se ha ido desde la democracia del ciudadano hacia la democracia de los clientes. Predeterminado el proyecto político por la estrategia de estas burocracias privadas, las mismas elecciones pierden su contenido. Lo que se está por elegir, es la persona más adecuada (la más atractiva, simpática o la persona más telegénica) para implementar un proyecto político predeterminado por la estrategia de estas burocracias.

Esta predeterminación del proyecto político se hace en nombre de la técnica. Y la técnica es presentada como técnica del mercado.

Por eso aparecen los equipos económicos que pretenden transmitir esta técnica, que predetermina el proyecto político. De hecho, con eso la política en sentido

tradicional desaparece. El político tiene la función de imponer, en contra de las resistencias populares, el proyecto pronunciado por estos equipos económicos. Lo impone en nombre de la técnica del mercado. Son consejos de sabios con pretensión de tener saberes absolutos. Estos equipos no reconocen límites. Tienen la función de imponer el proyecto técnico predeterminado contra viento y marea. Se transforman en aplanadoras. Para ellos no hay ni democracia ni valores. Con democracia o sin democracia, con valores o sin ellos, se trata de imponer el proyecto. Diseñan el proyecto, pero lo diseñan sobre bases en las que ni ellos mismos pueden influir. Lo tienen que diseñar de una manera tal, que permitan a los políticos imponerlo a todos aquellos que podrían resistir. Diseñan engaños, fraudes, razones falsas, pues, todo es lícito para lograr imponer este proyecto.

El político es una especie de marioneta, presentada para darle el apoyo a este mismo proyecto predeterminado. No lo dirige y no lo debe dirigir. Lo representa en el plano del Estado. No representa a sus electores, sino representa este proyecto ante los electores. Por eso, su función es la imposición de un proyecto, en cuya elaboración la política no tiene ingerencia. Cuando trata de ejercer influencia en el proyecto, es marginada.

Con esta transformación del político en representante de un proyecto predeterminado por sabios con saber absoluto, el propio ciudadano es incapacitado. Se le niega la mayoría de edad. Es un ser que tiene que ser tutelado. Su tutor es el equipo económico que sabe.

¡No hay alternativas! Eso es la incapacitación del ciudadano y la renuncia forzada a la democracia. Es además el resultado de la transformación de la política en aplicación de una técnica. Las instituciones democráticas se vacían. Pueden sobrevivir en el grado en el cual prometen restringirse a la implementación de esta técnica con su única alternativa.

Es como en la antigua Roma, tan admirada por estos técnicos del poder. Cuando Augustus se erigió como emperador, no abolió la república. Sus principales instituciones sobrevivieron. Pero fueron vaciadas. Dejaron ser instancias políticas con capacidad de definir políticas y se transformaron en órganos del poder absoluto del emperador. Una vez aceptada esta posición, podían seguir existiendo.

Cuando hoy EE. UU. pretende ser la nueva Roma, pretende hacer eso mismo con sus instituciones democráticas. Pero ya no existe la persona de un emperador. Lo que surgió en su lugar es este proyecto predeterminado por medio de los sabios de saber absoluto, frente al cual todo el mundo tiene que arrodillarse.

Pero estos sabios de nuestros equipos económicos no hacen ellos mismos este proyecto. Tampoco tienen alternativa. Si hicieran otra cosa que este proyecto, serían despedidos y castigados. No tienen opción, y para mantenerse en sus puestos, forzosamente tienen que repetir todo el tiempo lo mismo, aunque ni siquiera lo crean. Estas repeticiones los atontan en demasía, que al fin vuelven a creer. Se creen entonces los sabios del saber absoluto.

Pero si estos sabios de los equipos económicos no hacen el proyecto, que es infalible y sin alternativa, ¿de dónde les viene? ¿Quién es el emperador Augustus de esta nueva Roma, que EE. UU. pretende ser?

No hay una persona detrás que sea como el emperador Augustus. Pero hay algo que determina y toma el lugar del emperador. Ciertamente no es el presidente de EE. UU. Hay algo detrás. Lo revela la manera de hablar en relación a este proyecto predeterminado. Se habla de la estrategia de globalización. De hecho, el proyecto que en la actualidad predetermina la política es la proyección de esta estrategia de la acumulación de capital a nivel mundial y en todos los niveles de la sociedad.

Que hoy el mundo es un mundo global, evidentemente no es el resultado de esta estrategia de globalización. Es el resultado de una larga historia anterior. No es resultado de la estrategia de globalización, sino su supuesto y precondition. Siendo global nuestro mundo, se pueden desarrollar e instalar las grandes burocracias privadas de las empresas transnacionales, para aprovecharse de esta globalidad. De su acción, guiada por el criterio de la maximización de las ganancias, resulta la estrategia de globalización. Estas burocracias privadas luchan entre sí, pero en sus luchas tienen una estrategia común. Es la estrategia de imponer mundialmente, tanto a los Estados como a las poblaciones, las condiciones de lucha que se da entre ellos. En común defienden esta estrategia, para atacarse mutuamente en el marco de las condiciones de lucha promovidas en común.

Son condiciones de homogenización y McDonaldización del mundo. En América Latina se hicieron presentes con los ajustes estructurales desde los años ochenta del siglo XX. Expresan con mucha coherencia las condiciones del funcionamiento global de las burocracias privadas. En consecuencia eliminan o socavan tanto la democracia como los derechos humanos. Son imposiciones de esta estrategia, que la imponen como proyecto político sin alternativa.

En el campo de la democracia implican la incapacitación del ciudadano. Se le quitan los derechos de hacer política, sustituyendo la política por la implementación sin apelación de la estrategia de globalización perteneciente a las burocracias privadas.

Al poder actuar globalmente, las burocracias privadas adquieren un poder de presión suficientemente grande para condicionar a los propios Estados de una manera tal, que estos no pueden oponerse. Se trata, en verdad, de un poder de chantaje. La amenaza de retirarse o de retirar los capitales es suficiente para hacer inoperante a los Estados para acciones contrarias a esta estrategia. Las burocracias privadas pueden producir crisis económicas a su antojo, cuyas consecuencias harían caer los gobiernos en el caso de que estos no cedieran. Cuanto más avanzan los ajustes estructurales, más avanza este poder de presión.

Entonces resulta que estas burocracias privadas son la instancia que amarra la política y que arrolla a la democracia y los derechos humanos. Hablan de derechos humanos solamente cuando promueven otra guerra en contra de otro país. No son más que justificaciones de nuevas guerras. No obstante, tampoco son el emperador de este sistema. Los ejecutivos de las burocracias privadas no son una opción. Ninguno de ellos podría realizar acciones alternativas. Al hacerlo, también ellos pierden su puesto. Tienen que implementar esta estrategia, y en la implementación les queda muy poco espacio para divergir. En este sentido, se encuentran en una situación análoga a la situación de los políticos. No dominan, sino están sometidos a esta estrategia que implementan.

El emperador resulta ser un engranaje anónimo, un gran remolino, una especie de hoyo negro que devora a todos.

La revista alemana *Der Spiegel* muestra el callejón sin salida que resulta de todo esto. Hace referencia a las manifestaciones contra la estrategia de globalización de las burocracias privadas:

(...) también muchos de aquellos que a los manifestantes parecen ser los conductores de la globalización, están confusos. Inclusive los jefes omnipotentes de los conglomerados se quejan, que los críticos les exigen más de lo que pueden dar. "Donde antes la gente esperaba la solución de problemas políticos o ecológicos del gobierno, se exige ahora a los empresarios de asumir directamente este papel," observaba el presidente del gigante de petróleo Dutch/Shell, Cornelius Herkströter. Pero "nosotros no tenemos la competencia, de asumir esta tarea" rechazando cualquier responsabilidad, "nosotros no tenemos este mandato".²

² *Das Spiegel*, 30/2001, p. 34.

La revista añade:

Sin embargo, aquellos políticos, que tendrían el mandato, hacen la experiencia de que mejor se someten a las multas, porque en caso contrario son castigados por la fuga de capital y el corte de las inversiones.³

Los manifestantes se dirigen contra las burocracias privadas, para que respondan a sus exigencias. Estos, con razón, les contestan que su mandato no les permite tomar tales decisiones. Su mandato es maximizar ganancias. Sostienen, que este mandato tienen otras instancias, entre ellos los gobiernos. Empero, si los gobiernos quieren reaccionar, las mismas burocracias privadas tienen el poder de impedirlo y además tienen el mandato de hacerlo. Derivan las exigencias a los gobiernos, pero impiden que los gobiernos puedan reaccionar.

Eso es la trampa mortal, el gato que se muerde la cola. La estrategia de globalización entra en un callejón sin salida. Es la "trampa 22".

Sin embargo, la riqueza que produce, la produce socavando las fuentes de la producción de toda riqueza: la tierra y el ser humano en cuanto trabajador. Desata un proceso autodestructivo que cubre la sociedad entera. Esto se nota en las crisis de exclusión de la población, en la crisis de las propias relaciones humanas y en la del medio ambiente.

No hay alternativa. Efectivamente, no cabe alternativa en este sistema. En la propia sociedad burguesa, desde sus inicios, hay la sospecha de esta transformación. Hobbes hablaba del sistema como Leviatán, John Locke como el "Gran Leviatán". Al inicio del siglo XX Max Weber dio a este engranaje un nombre más secular, pero que expresa lo mismo. Hablaba de la transformación del capitalismo en una "jaula de acero". Viendo el hecho de que no hay responsables de las acciones que se llevan a cabo en este proceso autodestructivo, Max Weber hablaba de la "esclavitud sin amo". Todos se transforman en esclavos sin amo, confinados en esta jaula de acero; aunque unos tienen lugares mucho más cómodos que otros. Pero no hay señores, solo hay sometidos sin opción.

El emperador de esta nueva Roma se ha transformado en una cárcel, que los presos han construido para sí mismos. Uno controla al otro para que no salga. Lo que surgió es el "Dios mortal" de Hobbes.

¿Dónde está la razón? Viene desde la reducción de la persona humana al individuo burgués. Como individuo calculador de sus utilidades, no puede sino construir el sistema que desemboca en esta jaula de acero. Su construcción

³ *Op. cit.*, p. 34.

ocurre paso a paso por la reducción de las relaciones sociales a relaciones entre individuos y la transformación del mercado en principal relación social, que somete a todas las otras con la tendencia de destruirlas. Siguiendo cada uno al cálculo de sus utilidades, el camino a la jaula de acero es un camino obligado. Resulta por fuerzas compulsivas de los hechos. Estas mismas fuerzas defienden, una vez constituido la jaula, su auto-reproducción. Siguiendo la lógica de este individuo, no hay salida, no hay alternativa. Todo resulta imposible.

Desde dentro de la jaula todos experimentamos el hecho de que no hay salida. Cada paso que cada uno puede hacer, parece un paso en vano. No se vislumbran perspectivas y no hay esperanza. El árbol que cortamos, no significa nada en relación a la tala de bosques impulsada por las fuerzas compulsivas de los hechos a nivel de las burocracias privadas, pero también por seres humanos hambrientos que necesitan calentar su comida. Las fuerzas compulsivas de los hechos los conducen forzados a hacerlo. Esto se repite en cada uno de los campos posibles de la acción humana. Tenemos que contentarnos con pasos irrelevantes sin poder afectar el proceso autodestructivo del socavamiento de las fuentes de toda riqueza: la tierra y el ser humano trabajador.

Sobre estas experiencias de cada uno se levantan las ideologías de la destrucción. Las propias burocracias privadas las dirigen y lo pueden hacer por el hecho de que ellas son dueñas y directoras de los principales medios de comunicación.

En el interior de esta gigantesca jaula de acero rige el principio según el cual no se puede vivir si no es derrotando al otro que también quiere vivir. El asesinato del hermano se transforma en uno de los motores de la dinámica del sistema. Todo es lucha. No se puede ganar en esta contienda sino haciendo perder al otro, aunque la ideología del mercado –vociferada por los medios de comunicación de las burocracias privadas– sostenga que por una mano invisible todos ganarán. Pero la exclusión de partes cada vez mayores de la población y la destrucción del medio ambiente, atestiguan que esta competencia resulta efectivamente una “competencia asesina” llevada a cabo por burocracias privadas con “instinto asesino”⁴.

⁴ Maucher, el presidente de la multinacional Suiza Nestlé, declaró en el año 1991, que quiere ejecutivos con “instinto asesino” (*Killerinstinkt*) y “voluntad de lucha”. En la revista alemana: *Arbeitgeber*, 1/1991.

Maucher se considera a sí mismo un hombre con “instinto asesino”. Considera un honor ser así. El concepto del “instinto asesino” pasó al lenguaje con el cual se interpretan los ejecutivos a sí mismos. El autor de bestsellers Jack Trout lo amplió, y creó el concepto de “competencia asesina” (*Killer-Wettbewerb*). Según Trout, la competencia logra su ideal cuando llega a ser una “competencia asesina”. Ver el diario suizo: *Tagesanzeiger* del 10.IX.01.

Libertad resulta ser libertad para asesinar. La libertad es actualmente entendida como libertad del más fuerte para someter a los otros. En función de esta libertad aparece el imperio actual, que reivindica abiertamente su derecho a la guerra ante cualquier país. Bush, presidente de EE. UU., lo dice claramente:

Somos una fuerza militar sin paralelo, tenemos el derecho de actuar en todo el mundo para imponer la economía de mercado y garantizar la seguridad energética y podemos atacar a quien consideremos una amenaza o a cualquier país que pueda convertirse en una competencia militar.⁵

Es la libertad que constituye esta jaula de acero y que rige en su interior.

¿Hay salida de esta jaula de acero? Cuanto más el ser humano es reducido a ser individuo, menos posibilidad tiene para salir. Pero el ser humano difícilmente se reduce a ser individuo. Siempre tiene un pie fuera de la jaula. Además, si no fuera así, no podría ni experimentar ni saber de que vive en esta jaula.

2. La recuperación del ciudadano a partir del retorno del sujeto

Al reducir la persona humana al individuo propietario y calculador de sus utilidades, se suprime su otro polo que es el de ser sujeto. No desaparece, pero es reprimido. En cuanto sujeto el ser humano sabe que no puede vivir si no vive el otro. Interpela al individuo conquistador y posesivo, que quiere vivir por la derrota y, por fin, por la muerte del otro. Este sujeto humano es la instancia, desde la cual se puede presionar sobre la jaula de acero cerrada y levantada en nombre del individuo. El sistema se levanta sobre el crimen del asesinato del hermano –constituido por hijos de Caín–, y el sujeto la interpela en nombre del hecho de que solamente se puede vivir si también vive el otro. Frente al sistema sostiene que “el asesinato es suicidio”.

Este sujeto es la única instancia desde la cual se puede enfrentar el sistema, que se cierra sobre sí mismo para convertirse en jaula de acero.

Es a partir de este sujeto que hace falta recuperar la democracia del ciudadano y su mayoría de edad negada por el sistema. Solo en cuanto ciudadano

Esta cita y la anterior aparecen además en Willy Spieler, *Liberale Wirtschaftsordnung – Freiheit für die Starken?* En: *Neue Wege*. September, 2002, Zurcú.

⁵ Documento: “Estrategia de Seguridad de Estados Unidos” (2002). Firmado por el propio George W. Bush. Citado según Raúl Kollmann: *Irak termina en la Triple Frontera*. Disponible en: attac-informativo@attac.org. Consultado el 28-03-2003.

el ser humano puede introducir esta posición del sujeto en la política. Pero es el ciudadano que exige que el sistema no sea fundado sobre el asesinato del hermano; que asegure la vida de todos, para que cada uno pueda vivir. Es el ciudadano que reivindica la sociedad en la cual todos los seres humanos puedan vivir y la naturaleza exterior también.

Esta es una sociedad justa en función del bien común. En términos de proceso, es la sociedad que produce las riquezas conservando las fuentes de toda la producción de la riqueza: la tierra y el ser humano trabajador.

El ser humano como ciudadano es la única instancia que puede, desde el sujeto, obligar al sistema para abrir su jaula de acero, para que sea casa de todos. Pero no puede hacerlo sino recuperando el derecho político de la intervención en los mercados en poder de las burocracias privadas. La misma economía tiene que ser democratizada. Sin embargo, esta democratización tiene su pilar principal en el derecho del ciudadano de asegurar una política de la intervención en los mercados controlado por las burocracias privadas.

No se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar este derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados. Es la base de toda democracia factible, sin ella las instituciones democráticas son transformadas en pantalla de un poder absoluto fuera de todo control democrático.

Sin embargo, esta democracia de ciudadanos necesita recuperar igualmente una libertad de opinión sofocada precisamente en nombre de la libertad de prensa, que ha permitido el establecimiento del control casi ilimitado sobre los medios de comunicación por parte de las burocracias privadas. Una libertad de prensa abusada de esta forma ha llevado a una amplia supresión de la libertad de opinión. Por eso hace falta recuperar la libertad de prensa de una manera tal, que sea un vehículo de la libertad de opinión de parte de la ciudadanía.

Algo parecido tiene que ocurrir con la libertad de elecciones. Tiene que recuperarse de tal forma, que la ciudadanía sea capaz de elegir sus representantes siguiendo a opiniones formados en un ambiente de garantía de la libertad de opinión. Esta recuperación de elecciones libre de parte de ciudadanos libres, no se puede hacer sin quitar a las burocracias privadas el derecho de hacerse financistas de los candidatos a elegir.

Solo en estos términos puede volver la república libre, socavada hoy por el dominio de las burocracias privadas. Tiene un proyecto, que es una sociedad en la que quepan todos los seres humanos; que produce la riqueza sin socavar sus fuentes originales de producción: la tierra y el ser humano trabajador. Es un proyecto democrático, porque no le corresponde una estrategia única sin alternativas, sino estrategias múltiples.

Marx, lo resume en estos términos:

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).⁶

Lo que Marx dice sobre este imperio británico –"vieja reina del mar"–, lo dice también sobre Roma. Por eso puede citar a Horacio, el poeta romano del primer siglo a. C. con su juicio sobre Roma, que para Marx es igualmente el juicio sobre el imperio británico de su tiempo. Hoy sería el juicio sobre la nueva reina del mar, que resulta ser EE. UU.

Este juicio es un juicio condenatorio. La vieja reina del mar está condenada por sí misma. Es condenada a un duro destino por la maldición que lleva encima y que viene del asesinato del hermano, sobre el cual descansa su poder. Eso hace aparecer otras connotaciones: es Leviatán, un monstruo que surge del mar.

Marx ve, levantándose frente a este poder asesino del hermano, la "joven república gigantesca". Es la república que nace de la sociedad civil desde abajo, cuando logra hacerse democracia vigente.

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización: recuperar la democracia, recuperar la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias privadas de las empresas trasnacionales, poniendo la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la realización del bien común.

⁶ "Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis". Karl Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, 1966, p. 606.

Parte II

El sujeto como el origen de los derechos humanos

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

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

Sin embargo, la propia conceptualización del ser humano como sujeto transcurre 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 de la relación sujeto-objeto, como Descartes la formula. El sujeto humano es visto como instancia, que se relaciona con el objeto *–res cogitans frente a res extensa–*. Como tal es un sujeto del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto, también la corporeidad del otro *–naturaleza externa, incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos–* y la de su propio cuerpo. Todos los cuerpos, incluyendo el propio, son la *res extensa*, sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. La concepción de este yo-sujeto se lleva hasta la instancia que hace surgir del propio yo pensante todo el mundo externo, que aparece como objetivación del pensamiento.

Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental, que juzga a este mundo como mundo objetivo desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo. No es parte del mundo, sino es su juez. Por tanto, no puede tener existencia corporal. Si sostiene que existe, lo puede hacer solamente en su autorreflexión sobre sí mismo. Como no tiene corporeidad, no puede mostrar su existencia a los sentidos. Los sentidos sólo perciben cuerpos. Es trascendental, porque piensa trascendentalmente el mundo objetivo de los sentidos.

Este sujeto del pensamiento es, a la vez, el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como ese

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 correspondencia con el mundo corporal pensado como objeto.

En los últimos cien años más o menos, esta instancia del sujeto fue disuelta, mejor dicho, 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". En este sentido, se ha pensado como algo, que de nuevo es visto como objeto, pero esta vez como pensamiento, 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 Lévi-Strauss habla de las estructuras como trascendentalismos sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto que las hace. No actúa un sujeto trascendental en la promoción de las estructuras. Pero él –Lévi-Strauss mismo– las analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa. Pero ya no reflexiona eso. No ha salido de la relación sujeto-objeto.

Esta negación del sujeto trascendental no afecta al individuo poseedor, que es su contrapartida. De hecho ha sustituido al sujeto pensante por el sujeto actuante, que es un individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, pero se ve a sí mismo más bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y acumulando como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculante, el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior. No tiene cuerpo para calcular su acción sobre cuerpos, que es su objeto. Este sujeto calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental.

No obstante aparece otra postura frente al problema, 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 sujetos vivientes que piensan su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como seres vivientes. 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 cómo seguir existiendo. Esta pregunta sigue siendo real, aunque la vida sea un sueño.

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

1. El individuo calculador como punto de partida de la reflexión

A continuación quiero ver no tanto la dimensión 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 desde muy variados puntos de vista.

Si queremos visualizar a 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 que calcula sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de posibilidades del aumento de sus ingresos. En esta visión, todo puede transformarse 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 puede, entonces, considerarse a sí mismo, con su cuerpo y alma, como capital. Todas sus habilidades y hasta todo su prestigio ahora los puede emplear como capital en la persecución calculada de sus intereses materiales. Si hablamos aquí de intereses materiales, no se trata necesariamente de intereses en cosas naturales. Se trata de cualquier ocasión de acceder a algo.

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

El cálculo es un cálculo de medio-fin o insumo-producto. El cálculo persigue producir con medios dados, un producto cuantitativamente máximo; o bien, un producto dado con medios mínimos empleados. Elige los fines según la utilidad, que el individuo calcula como resultado de su cumplimiento. Su acción es racional en cuanto hace todo esto desde el punto de vista del individuo calculador. Su acción vale como acción racional aunque corte la rama del árbol sobre la cual está sentado. 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 es, en esta perspectiva, la que hoy domina el sistema social en el que vivimos. Eficiencia y competitividad en tanto criterios máximos del actual sistema surgen en perspectiva de la acción racional. Esta teoría de la acción racional fue formulada en sus términos extremos por Max Weber, aunque muchas líneas de este pensamiento hayan aparecido ya antes. Esta perspectiva no se limita a lo que se puede llamar lo económico, es asumida en muchos pensamientos sociológicos, filosóficos e inclusive teológicos. El mismo Heidegger desarrolla esta perspectiva de la acción racional como punto de partida en *El Ser y el Tiempo*. Toda la filosofía posmoderna la supone.

Desde el punto de vista de esta acción racional, todo el sistema se transforma en el funcionamiento de un gran engranaje. Todo es insumo para un producto que tiene que crecer con tasas máximas. Educación y salud se transforman en sectores de creación de capital humano; la distribución de ingresos en incentivación para la aceleración del proceso; la cultura en actividad que da sentido a este proceso 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 suma, 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 –para hablar en el lenguaje de Luhmann– como parte de su entorno. Dispone de todo sin ningún fin, a excepción de su propio movimiento. Sin embargo, el sujeto resulta ser más que un entorno, en cuanto este movimiento del sistema muestra sus consecuencias.

2. El orden de los intereses materiales calculados

Si el sistema como orden se constituye a partir de la persecución de intereses materiales calculados –utilidad calculada–, aparece un orden que deja de lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales, en los cuales la acción acontece. 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 tomarlos en cuenta. Estas crisis hoy son obvias: la exclusión de cada vez más grandes partes de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente. Cuanto más la acción sigue 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 vuelve autodestructivo.

Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toman en cuenta los efectos no intencionales que, inevitablemente, produce 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 sólo 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 un doble filo. 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, surgen efectos no intencionales sobre los conjuntos reales de la población humana y la naturaleza externa al ser humano, que promueven las tendencias de autodestrucción. Marx resume esta tesis de la siguiente manera:

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

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

Pero esta amenaza no lleva a la sustitución del capitalismo por otra sociedad, sino amenaza al capitalismo solamente por el hecho de que éste está amenazando a la sobrevivencia humana, sin la cual tampoco el capitalismo puede existir. No puede haber capitalismo sin sobrevivencia humana, pero la lógica del capitalismo amenaza a esta sobrevivencia y, por tanto, al mismo capitalismo.

Lo que constatamos es el hecho de que hay un quiebre en la propia persecución calculada de los intereses materiales. Se socavan en el grado en el cual la persecución de estos intereses se impone sin límites. Los intereses materiales no se pueden perseguir racionalmente si el criterio del cálculo de estos intereses es transformado en criterio en última instancia. Asoma, entonces, la irracionalidad

¹ Karl Marx, *El capital* (tomo I). México: FCE, 1966, p. 423-424. La traducción literal debería decir: "la tierra y el trabajador".

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. En términos del cálculo medio-fin esta acción es perfectamente racional, sin embargo corta la rama del árbol sobre la cual estamos todos sentados. Al hacerlo racionalmente, revela la irracionalidad de lo racionalizado.

3. 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. Tiene que orientarse a salvar la propia persecución de los intereses materiales de su autodestructividad resultante de su sometimiento irrestricto al cálculo medio-fin de estos mismos intereses. Se reconoce, entonces, que los intereses materiales se trascienden a sí mismo, lo que revela precisamente el hecho mencionado de su quiebre. Al trascenderse a sí mismos, necesitan ser enfrentados en nombre de una racionalidad que responda a la irracionalidad de lo racionalizado que ellos mismos revelan. Hay que elevarlos a un nivel de racionalidad que la propia persecución calculada en términos medio-fin destruye.

Hoy es notable cómo aparecen las resistencias frente a esta irracionalidad de lo racionalizado. Pero en muy raras oportunidades 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 orientarse.

De lo que se trata es de cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales: no solamente a nivel del sistema global, sino también a nivel de todos sus subsistemas. El argumento, empero, 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 consiguiente, 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 al cálculo de utilidad. Ésta, en su lógica autodestructiva, destruye lo útil en nombre de lo cual se presenta. Es una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo. En este sentido, no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es una condición de la posibilidad de la vida humana frente a amenazas por la autodestructividad de los intereses calculados. Los intereses calculados llevan a talar todo el Amazonas, porque eso conlleva altas ganancias y una producción elevada de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales no obstante se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente imprescindible para la vida humana. 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. Lo hace en nombre de una racionalidad que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado de la racionalidad medio fin.

4. 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 la 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 de 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 (cuando estos se hacen visibles) sobre el conjunto, que incluye al ser humano como sujeto: conjunto humano y conjunto de la naturaleza, sea el sistema global o un subsistema.

En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, empero actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés que cada uno tiene en procura 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 únicamente en

el conjunto con los otros puede vivir. Por eso tampoco sacrifica a los otros. En cambio, el individuo calculador se sacrifica a sí mismo y a los otros al totalizarse el cálculo de los intereses.

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, este es el significado del amor al prójimo:

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

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

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso, sino resulta como su *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se devela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita³. Hacerse sujeto

² Emmanuel Lévinas, *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.

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." Karl Marx, *op. cit.*, p. 38. El subrayado es mío.

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 ausencia⁴. 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 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 apriorística. 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 mutable⁵.

Lo que no son, es decir, "relaciones directamente sociales de las personas" es considerado parte de lo que son. Es su otro lado y como tal una ausencia presente que solicita.

⁴ Wittgenstein en sus diarios percibe este sujeto: "El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe" (*Diario*, 5.8.16; *Tractatus*, 5.631). "Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo." (*Diario*, 2.8.16 *Tractatus*, 5.632) "Un presupuesto de su existencia" (*Diario*, 2.8.16).

Pero después abandona este análisis: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)" (*Tractatus*, 6.54).

El sujeto es límite del mundo, porque resulta que trasciende todas las positivities del mundo. Sin embargo, para poder existir el mundo, hace falta que este sujeto se haga presente. Wittgenstein también abstrae de las tendencias autodestructivas, que resultan si el mundo –y por tanto el sistema– es tratado como un sistema inerte. Wittgenstein toma el mundo como algo cuya existencia está garantizada independientemente de lo que el ser humano hace. En este sentido, su mundo tiene una garantía metafísica sin ninguna justificación. Nuestra experiencia es que 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 una mutabilidad del propio derecho natural. Ver: Fernando Gonzalez Restrepo, *La mutabilidad del derecho natural y el padre Francisco Suarez*. Bogotá, 1956. En este caso, la diferencia con nuestra posición pierde su importancia esencial.

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 ende, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas de nuevo se pueden volcar en contra del sujeto humano, en cuanto el sistema otra vez se desarrolla en su inercia. La exigencia del bien común, por tanto, tiene que cambiar.

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 desatan procesos autodestructivos que hacen imposible lograr la meta.

No se trata de un cálculo a largo plazo que a la postre vuelve a repetir el problema que se pretendía solucionar. Se trata de la exigencia de la transformación del sistema de una manera 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 al mismo tiempo una exigencia ética. Se trata de una ética que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy sin afirmarla.

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

1. Plenitud y escasez como orientaciones de la acción

El tema “plenitud y escasez” se refiere a conductas sociales, no a situaciones. Se trata de orientaciones de la acción ancladas en la sociedad. Aunque lo digamos en forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la orientación por el bien común y el cálculo individual de la utilidad. No se trata de polos dualistas de tipo maniqueo, entre los cuales existe un conflicto total en el que un polo tiene que destruir al otro. Consiste en un conflicto que debe ser reconocido y que solamente puede ser solucionado a través de mediaciones. Pero, de todas maneras, se trata de un conflicto y quiero presentar sus elementos.

Hay una escena que aparece en todos los evangelios y que podemos tomar como punto de partida. Es aquella escena que comúnmente llamamos la multiplicación milagrosa de los panes. Es evidente que esta multiplicación de los panes no es un acto mágico por el cual Jesús produce un montón cuantitativo de panes, de los cuales cada uno puede tomar lo que quiere. No se trata de una multiplicación cuantitativa de panes. Ocurre, en cambio, que una multitud de escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común. La plenitud no es cuantitativa, sino resulta del hecho de que todos compartan de un modo tal que hay suficiente para todos.

Gandhi también se refiere a esta plenitud, cuando dice: “La India tiene suficiente para que todos puedan vivir, pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos”. La plenitud es posible, porque es posible que todos tengan lo suficiente. Amartya Sen constata que ninguna hambruna jamás puede ser explicada por alguna escasez física. La explicación reside siempre en el

hecho de que aquellos grupos que aún disponen de víveres, rechazan comerlos en común¹. Se destruye la plenitud posible y el cálculo de utilidad –el cálculo de escasez– convierte la escasez en catástrofe. En la gran hambruna de Bengala, que se produjo después de la colonización de Bengala por los ingleses en la segunda mitad del siglo XIII y en la cual murieron alrededor de diez millones de personas, Bengala exportaba todavía arroz y trigo.

Ciertamente, respecto a esto podemos hablar con razón de un problema de solidaridad. No obstante, la referencia a la solidaridad puede asimismo oscurecer el problema. En el fondo, el problema del cual se trata no es la solidaridad, pese a que no es posible solucionarlo sin solidaridad. En última instancia, la solidaridad es un valor formal. Sin embargo, a valores formales siempre les subyace un contenido –una materialidad– que decide sobre su significado. Existe también una solidaridad de los gánsteres y en el siglo XIX se hablaba en los Estados Unidos de una solidaridad de la “*pro-slavery-rebellio*” (rebelión en favor de la esclavitud), es decir de una solidaridad de aquellos que defendían el trabajo forzado de la esclavitud. La solidaridad no se orienta necesariamente por la plenitud. Hay de igual forma la solidaridad de quienes quieren destruir cualquier orientación hacia la plenitud o hacia el bien común.

Se trata entonces del núcleo de contenido que hace posible orientar la solidaridad hacia la plenitud. Quiero intentar sacar a luz este núcleo de contenido.

Jesús se refiere a este núcleo con las palabras “reino de Dios” o “reino de los cielos”. Este reino de Dios no conforma un “más allá”, sino el núcleo de lo terrenal. Por eso, él puede decir: “el reino de Dios ya está entre vosotros” (Lc 17,21). Sin embargo añade: “hay que agarrarlo”. No está simplemente allí y allá; está presente como ausencia que hay que transformar en presencia positiva. Cuando una de las figuras del drama de Sartre *Los cautivos de Altona* dice: “el infierno, eso son los otros”, no expresa lo contrario que dice Jesús, sino lo confirma. Si no se agarra el reino de Dios que está entre nosotros, entonces el otro se transforma en el infierno que está entre nosotros. Si no queremos que entre nosotros esté el infierno, entonces hay que agarrar el reino de Dios –el reino de los cielos– que está entre nosotros. El reino de Dios resulta ser el núcleo de lo terrestre.

¹ Ver además: Amartya Sen, *La vida y la muerte como indicadores económicos*.

2. El cielo en la tierra y su realización

Juan Crisóstomo, uno de los padres de la iglesia, decía en el siglo IV:

¡Hay que considerar qué honor nos hizo Dios al darnos esta tarea! Yo, dice él, he creado el cielo y la tierra; también a ti te doy poder creador: ¡haz de la tierra un cielo! ¡Tú lo puedes!²

Se trata del problema del reino de Dios como el núcleo de lo terrenal. Lo es realmente y por eso este problema se halla presente en toda la modernidad a pesar de toda su secularización. Hasta se puede decir que todo el pensamiento de la modernidad gira alrededor de este problema. La razón está en el hecho de que con la modernidad, la sociedad es considerada un objeto de transformación.

Eso empieza con el pensamiento liberal. A comienzo del siglo XVIII Mandeville brinda los acentos decisivos para los conceptos de armonía en referencia al mercado. Mandeville resume este punto de vista: vicios privados-virtudes públicas. Adam Smith transforma esto en el proyecto de la sociedad burguesa y le confiere un color celeste. Habla de la "mano invisible". La expresión aparece ya en Isaac Newton, quien la usa en relación al orden del sistema planetario guiado por Dios por medio de las leyes naturales. Es de raíz estoica. Con Smith este concepto de orden es aplicado al mercado, cuya armonía es realizada mediante la ley del valor. Esta idea de una armonía preestablecida domina hasta hoy en el pensamiento burgués.

No obstante, esta idea no conserva un carácter unívoco. En el *Fausto* de Goethe es Mefistófeles, el diablo, quien se presenta en nombre de esta armonía, es "parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal y siempre produce el bien". Se trata evidentemente de una referencia a Mandeville y a la mano invisible de Adam Smith. Pero ahora ya no lo dice Dios, sino Mefistófeles, el mentiroso. Fausto cree haber creado, gracias a su alianza con Mefistófeles, el "paraíso" en la tierra. Sin embargo, al final los elementos de la naturaleza devoran la obra en el momento en que Fausto cree haber logrado esta meta. Fausto, ya ciego, escucha el ruido de palas y cree que la obra de construcción sigue. No sabe que el ruido que escucha proviene de aquellos que están cavando su tumba.

Con respecto a esta mística del mercado, surge en el curso del siglo XIX un nuevo humanismo de la praxis. Surge también en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis, no obstante, se dirige en contra de la mística del mercado que pinta a éste como un lugar celeste. El

² Johannes Chrysostomus: *Homilien über den ersten Brief an Timotheus, über-setzt von J. Wimmer*. Kempten München: Bibliothek der Kirchenväter, Sechster Band, 1880, p. 209. Agradezco la cita a Norbert Arntz.

poeta Heinrich Heine expresa eso de manera irónica, cuando dice en un poema: "Ya en la tierra queremos construir el reino de los cielos". Este poema es una de las creaciones poéticas más conocidas por los trabajadores socialdemócratas alemanes del siglo XIX.

No se trata de lo que afirmaba Juan Crisóstomo en el texto antes citado, porque Heine añade en su poema: "El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones". El cielo y la tierra se encuentran ahora separados; además, el orden en la tierra hace que la referencia al cielo esté demás. El cielo se transforma en lo terrenal y ya no hay un reino de Dios que está entre nosotros.

Marx seguramente no describiría su humanismo con las mismas palabras que Heine, inclusive lo rechaza. Sin embargo, lo que el poeta dice con palabras poéticas, circunscribe igualmente el humanismo de la praxis, el cual Marx visualiza de un modo más diferenciado:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico.³

Marx es diferenciado. Busca el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión. No quiere construir el cielo en la tierra, sino entender a partir de este núcleo terrenal sus formas divinizadas. No obstante, la meta sigue siendo: cambiar este núcleo terrenal de un modo tal, que ya no hagan falta imágenes nebulosas de la religión. El cielo sigue siendo el lugar abandonado para los ángeles y los gorriones. Cielo y tierra se contradicen. Quien afirma la tierra, tiene que abandonar el cielo.

En contra de este humanismo de la praxis aparece un pensamiento nuevo y extremo acerca de la sociedad burguesa. Comienza con Nietzsche, atraviesa el Nazismo y el fascismo y marca, desde el inicio de la Guerra Fría, toda la sociedad burguesa. Es el pensamiento del nihilismo que ahora se extiende. La formulación que le diera Popper, hizo historia:

La hibris que nos lleva a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a convertir nuestra buena tierra en un infierno –un infierno que solamente seres humanos pueden realizar para otros seres humanos.⁴

³ Karl Marx, *El capital* (tomo I). México: FCE, 1966, p. 303, nota 4.

⁴ Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: Vorwort, 1974.

Aquí se denuncia cualquier esperanza, utopía, cualquier humanismo, cualquier solidaridad de los oprimidos. Todo ello es visto ahora como Lucifer, el ángel de la luz convertido en demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista-burguesa es satanizado. Se trata de un pensamiento que hoy es dominante. Se desarrolló a través del nazismo y el fascismo, recibiendo la forma dominante del anti utopismo actual. Pero no se trata de algo obvio. Así, todavía Max Weber rechaza tales propuestas:

Es exacto –si se lo entiende correctamente– que la política exitosa es siempre “el arte de lo posible”. Pero no es menos cierto que muy a menudo lo posible solo se obtuvo porque se procuró lo imposible que está más allá de él.⁵

Weber inclusive tiene conciencia del hecho de que restringirse a metas pretendidamente realistas, no es para nada realista. El realismo tiene que incluir la conciencia de que muy a menudo se trata de hacer posible lo imposible. Quién no apunta hacia lo imposible, jamás descubrirá lo que es posible. Ernst Bloch dice: “Apuntar más allá de la meta para dar en el blanco”. Lo utópico no es lo irrealista, sino condición de posibilidad de la propia acción realista.

3. La denuncia de la “ética de San Martín”

El antihumanismo, en su formulación popperiana, confirió como su consecuencia al sistema de mercado un carácter celeste tan pronunciado, como ni el propio Adam Smith se habría podido imaginar. Lo logró mediante la denuncia de toda intervención en el mercado y su lógica. En los años noventa se inventó en Alemania una palabra destinada a resumir todo aquello que se buscaba denunciar. Esta expresión es “ética de San Martín”⁶. Se refiere a una antigua leyenda sobre San Martín. Éste era un caballero que estaba cabalgando en un duro invierno. Al lado del camino encontró a un pobre hombre, muriéndose de frío, quien le pidió ayuda. San Martín tomó su abrigo, lo cortó con su espada en dos partes y dio una de las partes al pobre. Prosiguió su camino, pero percibió detrás de sí una brillante luz. Dándose vuelta, vio que el pobre se había convertido en Cristo quien lo saludó.

⁵ Max Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (1904). En: Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1958, p. 244.

⁶ Ética de San Martín es otra palabra para lo que Max Weber llama la ética de convicción. Weber denuncia la ética de convicción de una manera similar a como se lo hace en los años noventa con la tal llamada ética de San Martín. En ambos casos se trata de una simple totalización de la ética del mercado, que queda como única ética.

En Alemania se enseña tradicionalmente esta leyenda a los niños. El día de San Martín, ellos realizan grandes procesiones llevando luces y cantando a San Martín. Celebran la ética del compartir.

En los años noventa se orquestaba campañas dirigidas en contra de lo que se llamó la "ética de San Martín". Fueron orquestadas por las burocracias empresariales y sus representantes. Con la expresión "ética de San Martín" se referían a ese cielo del cual se sostiene que el intento de realizarlo produce el infierno en la tierra:

El mundo industrializado fue impregnado por siglos por la ética cristiana del compartir. Eso ha arrasado con la ética del producir, que es lógica y temporalmente anterior (...)

Así el empresario tiene un ethos específico, al cual tiene que seguir si quiere corresponder a su función social y a su tarea. Su mayor "responsabilidad social" está en ofrecer bienes y servicios de la manera más eficiente. Su imperativo como empresario es: ¡Produzca! ¡Sea útil para su cliente! ¡Sea exitoso! Entre lo exigido económicamente y lo moralmente correcto, no existe para él ninguna contradicción: ambos coinciden. Hacer, en el marco de su razón empresarial, todo lo necesario para mantener "fit" a la empresa; aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino constituye un deber ético.⁷

Gerhard Schwarz, redactor de la *Neue Züricher Zeitung*, saca la siguiente conclusión:

Una ética de San Martín y del compartir como base del orden económico llevará a la postre a la pobreza de todos, a pesar de que el viejo imperativo cristiano de la solidaridad sigue siendo un valor central, al cual debería seguir el cristiano. Pero cada uno en su lugar.⁸

La solución que se ofrece es:

En vez de compartir solamente solidariamente, según el ideal de Martín el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos

⁷ *Neue Züricher Zeitung*, 12./13. Sept. 93, p. 13. Beitrag von Dr. Gerd Habermann, *Arbeitsgemeinschaft selbständiger Unternehmer (ASU) und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn*. Titel: "Teilen oder produzieren? Bemerkungen zum Ethos des Unternehmers!".

⁸ Gerhard Schwarz, "Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft)". En: *Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft*. Informedia-Stiftung, Köln, 1992, p. 83-99. Aquí: p. 83 (Schwarz ist Redakteur bei der NZZ).

con el resultado de que sean accesibles a todos y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Según toda experiencia histórica, la máxima de la acción empresarial ha conseguido mucho más en favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace masivamente, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas (...) ⁹

Mandeville y Adam Smith han retornado, únicamente que ahora se los vincula a un antihumanismo extremo que promete como su resultado un mercado que implica la promesa del cielo en la tierra. Se trata del cielo que se promete como resultado en el caso que ya nadie quiere realizar el cielo. Ya Dietrich Bonhoeffer había dicho acerca de esto:

Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática.¹⁰

En una conferencia de homenaje a Mandeville, quien es de hecho el fundador del pensamiento de la mano invisible, John Maynard Keynes también asume la posición de Mandeville. No obstante, no le otorga el color celeste que nuestros ideólogos le dan:

Por lo menos por cien años todavía, debemos convencernos de esto: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno: porque lo malo es útil y lo bueno no lo es.¹¹

Sin transformar el mercado en un cielo, Keynes expresa el punto de vista del mercado y su cálculo de utilidad. Y con eso tenemos la formulación de nuestro problema: lo malo es útil y lo bueno es inútil. Sin embargo Keynes no se refiere al mal como a un bien, como lo hace la denuncia de la ética de San Martín. Sigue siendo lo malo. Pero es útil. Lo bueno a su vez sigue siendo lo bueno, solo que es considerado inútil. Eso parece ser la respuesta a nuestro tema "plenitud y escasez" o "bien común y cálculo de utilidad". Respecto a la "plenitud" y al "bien común", aparentemente no podemos más que cantar un *requiem aeternam Deo*.

⁹ Wolfram Weiner, "Das Teilen und die Moral der Märkte" (FAZ, 24.12.93).

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Bonhoeffer- Auswahl* (4 Bände). En: Otto Dudzus (editor), Gütersloh, 1982. Bd. 4, p. 81.

¹¹ Según Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil, 1990. p. 167.

Si creemos a Popper y a nuestra burocracias empresariales, lo bueno, entonces, es precisamente lo peligroso que produce el infierno en la tierra, mientras lo malo es lo bueno. Lo bueno lleva al infierno y lo malo lleva al cielo del progreso. Si, de acuerdo con San Pablo, la raíz de todos los males es el amor al dinero, de acuerdo con las burocracias empresariales, la raíz de todos los males es el amor al prójimo: el compartir. Nietzsche puede decir ahora que Dios murió a consecuencia de su compasión. Nos transformamos en lobos de estepa. El infierno son los otros.

4. La paradoja de las utilidades

Esto nos lleva a la necesidad de hablar de la utilidad. Ciertamente, si la relación con la plenitud, con lo bueno, con la ética no es útil, todo es inútil. Pero ¿qué es la utilidad? Frente a esta pregunta surgen concepciones contrarias de utilidad, las cuales corresponden a los polos de la plenitud y la escasez: el bien común y el cálculo individual de la utilidad.

Quiero presentar este desdoblamiento de la utilidad por medio de algunos textos que provienen de la Edad Media europea y, por tanto, del inicio de la modernidad. Se trata de textos de Hildegard de Bingen, gran mística y abadesa del siglo XIII. Por un lado, ella sostiene que toda la creación se halla orientada hacia la utilidad de los seres humanos:

Toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto con ella, porque el ser humano no puede ni vivir ni existir sin ella.¹²

Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la **utilidad** para el ser humano.¹³

La naturaleza está conducida “a disposición” y hacia la “utilidad del ser humano”. Sin embargo, para Hildegard, esta destinación de la naturaleza excluye su sometimiento irrestricto al cálculo de utilidad. Las fuerzas del cosmos:

(...) compelen al ser humano para el bien de él, tomarlos en consideración, porque necesita a ellas para no hundirse.¹⁴

¹² Ingrid Riedel, *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1994, p. 125.

¹³ Ingrid Riedel, *op. cit.*, p. 133. El énfasis es mío.

¹⁴ *Ibid.*, p. 145.

Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo (...) ¹⁵

Este "juicio de Dios" se encuentra dentro de la realidad. No es Dios quien castiga, sino que la divinidad encarga a sus criaturas castigar al ser humano:

Y vi, que el fuego superior del firmamento derrama grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas. Además, vi cómo caía del círculo negro de fuego una especie de neblina, que secó el verde y los frutos de la tierra. ¹⁶

Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras que en el año 1855 el jefe indio Seattle pronunciara frente a representantes del gobierno de los Estados Unidos, en un momento en el cual el genocidio de la población originaria del norte de América estaba plenamente en curso y cuando era previsible su resultado:

Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos, esto: Todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. El es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo. ¹⁷

Existe una utilidad, si bien no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ocupa actualmente un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra "utilidad". La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del cálculo de utilidad para todo aquello que es útil para el ser humano. Es útil para el ser humano, respetar a la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado. Esta es la ley destructora, que, según San Pablo, conduce a la muerte cuando se busca la salvación en su cumplimiento. Desde el punto de vista del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

¹⁵ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Ver: *Diálogo Social*. Año XVI, No. 154. Marzo. Panamá, 1983.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo evidencia al presentar un diálogo entre la dureza del corazón y la misericordia. De acuerdo con Hildegard, la dureza del corazón dice sobre sí misma:

Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Eso no voy a hacer jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser **útil** a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su creación y por el universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo solamente sé de mi propia existencia!¹⁸

Hildegard hace contestar a la misericordia: “¡Oh! ser hecho de piedra (...)”.

Aquí se trata de la utilidad del cálculo individual de la utilidad como cálculo del mercado. No obstante, siguiendo a Hildegard, se expresa como extremo egoísmo, correspondiente a la sociedad medieval de su tiempo.

En una sociedad como la burguesa, que ha totalizado el cálculo de utilidad, la dureza del corazón habla un lenguaje más mentiroso. Ahora declara: los vicios privados son virtudes públicas. Del corazón de piedra, de la dureza de corazón, resulta lo que Bonhoeffer llama la “maldad abismática”. Lo útil y la utilidad del cálculo están enfrentados y se encuentran en conflicto.

Precisamente por eso, la crítica al cálculo de utilidad no se reduce a simple moral. Lo que se afirma es que el cálculo de utilidad, en su lógica abstracta, amenaza los fundamentos de la vida humana y de la naturaleza. La misma naturaleza se rebela en contra de esta amenaza y las catástrofes que resultan son un “juicio de Dios” que habla desde el interior de la vida terrestre.

Aquello que Hildegard de Bingen observa en el inicio de la modernidad, es hoy, en un nivel aplastantemente superior, nuestra propia experiencia. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos que actualmente se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes como fuerzas compulsivas de los hechos, las cuales de modo inevitable acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad.

Podemos ahora volver a las palabras de Keynes ya citadas, conforme a las cuales “lo malo es útil y lo bueno no lo es”. Es claro que esta utilidad del mal es

¹⁸ Según Dorothee Sölle, *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Wuppertal: Hammer Verlag, 1989. p. 12.

un producto del cálculo de utilidad en el caso en que esté totalizado. Pero, ¿qué es lo bueno? Igualmente es visible hoy que lo bueno es todo lo necesario para enfrentar las amenazas globales.

Siendo así, lo bueno es útil, estando en conflicto con el cálculo de la utilidad. Lo que Keynes dice, y que aún es opinión dominante, es falso. Lo bueno no es solamente útil, es asimismo necesario, ya que es el fundamento de la propia posibilidad de la sobrevivencia humana. La humanidad no podrá sobrevivir si no logra disolver la totalización del cálculo de utilidad. Es útil asignar al cálculo de utilidad un lugar de segundo orden. El cálculo de utilidad conduce a la tala de los bosques amazónicos, no obstante es útil –y bueno a la vez– no talarlos.

Pero este bueno –que también podemos llamar bien común– trasciende toda calculabilidad y, por eso, también la tal llamada calculabilidad a largo plazo. Constituye una ética que no es apenas útil, sino condición de nuestra sobrevivencia. Al no ser calculable su utilidad mientras su necesidad es comprensible, se trata de una ética del reconocimiento del otro, sea ese otro el otro ser humano o la naturaleza externa al ser humano como ser natural.

5. Quien ama la vida, la pierde: el núcleo celeste de lo terrestre

Nos ocupamos aquí de la plenitud en los evangelios. En el Evangelio de Juan esta plenitud se llama “vida eterna”. No se trata de un más allá, sino del núcleo interno del más acá. Cuando Jesús dice: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10), se refiere a la plenitud, que en otros lugares llama “vida eterna”.

Según el Evangelio de Juan, Jesús expresa el conflicto de las utilidades –entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud– en términos de una paradoja:

El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. (Jn 12, 25)

Esta paradoja aparece con variaciones en todos los Evangelios¹⁹. “El que ama su vida, la pierde”, alude a la vida guiada por un cálculo de utilidad, si éste determina toda la vida. “El que odia su vida en este mundo”; lo que se odia es

¹⁹ “Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará” (Lc 9, 24). “Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 16, 25). “Porque quién quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará” (Mc 8, 35).

esta vida limitada al cálculo de utilidad, que se pierde si uno la ama. Y la "vida eterna" es la plenitud de esta vida, la cual desde esta vida irradia más allá de la muerte. No es un más allá abstracto.

Tomando en cuenta lo anterior podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual, convencidos que esto expresa el sentido de las palabras de Jesús: quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama, sino odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida.

Se trata del punto fijo de Arquímedes que éste no encontró. A eso también se refiere Jesús en dos parábolas cortas:

El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel. (Mt 13, 44)

También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra. (Mt 13, 45)

Anthony de Mello cuenta una pequeña anécdota, que nos puede interpretar estas parábolas:

Un monje de la India, que vive de lo que la gente le regala como limosna, un día encuentra en su camino una linda y brillante joya. Como le gusta mucho, la levanta y la mete en su bolsa, en la cual guarda lo que la gente le regala y sigue con su vida. Un día, otro monje le pide ayuda, porque no consiguió limosna y estaba pasando hambre. El monje abrió su bolsa y le dio del arroz que le quedaba. En este momento el otro monje vio la joya y se la pidió. El monje la sacó, la miró y se la pasó. El otro monje le agradeció y se fue feliz, pensando que ahora por toda la vida podría vivir en abundancia. Sin embargo, el otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué? respondió: Quiero que me des algo, que tiene más valor que esta joya. Pero el primer monje le insistió que no tenía más y preguntó: ¿Qué entonces quieres de mí? Contestó el otro monje: Quiero que me regales aquello que te hizo posible regalar la joya a mí.²⁰

²⁰ Según Carlos G. Vallés: *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 58. El subrayado es mío.

Este "aquello" es el tesoro en el campo de la parábola. Es el punto fijo que Arquímedes buscaba. Es el punto de partida del reino de Dios, que está entre nosotros. Sin embargo, no es la sociedad justa. Este "aquello" nos empuja para hacer justa la sociedad.

La crítica de la religión, como se la ha efectuado en nuestra sociedad desde el siglo XVIII, siempre ha buscado el núcleo terrestre del cielo. Por eso vive de la imaginación de que el cielo se vuelve superfluo en el grado en el cual se reconoce su núcleo interno terrestre; la praxis humana se guía desde este núcleo terrestre como punto de partida. Hoy, nos encontramos frente a los escombros de una modernidad que se orienta de esta manera.

Pero éste es, de igual modo, el momento para descubrir que en el origen cristiano de la modernidad occidental no se trata de algún cielo cuyo núcleo terrestre estaría por descubrirse. Se trata, en cambio, desde los orígenes, del núcleo celeste de lo terrenal. Asimismo, hoy podemos descubrir que no hay sobrevivencia de la humanidad, sino volvemos a descubrir este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción en conformidad con él. Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud. Si no lo redescubrimos, el otro se transforma en el infierno y la realidad terrestre en lugar del juicio.

Este núcleo celeste de lo terrenal no es un fenómeno religioso, aunque todas las religiones lo contienen como punto de referencia. Es fácil ver que este reino de Dios, como núcleo terrestre de lo terrenal, tiene parentesco con el Tao de Lao-Tse o el Nirvana de Buda; así como existe un parentesco visible entre la vida que se pierde si se vive según el cálculo de utilidad y el karma del budismo. Esto, sin embargo, no se puede reducir a relaciones religiosas, en el sentido que no le atañe a alguien que no viva dentro de tales religiones. Lo que aparece allí en términos de una dimensión religiosa es un conocimiento objetivo de la realidad, el cual tiene validez para todo ser humano independientemente de que comparta algunas de estas religiones o no. Se trata de algo que une la propia realidad desde adentro. Consiste en un punto de referencia que es transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar. Por eso, aparece también en el humanismo ateo. Marx le da la siguiente formulación:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.²¹

²¹ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*]. México: FCE, 1964, p. 230. (De: *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión*).

Este imperativo categórico proviene del núcleo celeste de lo terrestre. No lo inventamos, sino lo excavamos. Está, pero nadie puede disponer de él. Hace falta asumir su empuje. Haciéndolo, el ser humano se hace sujeto.

Pascal expresa esta paradoja de la utilidad en su apuesta. En la apuesta de Pascal no se trata de si Dios existe o no. Las posiciones de la apuesta son la vida determinada por un cálculo de utilidad y una vida que se orienta por el núcleo celeste de lo terrenal. Esta última es la vida eterna en el sentido del Evangelio de Juan. La paradoja de esta apuesta es la paradoja de la utilidad expresada por Jesús.

6. La libertad frente al cálculo de utilidad

No se puede vivir, ni como ser humano particular ni como humanidad, sin liberarse frente al mundo del cálculo de utilidad. Estoy convencido que en la actualidad la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia sin liberarse frente al cálculo de utilidad. No obstante, la modernidad destruyó esta libertad de una manera tan completa, que ni siquiera tenemos una palabra para referirnos a ella. Es la libertad frente a la compulsión por el cálculo de utilidad. La que la puede expresar es la palabra gratuidad. Pero al significado de esta palabra le falta la relación con lo útil en el sentido del bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es útil, solo que se trata de un "útil" que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado.

Con respecto a esto, recuerdo un texto de Lévinas que se refiere a la traducción del "Ama a tu prójimo como a ti mismo":

¿Qué significa "como a ti mismo"? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: "como a ti mismo" ¿no significa *eso*, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: "ama a tu prójimo, el es como tú". Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico "kamokha" del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: "Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres".²²

Creo que esta traducción de Lévinas puede interpretar de nuevo la paradoja de las utilidades expuesta por Jesús. La vida que se pierde si se la quiere ganar, es precisamente la vida que niega que el prójimo sea uno mismo.

²² Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, p. 144.

Esto tiene consecuencias para el concepto de la autorrealización del ser humano. Hoy existe el intento de buscar la autorrealización en la línea del cálculo de utilidad. Normalmente esto es lo que se quiere decir cuando se habla de autorrealización. Esta autorrealización, sin embargo, constituye un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia, el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorrealización. La autorrealización que se quiere realizar como individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo de estepas, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización únicamente es posible en el otro y junto a él. Pero ello presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Esta utilidad no es calculable, pues rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que consiste en la afirmación del otro –en última instancia, el otro es la humanidad y el cosmos– del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar algún sacrificio en favor del otro para que también pueda vivir. Que el otro viva, es condición de la posibilidad de mi vida. Al yo afirmar esta relación, me autorrealizo. Esto implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Aparece un principio de la autorrealización, que continúa un postulado de la razón práctica que sostiene: asesinato es suicidio.

En la actualidad, estamos enfrentados a una pregunta de este tipo. Surge con base en el hecho de que hoy el Occidente entrega todo un continente –o sea África– a la destrucción por exclusión. Por largos siglos África fue para los países europeos –y después también para EE. UU.– una región de caza de esclavos, la cual los abastecía con el trabajo forzado que ellos ocupaban. Más tarde, en el curso del siglo XIX, fue conquistado como colonia y expoliada. Después de su independencia, a partir de la Segunda Guerra Mundial, África fue obligada a integrarse en el sistema mundial capitalista, estando hoy al borde de una incapacidad de vivir. Occidente lo entrega ahora a su suerte, si bien mantiene el pillaje. Eso es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor cometido por Occidente.

La destrucción de África es el resultado de acciones de Occidente rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: también este asesinato es suicidio. No obstante, ningún cálculo puede comprobarlo. Todos los cálculos de Occidente suponen que este asesinato no es suicidio. El postulado de la razón práctica, sin embargo, afirma que sí lo es. El Occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta manera a los otros. Esta relación circular recibe hoy, debido a la progresiva globalización del mundo, una expresión urgente.

Este postulado de la razón práctica no puede derivarse en términos calculables. Tampoco su inversión puede ser derivada en estos términos, aun cuando

constituya la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Esto siempre nos conducirá hacia un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. El postulado de la razón práctica: "asesinato es suicidio", realiza una afirmación acerca de la realidad y sus características. Por tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia que dice algo sobre lo que la realidad es. Pero va más allá de la calculabilidad. Si se lo invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: asesinato no es suicidio. Sigue siendo un juicio de experiencia que permite reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, en consecuencia, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta es: ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Ahora bien, ¿está totalización del cálculo de utilidad no es suicidio? Efectivamente, es el suicidio en el cual se halla nuestra sociedad actual. Si eso es cierto, entonces el juicio: el asesinato no es suicidio, es falso y encierra una apología del suicidio.

Siendo así, ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: el asesinato es suicidio. Si se sostiene lo contrario, eso se afirma solamente como postulado de la razón práctica. Eso, no obstante, es análogo a la apuesta de Pascal, que llega al mismo resultado.

Sin embargo, en cuanto que el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Una ética, en forma de la necesidad de un deber: "no matarás", sigue únicamente si excluimos el suicidio. No sigue de manera analítica del juicio de experiencia, puesto que el suicidio no se puede excluir mediante un juicio analítico.

Esto nos hace volver al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida, la cual enfrenta al cálculo de utilidad para subordinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por eso el bien de cada uno. Pero no se puede expresar por medio del cálculo de utilidad de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de grupos o Estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos. Asimismo, la llamada *Realpolitik* no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de Estados. En el caso extremo, ni el cálculo de utilidad de la humanidad entera es este bien común. Porque inclusive la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de grupos también constituyen solidaridades. Eso justamente comprueba que la solidaridad es un valor formal y no puede constituir el bien común. Ahora bien, solo en el interior de solidaridades se puede

hacer presente el bien común. No obstante, en ese caso se trata de solidaridades especificadas por el bien común.

De este modo, a partir del postulado de la razón práctica, resulta un acceso a la ética. No una ética normativa y absoluta, sino el principio de generación de la ética en cuanto ética necesaria. Tiene como sus presupuestos:

1. el postulado de la razón práctica: asesinato es suicidio;
2. el sujeto que se afirma como sujeto concreto vivo.

Dado el postulado, desde la afirmación del sujeto se sigue una ética. Ésta no consiste en un conjunto de normas, sino en una historia de la producción de normas. Éstas se descubren como normas que corresponden al principio de la generación de la ética. Por eso, esta ética puede ser histórica. En efecto, en cada momento histórico hay que decidir de nuevo cuál es la ética que corresponde a la situación. Sin embargo, nunca se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas como mediación entre el sujeto y una realidad en la que el asesinato es suicidio. Y no se trata apenas de un principio de la generación de la ética sino de la generación de la religión, incluido del ateísmo. Por esta misma razón, ni el reino de Dios ni su anticipación es una sociedad más justa; la realidad trascendente empuja desde dentro de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es condición de la posibilidad de la propia realidad empírica.

La consecuencia es: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. Este es el infierno que estamos viviendo. Lo han producido aquellos que denunciaron a todos los que apuntaron a crear el cielo en la tierra.

7. Anexo

Surge un problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, la utilidad calculada tendría que coincidir con la utilidad para todos. Hasta creo que eso es cierto. Bajo esta perspectiva trascendental, la acción solidaria y la acción egocéntrica llegarían exactamente al mismo resultado. No obstante, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se podría estar tentado a concluir lo siguiente: cuanto mejor calcule cada uno su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental en la forma de una aproximación asintótica. Considero que esta ilusión trascendental constituye el corazón de la modernidad. Pero ella salta por encima de la *conditio humana*, que es un límite cualitativo que no puede ser

puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación de interés propio e interés general hecha por Adam Smith: la "mano invisible". Además, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace algo análogo.

Ahora bien, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer la imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*).

En la actualidad no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. No obstante, esta solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen valores que solo pueden ser alcanzados por una acción solidaria y que, por consiguiente, implican la solidaridad. Únicamente se puede respetar al otro y a la naturaleza externa al ser humano en el marco de una acción solidaria. Eso por la razón que estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea sometida de modo irrestricto al cálculo de utilidad. Pero en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles, a pesar de que no son accesibles a un cálculo de utilidad, sino apenas a la acción solidaria. Creo que esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Esto, sin embargo, lleva a la conclusión que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (la utilidad para todos incluye a la propia naturaleza), no son sustituibles el uno por el otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Pero, en efecto, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Ellas se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Juzgo a partir de mí; mis intereses calculados se imponen a la consideración. No obstante, en el mismo acto descubro que mis intereses calculados se tornan contra mí. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo. Esta división entre intereses calculados y los intereses de bien común lleva a la conciencia de que yo no puedo ser solo este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división que constantemente tiene que ser disuelta.

Esto desemboca en una determinada concepción en referencia al antropocentrismo. Antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en

el centro y tiene que ser visto en esta perspectiva. El ser humano que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro y que, por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la naturaleza externa a él: "ama al mundo (naturaleza), tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero, otra vez, se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición secundaria, aunque esté siempre en el punto de partida.

Nuestra sociedad actual, en cambio, transforma al cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial. Lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño parece ser un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, el cual es distorsionado por la enseñanza posterior de la solidaridad. Sin embargo, considero que en realidad el niño aprende la división de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad del bien común de todos, mientras parte de la unidad de ambos.

El sujeto negado y su retorno

Desde hace muchos años apareció en América Latina y el Caribe la discusión sobre el sujeto, sobre el ser humano en cuanto sujeto. El surgimiento de esta discusión tiene mucho que ver con la crítica a un concepto anterior del sujeto: el concepto de un sujeto social, como clase social o movimiento popular. Eso estaba unido a la concepción de las clases y los movimientos como sujeto de cambio o sujeto de revolución.

Sin desechar por completo tales concepciones del sujeto, emergió con la crítica otra dimensión del sujeto. Podríamos decir también –inclusive– con Camus: sujeto como rebelión. Rebelión no implica necesariamente revolución, pero sí es inevitablemente una actitud de distanciamiento de la cual nacen respuestas. Toda alternativa presupone esta rebelión.

La discusión de esta nueva dimensión del sujeto se manifiesta en América Latina y el Caribe desde los años ochenta y en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) hemos abierto una plataforma de discusión correspondiente desde ese tiempo. Sin embargo, cuanto más se imponía en el mundo la tal llamada estrategia de globalización, se hacía más necesaria esta referencia al ser humano como sujeto, y de manera específica cómo sujeto negado por la lógica de este proceso. Todas las crisis provocadas por este proceso de globalización –la crisis de la exclusión, del socavamiento de las propias relaciones sociales y del medio ambiente– están íntimamente relacionadas con esta negación del sujeto humano.

Hablamos mucho de la necesidad de alternativas frente a esta estrategia y discutimos las posibilidades de tales alternativas. Evidentemente hace falta hacer tales discusiones y en el DEI hemos intentado participar en ellas. No obstante estas discusiones dejan un vacío. ¿Por qué hace falta alternativas? ¿Qué es lo que nos mueve hacia ellas?

La respuesta cínica hoy en boga es que no hay nada en juego. Aunque se hable de valores como la justicia u otros, estos valores están en conflicto con una realidad a la cual solo distorsionan. Son simples "juicios de valor" que ninguna ciencia de lo real puede sostener. Reaparece el realismo del tipo de la *Realpolitik* que se nos enfrenta desde Bismarck hasta Kissinger. Los valores nos impiden ser realistas: ése es el cinismo al cual nos enfrentamos. De esta manera, todos los movimientos alternativos son tildados de altamente irrealistas, peligrosos. Impiden ser realistas.

Frente a esta postura de realismo político no sirve hablar de valores. Estos se transforman en simple sermón de domingo. Pero de esta forma, nuestra discusión y presión por alternativas pierden su sustento. Esta discusión y presión son imprescindibles, sin embargo se requiere de igual modo darles un sustento. Hay que dar razón del porqué de las alternativas. Esta razón no la podemos dar simplemente como supuesto, aunque nos parezca obvia. De hecho, suponemos la vigencia de valores que están disolviéndose. Se trata de una disolución que socava cualquier posibilidad de sostener alternativas frente al actual sistema de globalización.

1. El sujeto como dimensión del ser humano

Aquí entra la discusión del sujeto como dimensión del ser humano. En vista de eso, quiero presentar algunos resultados –obviamente provisorios– que están surgiendo. Se trata de hacer ver que el tal llamado realismo político de la *Realpolitik* es por completo ilusorio. La política correspondiente a la estrategia de globalización nos lleva en nombre de este falso realismo a situaciones cada vez menos sostenibles, incluso hacia la perspectiva de la autodestrucción de la humanidad. Es el propio realismo el que está desembocando en ilusiones destructoras.

Recuperar hoy el sujeto negado no es un juicio de valor, es la exigencia de recuperar un realismo perdido. Por tanto, pretendo resumir las perspectivas de la recuperación del sujeto tal y como se nos presentan hoy.

Existe una formulación muy escueta de esto. La proporciona Desmond Tutu, el obispo anglicano sudafricano que ha tenido un papel clave en la lucha contra del *apartheid* en África del Sur: "Yo soy solamente si tú también eres". Es el sentido de la humanidad de los africanos llamado "ubuntu": "Yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano".

No se trata de una afirmación moral o ética, si bien podemos sacar conclusiones morales o éticas. La afirmación es una afirmación sobre la realidad

en la cual vivimos como seres humanos. “Yo soy solamente si tú también eres” es una declaración sobre lo que es, y en este sentido es un juicio empírico. No obstante, de esta aseveración acerca de la realidad se siguen comportamientos. Pero es la realidad la que los exige y no un juicio de valor. En este sentido, es un llamado al realismo, no a valores. Un realismo del cual se derivan determinados valores, en cuanto optamos por este realismo afirmando nuestra vida. Puedo optar al revés. Entonces tengo que asumir el suicidio –aunque sea a plazo– como consecuencia del asesinato del otro. El realismo es dar cuenta de esta disyuntiva y optar por vivir.

La frase de Tutu implica la siguiente afirmación referente a la realidad: el asesinato es suicidio. Se nota que la afirmación: “asesinato es suicidio”, no implica de por sí ninguna ética determinada. Caracteriza la realidad como realidad objetiva y se basa en un juicio empírico. La caracteriza como realidad circular: la bala que disparo sobre el otro lo atraviesa, da vuelta a la tierra y me pega en la espalda. La globalización solamente aumenta la velocidad de la bala y acorta el intervalo entre el disparo y la vuelta de la bala en mi espalda. Este intervalo se hace cada vez más corto, y se acortará todavía más.

Sin embargo, el juicio empírico que lleva a la conclusión de que el asesinato es suicidio no se basa en un cálculo. Ningún cálculo conduce a este resultado. Se trata de un juicio del tipo que David Hume llama una “inferencia de la mente”. Es un juicio que caracteriza la realidad entera como realidad redonda. Está por encima del cálculo. Es un postulado de la razón práctica.

Por eso la conciencia de la globalidad de la tierra lo concibe como un asesinato suicida. En el interior de esta globalidad únicamente podemos afirmar nuestra vida. Al hacerlo, surgen las alternativas y su necesidad. Se trata del juicio constitutivo de cualquier resistencia. Pero no solo de la resistencia. También del cinismo. Se puede hacer la opción contraria, no obstante desemboca en el cinismo.

Con todo, aparentemente, hay otra posición que niega este hecho de que el asesinato es suicidio. Es la posición subyacente al cálculo de interés en nombre del mercado. El cálculo del interés sostiene un juicio contrario: derrotando al otro, salgo ganando. Por consiguiente: el asesinato no es suicidio. Sin embargo, de igualmente modo implica un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente en el sentido de David Hume. Sostiene que la bala que disparo sobre el otro, lo atraviesa sin volver hacia mí. Salgo ganando al derrotar y, al fin, asesinar al otro. Toda la teoría burguesa de la competencia presupone esto. Subyace a ella el concepto de un mundo lineal y plano, precopernicano, en vista del cual un mundo que se torna cada vez más global y por ende redondo, parece en exceso simplista. La lucha a muerte en la competencia de los mercados

es proclamada como motor del interés general. La lucha por asesinar al otro es vista como fuente de la vida. Vicios privados, virtudes públicas. Es la mano invisible la que nos asegura que la realidad es tal, que el asesinato no es suicidio. Todo esto también es un postulado de la razón práctica, contrario al primero.

Tenemos entonces dos postulados de la razón práctica contrarios. El uno es: el asesinato es suicidio; y el contrario sostiene: el asesinato es afirmación de la vida de parte del asesino. Si los dos postulados resultan de juicios empíricos y si sus resultados son contrarios, uno de los dos tiene que ser falso. No obstante, juicios de hecho, que siempre son juicios basados en el cálculo de intereses y por tanto juicios parciales, no pueden decidir. Hace falta una opción, que no es ética. Es una especie de apuesta de Pascal. Pero esta opción implica otra vez un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente. Es el juicio de que el realismo de sostenibilidad de la vida humana no puede darse sino a partir del postulado que el asesinato es suicidio.

Este postulado lleva a fundamentar una ética, en cuanto el ser humano surge como sujeto para afirmar su vida. Se hace sujeto al afirmar la lucha por no asesinar como fuente de la vida, de la cual puede nacer el bien común. Sin embargo tiene que luchar. En esta lucha por no asesinar emerge la necesidad de una ética de la vida. Es lucha desde una rebelión: me rebelo, luego existimos. Nos rebelamos, luego podemos existir. La consecuencia es también la lucha por una sociedad en la que quepan todos los seres humanos y la naturaleza también. Igualmente es consecuencia el hecho de que esta lucha no es posible sino como lucha solidaria. Con todo, el norte es siempre la orientación hacia una realidad en la cual el asesinato es suicidio.

Eso es entonces el ser humano como sujeto. En cuanto retorna, afirma su vida en un realismo basado en el postulado: el asesinato es suicidio. Hacerse sujeto es, por ende, de antemano un acto intersubjetivo. No hay sujeto solitario, y el yo-sujeto rompe los límites del yo-individuo.

A partir de este análisis es claro que lo que vivimos es la negación del sujeto. Pero el sujeto negado no deja de existir. Aparece ahora en la forma del anti-sujeto, del odio al sujeto, del sujeto que se niega a sí mismo, de la autodestrucción del sujeto. *Negatio positio est*. Pero la *positio*, no obstante, refleja lo negado en forma invertida. No sale de la negación, sino que la refuerza.

Hay una frase famosa de Goya: "El sueño de la razón produce monstruos". La frase encierra una ambivalencia, pues "sueño" se refiere al soñar o al dormir. La quiero transformar sin pretender necesariamente que eso corresponda a la intención de Goya. En tal caso sería: el soñar de la razón produce monstruos. Sin embargo sigue siendo ambivalente en cuanto a lo que significa razón. La

transformo de nuevo: el soñar de la razón instrumental-calculadora produce monstruos.

Efectivamente, la irracionalidad de lo racionalizado se vuelve invisible por la fabricación de monstruos. Son monstruos que representan al sujeto negado en forma invertida. Produce monstruos y está en el interior de su producción.

2. El anti-sujeto como proyector de monstruos

Desde los años ochenta se manifiesta una febril producción de monstruos por parte del sistema de globalización. Esta producción parece ser la otra cara de este sistema. El sistema sueña monstruos. Los fabrica frente a cualquier obstáculo que surge en su camino y que considera una distorsión.

Después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo en contra del cual se halla la misma opinión pública. El movimiento de paz ha sido denunciado como el verdadero peligro, la guerra de ahora en adelante es presentada, en cambio, como "Guerra para la Paz", como "intervención humanitaria", como el único camino realista para asegurar la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: "La Guerra es Paz, la Paz es Guerra". En consecuencia, quien está a favor del respeto de los derechos humanos y de la paz, es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario; se le imputa la culpa por Auschwitz, se lo pinta como pro-Nazi, se le achaca la voluntad de querer desatar una guerra mucho peor que esta guerra; es partidario del terrorismo. ¿Acaso no quiere aquél que exige el respeto a los derechos humanos y la paz, que perezcan más ciudadanos estadounidenses o hasta que Israel sea el objeto de un nuevo holocausto? La señora Robinson tenía que renunciar como responsable de los derechos humanos en la ONU porque reivindicaba los derechos humanos de los prisioneros de la guerra contra Afganistán, llevados a un campo de concentración en Guantánamo y desaparecidos en este hoyo negro de los servicios secretos de los EE. UU., donde ahora, como parece, son objetos de experimentos médicos inconfesables; el Occidente no hace nada sin servir al progreso. ¿Acaso ella no mostró que simpatizaba con aquellos?

Aparece la proyección de monstruos. Cuando se proyecta el monstruo en el general Noriega, este es transformado en el centro mundial del tráfico de drogas y en el jefe superior de todas las mafias de drogas existentes o por haber. Es transformado en el dictador sangriento, el único que todavía existe en América Latina. Si él desaparece, por fin el tráfico de drogas podrá ser combatido y la democracia estará segura en el mundo. Hoy, el monstruo Noriega de nuevo se ha reducido a sus dimensiones reales y normales. Ha sido un dictador corriente, que

en el tráfico mundial de drogas no era más que una figura de tercera categoría y que además logró esta posición por medio de la DEA, la policía anti-droga del gobierno de los EE. UU.

La pregunta es: ¿fue esta proyección del monstruo un simple bla bla, o significaba algo real? Ciertamente, no dice gran cosa acerca de Noriega, pero ¿sobre quién podría decir algo?

Cuando el presidente Bush (padre) sostenía que Hussein era un nuevo Hitler, quien había montado el cuarto ejército más grande del mundo amenazando con conquistar toda la tierra, él proyectaba un monstruo en Hussein. También Hussein ha sido reducido a dimensiones mucho más pequeñas. No es el criminal único que era Hitler, y su ejército estaba indefenso frente a la fábrica de muerte que el ejército de los EE. UU. montó junto a su frontera.

Otra vez la proyección del monstruo en Hussein, que hacía de él un Hitler, no nos dice mucho referente a Hussein.

En el último tiempo el monstruo se llamaba Bin Laden, señor de una conspiración terrorista mundial omnipresente. No obstante, igualmente se ha desinflado y hoy apenas sí se habla de Afganistán. Parcialmente, lo había sustituido Arafat, después se volvió a resucitar a Hussein como monstruo y como parte de un "eje del mal".

Todos estos monstruos van pasando, dándose la mano. El camino por el que aparecen designa el blanco de una fábrica de muerte que lucha contra ellos. Una fábrica de muerte que se deja ver con el ataque a Libia en los años ochenta y con la invasión a Panamá en 1989, si bien se manifiesta con todo su potencial destructivo en la guerra del Golfo. Esta fábrica de muerte es tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila presentes en todo el Tercer Mundo. Puede ir a cualquier lugar. Después de la guerra del Golfo se movió a Serbia, destruyendo así mismo este país. Luego se movió a Afganistán, dejando tras ella una tierra quemada. Ahora aparece, aunque cambiada, en Palestina, para producir también allí muerte y desolación. Busca nuevas metas. El Tercer Mundo tiembla y nadie sabe bien hacia dónde se desplazará. Puede volver a Irak, puede moverse a Colombia. Sus ejecutivos no excluyen ni a China ni a Rusia como posibles lugares de producción de muerte por parte de esta fábrica de muerte.

Los momentos de baja de la bolsa de valores de Nueva York son momentos predilectos para el funcionamiento de la fábrica móvil de muerte. Cuando ella empieza a producir muertos, la bolsa empieza a vivir. La bolsa resulta ser un Moloc que vive de la muerte de seres humanos.

Es evidente que hacen falta monstruos para legitimar el funcionamiento de esta fábrica de muerte. Además, estos monstruos tienen que ser tan malos, que la fábrica de muerte se haga inevitable y la única respuesta posible. Sin embargo, como solamente existen adversarios que de ninguna manera son monstruos, se produce monstruos para proyectarlos en ellos. Todos son monstruos del momento que proporcionan aceite para echar andar la fábrica de muerte.

Hoy, no obstante, se está visiblemente construyendo un súper monstruo, una Hidra, cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se cortan las cabezas y a la Hidra le nacen nuevas. Siendo así, la fábrica de matar tiene que perseguirlas para cortarlas. El modo de hablar sobre estas masacres, revela lo que ellas son. Casi siempre se habla de "liquidar", "eliminar", "extirpar" y "exterminar". Es el lenguaje de todas las fábricas de muerte del siglo XX.

Se trata ahora de la construcción de una conspiración terrorista mundial, la cual actúa por todos lados y en cada momento y que solo posee un apellido cuando su cabeza se levanta. Tiene así el apellido Noriega, Hussein, Milosevic, Arafat o Bin Laden, y tendrá muchos más. Estas conspiraciones monstruosas y proyectadas, las conocemos del siglo XX. La primera mitad del siglo está dominada por la construcción del monstruo de la conspiración judía, inventada por la Ojrana, la policía secreta de la Rusia zarista antes de la Primera Guerra Mundial. Otra, a partir de la Segunda Guerra, fue la conspiración comunista —que antes se había considerado como parte de la conspiración judía mundial en cuanto "bolchevismo judío"—, a la cual Reagan se refirió como "reino del mal". Una conspiración parecida se construyó en la Unión Soviética con la conspiración trotskista.

Terminada una conspiración, el poder necesita otra para poder desenvolverse sin límites y sin estar amarrado por derecho humano alguno. Parece que hoy, y para cierto futuro, la conspiración terrorista le brindará este instrumento de ejercicio absoluto de su poder. Ya se comienza a incluir en esta conspiración terrorista mundial a los movimientos de los críticos de la globalización surgidos desde Seattle, Davos, Praga, Génova y Quebec, y que en los últimos años se han reunido en Porto Alegre. Con todo, corremos el peligro de que finalmente estos monstruos devoren a todos y, por consiguiente, también a aquellos que los proyectaron en los otros. Son muertos que ordenan.

La concepción de la conspiración mundial terrorista en la actualidad, está adquiriendo rasgos muy parecidos a lo que era la conspiración mundial judía en la primera mitad del siglo XX. El antisemitismo nunca fue la persecución de una minoría, siempre se persiguió a la mayoría. Pero se lo hizo en nombre de la minoría judía. El antisemitismo sirvió para denunciar cualquier resistencia como acto judío aun cuando en ella no participara ningún judío. Por eso inclusive el

bolchevismo era "bolchevismo judío". Eso mismo se está construyendo hoy con el mundo islámico. Se lo usa como puente para denunciar a todo el mundo en nombre de la respuesta a un supuesto terrorismo islámico. Al-Qaeda es ya el descendiente de esa función que antes cumplían los judíos. Aparece en todas partes, aunque no esté. Ya nos dicen que se reunió en el sur de América Latina en la triple frontera entre Brasil, Paraguay y Argentina. Supuestamente Al-Qaeda colabora con las FARC en Colombia. Y de igual modo se publicaba que Al-Qaeda había estado preparando atentados contra el Papa, lo que los ubica en el umbral de ser asesinos de Dios. Inclusive surge una campaña que denuncia al propio profeta Mahoma como terrorista. Es evidente lo que ella significa: todos los terroristas, sépanlo o no, siguen a Mahoma. Es previsible que durante el próximo Foro Social Mundial se publicite la participación de miembros y simpatizantes de Al-Qaeda.

Desde luego, no se trata de ningún choque de culturas. Se trata de la difamación de una cultura en nombre del ataque a todas las culturas. Así como durante el antisemitismo todo el mundo con tendencias disidentes estaba bajo la sospecha de estar implicada en el "pecado de los judíos" o en la "locura judaica", ahora asoma su implicación en alguna supuesta locura islámica. La fuerza de convicción parece ser la misma. Subliminalmente puede cumplir un papel en esta transformación el hecho de que también los árabes, entre quienes nació el Islam, son semitas. Ya en la época de las cruzadas se identificó a los israelitas como ismaelitas, que era el nombre para los árabes. Este nuevo antisemitismo se dirige en contra de estos ismaelitas. Hoy, es evidente el peligro de que resulte un proyecto parecido de aniquilamiento, solo que más devastador.

Detrás de una conspiración mundial siempre se encuentra el diablo universal. El actual presidente Bush, por tanto, se presenta como predicador en contra del diablo de manera parecida como ya lo hizo Reagan, y ve en sus enemigos "the evils's face" (la cara del malo o del diablo). En su viaje a los Balcanes visitó Bucarest, donde habló tanto de Hussein como de Ceausescu, señalándolos como dictadores que muestran esta "evil's face". La lucha en contra de la conspiración mundial se revela, por consiguiente, como un gran exorcismo. Al tratar de este exorcismo, Bush decía que antes de empezar a hablar vio un arco iris del cual concluyó: "God is smiling on us today" (Dios hoy nos sonrío)¹.

Cuando se hace hoy esta propaganda anti-diablo, no se trata de algo simplemente metafórico. En efecto, el diablo de Bush es el monstruo que la razón instrumental produce al soñar. Todo lo que se percibe como distorsión de esta marcha de la razón instrumental desatada, se revela en el soñar de esta razón

¹ Según CNN, Internet, Saturday, November 23, 2002. Posted: 12:13 PM EST.

como diablo. A través de Bush, el sistema sueña su propio diablo. Para Goya era Napoleón con su diablo respectivo, que era el enemigo de la diosa razón de la Revolución Francesa. Las conspiraciones mundiales son parte de este soñar de la razón instrumental que arrasa con el mundo.

Bush viene de la sociedad estadounidense, la cual es probablemente la sociedad del mundo más fascinada por las luchas contra el diablo en las dimensiones de la vida humana. En muchos movimientos cristianos fundamentalistas de ese país los servicios religiosos tienen enteramente el carácter de exorcismo. Eso invade ahora la política mundial, que pierde su racionalidad al ser transformada en lucha contra el diablo, cuya cara es la conspiración mundial terrorista, fabricada en función de esta transformación del imperialismo en lucha contra el diablo. Y como para luchar contra el monstruo hay que hacerse monstruo, ahora, para poder luchar en contra el diablo también hay que hacerse diablo. Monstruos fabricados, diablos fabricados y proyectados. Es decir, no existen límites para esta lucha. Todo es lícito.

Estas proyecciones de monstruos no nos dicen nada, o casi nada, ni de Bin Laden, ni de Al-Qaeda; ni de Arafat ni de Hussein. Tampoco acerca de ninguna pretendida conspiración. Siendo así, ¿sobre quién nos dicen algo?

Efectivamente, ellas no son por completo vacías, ni son simple mentira. Aunque estas proyecciones no dicen nada o casi nada sobre Bin Laden, Arafat o Hussein, sí dicen algo. Nos hablan sobre aquél que las realiza, pero muy poco sobre aquél en quien se proyectan. De esta forma, cuando el presidente Bush (padre) describía a Hussein como un Hitler, cuando toda la población de los EE. UU. lo seguía en eso y cuando, por último, la comunidad de las naciones casi sin excepción seguía a esta proyección del monstruo en Hussein, eso nos dice algo sobre el presidente Bush, sobre los EE. UU. y sobre la situación de la comunidad de las naciones.

Sin embargo, siempre hay que suponer algo que subyace a este tipo de proyección y que es: para luchar en contra del monstruo, también hay que hacerse monstruo. Ya Napoleón decía: "Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans" (Para luchar en contra del partisano, hay que hacerse partisano).

Posiblemente, desde ambos lados en lucha se efectúa la proyección mutua del monstruo, uno frente al otro. Ambos, por ende, se convierten en monstruos para luchar en contra de su respectivo monstruo. No obstante, eso no significa que los dos tengan razón. Al contrario, ninguno tiene razón, aunque se transformen en monstruos para poder acometer esta lucha. Porque la proyección polarizada es la creación mutua de la injusticia en nombre de la justicia, –"justicia infinita"– que actúa en ambos lados de igual manera. Nunca es cierta, ni siquiera

en el caso en que el otro, en quien se proyecta el monstruo, parece realmente un monstruo. La mentira es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo para luchar en contra del monstruo.

Este monstruo es el anti-sujeto. Proyecta el monstruo en los otros para acallar al sujeto. El sujeto no desaparece, más bien es transformado en este anti-sujeto que proyecta los monstruos en otros para convertirse de igual modo en monstruo. Resulta entonces que la negación del sujeto produce monstruos que son el sujeto substitutivo. Son fetiches. Pero fetiches que viven y actúan.

Como resultado emerge la racionalidad del pánico, que Kindleberger describe tan magistralmente: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"².

Se trata de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totalizada, la cual se encuentra en un movimiento vacío. Esta racionalidad de la locura, cierra las salidas. Kindleberger lo expresa de la siguiente manera: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen"³.

Y si cada uno ayuda a que todos se arruinen, cada uno ayuda a arruinarse a sí mismo. Porque cada uno es parte de todos y uno tapa la salida al otro. Todos persiguen al monstruo, y para hacerlo, se transforman ellos mismos en monstruos. Se pierde de vista la realidad y, en consecuencia, es destruida.

Ahora bien, cuando uno tapa la salida al otro, la competencia cambia su lógica. Como ya no hay salida, cada uno corre para asegurarse de ser el último en caer. Surge una lucha a muerte que no busca salidas, sino caer al último. Se han cerrado los horizontes y todos han ayudado a cerrarlos. Se ha renunciado a la salida para que el más poderoso se imponga como el último en caer. Esto se hace con la vaga esperanza de que si por alguna razón aparece una salida se la pueda aprovechar.

² Kindleberger cita a un especulador de la bolsa quien dice: "When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure" (Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también). Charles P Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York: Basic Books, 1989, p. 134, 33, 38, 45.

³ "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all." *Op. cit.*, p. 178s. Con todo, se asusta por las consecuencias y las reduce a casos singulares: "(...) I conclude that despite the general usefulness of the assumption of rationality, markets can on occasions... act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally" (Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente... actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe de forma racional). *Ibid.*, p. 45.

En el Coliseo de Roma se practicaba un juego cruel, que semeja una parodia de esta situación que en la actualidad se produce mundialmente. En este juego se mandaba a cien gladiadores a la arena. Tenían que luchar en forma indiscriminadamente entre sí, hasta que no quedaba nadie con vida. Y si quedaba uno, se lo degollaba. No obstante, había una vaga esperanza. El emperador, en el postrer momento, podía levantar el pulgar señalando el final del juego y en tal caso el último salía con vida. El juego se llamaba "*sine missione*" (sin misión);⁴ no nuestra famosa misión imposible, sino un juego sin misión. Por eso, podemos traducir su nombre también como "sin sentido". Hoy existen juegos electrónicos que parecen una copia de este juego del Coliseo⁵.

En la actualidad todo el mundo juega este juego *sine missione*, el cual resulta hoy mucho más cruel que en el tiempo de los romanos. Se monopoliza el agua, el trigo, el petróleo, los genes, en fin, todo, como un medio para aplastar a los otros. Por eso la lucha no es por algún interés específico, es por el todo. El imperio trata de determinar a aquellos que pueden sobrevivir como últimos y, finalmente, señala al último que caerá. Asoma de igual modo la vaga esperanza del último gladiador: que haya un emperador que levante su pulgar y le permita salir.

Éstas son esperanzas que funcionan como narcóticos. En 1992, en la conferencia sobre el ambiente en Río de Janeiro, Bush (padre) expresaba: "Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología"⁶.

Aquí el emperador es la ilusión de un progreso tecnológico capaz de subsanar los daños que la propia tecnología, en su aplicación indiscriminada, está originando. Los fundamentalistas cristianos estadounidenses que acompañan este fundamentalismo del mercado, tienen otro emperador para levantar el pulgar en el caso del último que quede después de esta tribulación: "¡Cristo viene!"

Se sabe que el asesinato es suicidio. Se trata sin embargo de extender el intermedio entre el asesinato y el suicidio, para poder seguir asesinando. Aquí, aparentemente, el sujeto está asumido por el anti-sujeto sin capacidad de retorno.

Aparece un "hoyo negro". Tras la reciente detención de al-Nashiri, sospechoso de ser un alto dirigente de Al-Qaeda, la *CNN* dio la siguiente noticia:

⁴ Agradezco la información sobre este juego a Elsa Tamez.

⁵ Existe un juego electrónico llamado "Robot Coliseum (RK12-2)" y que se anuncia: "Make your own robots to fight to the death in the arena". Es de Ryan Koopmans, disponible en koop@e-brains.com. Pero en general abundan juegos del modo de jugar que se llama "arcade", los cuales suelen ser del mismo tipo: uno contra todos, hasta la muerte.

⁶ Según Mohamed Larbi Bouguerra: "Au service des peuples ou d'un impérialisme écologique", en: *Le Monde Diplomatique*, mayo 1992. p. 9.

Sin vacilar, un US-oficial dice: "Él ha sido de alguna ayuda en términos de información."

La clave para lograr información consiste en dar con el punto débil de al-Nashiri, de acuerdo con Cindy Capps del Centro para Estudios de Contrainteligencia (Center for Counterintelligence Studies).

"Cada persona tiene un botón que se puede apretar", decía Capps, un ex-especialista del FBI para interrogatorios. "Tienes que encontrar este botón."⁷

Buscan el botón, y todos sabemos lo que eso significa. Las palabras del especialista en torturas, no obstante, tienen un referente que nos revela la parodia. Georges Orwell, en su novela *1984*, nos presenta a O'Brien, el torturador del Big Brother, quien reflexiona muy perspicazmente acerca de sus métodos de tortura. O'Brien hace la siguiente reflexión:

Me preguntaste una vez qué había en la habitación 101. Te dije que ya lo sabías. Todos lo saben. Lo que hay en la habitación 101 es lo peor del mundo⁸.

Lo peor del mundo –continuó O'Brien– varía de individuo a individuo. Puede ser que le entierren vivo o morir quemado, o ahogado o de muchas otras maneras. A veces se trata de una cosa sin importancia, que ni siquiera es mortal, pero que para el individuo es lo peor del mundo.⁹

El dolor no basta siempre. Hay ocasiones en que un ser humano es capaz de resistir el dolor incluso hasta bordear la muerte. Pero para todos hay algo que no puede soportarse, algo tan inaguantable que ni siquiera se puede pensar en ello. No se trata de valor ni de cobardía.¹⁰

Es difícil establecer si el torturador Capps es una parodia de O'Brien, o si O'Brien una parodia de Capps. Sin embargo, no puede haber mucha duda de que O'Brien es el instructor de Capps. Capps aprendió concientemente de O'Brien, y el O'Brien de Orwell se ha transformado en el tipo ideal del torturador para los actuales torturadores. Llegó a ser un ideal para la aproximación.

⁷ "Without elaborating, one U.S. official said: 'He has been of some help in terms of information'. The key to getting the information is finding al-Nashiri's weak spot, according to Cindy Capps, with the Center for Counterintelligence Studies. 'Every person has a button that can be pushed,' said Capps, a former FBI interrogator. 'But you have to find the button'." Noticias CNN internet, Saturday, November 23, 2002.

⁸ George Orwell: *1984*. Barcelona: Ediciones Destino, 1979, p. 297.

⁹ George Orwell, *op. cit.*, p. 298.

¹⁰ *Ibid.*, p. 298, 299.

Es el ideal del sujeto negado sin retorno. Capps-O'Brien apuntan a esta meta: el sujeto torturado convertido para amar al torturador. También los torturadores poseen un gran ideal. Es el ideal del infierno en la tierra.

La propia razón instrumental sueña y está soñando estos monstruos. ¿Por qué lo hace? En su marcha por el mundo –la estrategia de globalización es hasta hoy la última etapa de esta marcha de los Nibelungos– sueña todos los obstáculos en forma de monstruos por exterminar. Con eso todas las alternativas posibles son fácilmente transmutadas en monstruos por matar. Los problemas concretos, –sobre todo la exclusión de la población y la crisis medioambiental–, cuya solución exige alternativas, son relegados a un segundo o tercer plano y pierden significación en relación con la lucha contra los monstruos. La propia realidad concreta desaparece. Eso precisamente abre el paso a la marcha sin límite de la razón instrumental-calculadora. Y por ello no puede haber salida sin disolver estos monstruos. La sola discusión de alternativas no los disuelve.

3. La “voluntad contraria como enfermedad” (“Die Krankheit des Gegenwillens”)

Aparece la voluntad contraria. Solo que el sujeto no retorna, sino que se convierte en monstruo para luchar en contra de este monstruo-antisujeto (proyectado por el monstruo en los otros) y poder transformarse igualmente en monstruo. O sea, se enfrenta a este antisujeto, no obstante lo ejecuta proyectando en él al monstruo. Por consiguiente, tiene que hacerse asimismo un monstruo. Se presentan crímenes y enfermedades, y el propio crimen parece ser una enfermedad.

Porque a monstruos de este tipo no se los puede matar. Según el mito griego, por cada cabeza que se le corta a la Hidra, le nacen siete nuevas. Hay que disolverlos. Y al transformar en monstruo a este antisujeto que proyecta monstruos, para luchar en contra del monstruo, lo reproduce. En este caso también hay que convertirse en monstruo para luchar contra el monstruo.

Estas reacciones de la voluntad contraria no poseen un proyecto de cambio de la sociedad ni metas concebidas de manera racional. Tienen un carácter eruptivo. Adquieren fácilmente el carácter de parodias. Son parodias, aun cuando sus actores no tengan la menor consciencia de eso. Son parodias referentes al antisujeto. Hay algunos casos llamativos que quiero mostrar.

El primer caso que citaré, me llama la atención desde hace mucho tiempo. Es el fenómeno de los asesinatos-suicidios. Se multiplican desde fines de los años 70. En el siguiente decenio dan la sensación de ser más bien un fenómeno restringido a los EE. UU. Hay alumnos en las escuelas que llevan un arma, matan

a otros alumnos y profesores, para por último pegarse un tiro a sí mismos. Algo parecido se da en lugares de trabajo, calles y otros espacios públicos. Alguien toma un arma, mata a muchos que no conoce y se suicida después.

Posteriormente, este se extiende a Japón, Europa, Canadá, Ucrania, China y África. Desde mediados de los años noventa se hace presente en Palestina. Aunque comienza en EE. UU., lo hallamos más tarde en todas las culturas y en todos los continentes. Se trata de un nuevo terrorismo, que mata sin razones aparentes, para al final suicidarse el asesino.

Es *teatrum mundi*. Pero es teatro al estilo del Coliseo, un juego en el cual los jugadores mueren. Y los asesinos hasta suben a escena. Un caso así es MacVeigh, quien, al ser ejecutado, dejó un poema inglés con el título: "Invictus". El compositor alemán Karlheinz Stockhausen se refirió al atentado de Nueva York en términos de un teatro en grande ("*Gesamtheater*"). Se lo denunció y marginó. Claro, tendría que haber añadido: teatro al estilo Coliseo. El mundo como Coliseo. Es, ciertamente, *teatrum mundi*. Son pocos los que no han visto varias veces esta función.

Todos estos asesinatos-suicidios son variaciones sobre un gran tema. El tema se puede comprimir en una tesis: el asesinato es suicidio. Los asesinos-suicidas nos hacen ver todo el tiempo esta gran verdad. En los años treinta André Breton proclamó: "el único acto sensato (surrealista) hoy, es tomar una pistola y disparar salvajemente sobre la gente". No sabía todavía el cuento entero. Si no, habría añadido: "y después pegarse un tiro a sí mismo". Nuestros asesinos-suicidas han completado el acto acerca del cual advertía Breton.

Sin embargo, al presentarnos que el asesinato es suicidio, los asesinos dicen la verdad. Son como Hamlet: "Aunque sea locura, tiene método". Además, son casi los únicos que expresan esta verdad que nadie quiere escuchar. Escriben su "*mene tekel*" en la pared. Al descifrarlo aparece: el asesinato es suicidio. Cuando los cuerdos no quieren pronunciar la verdad, son los locos quienes la proclaman.

Frente a un mundo que construye escudos antimisiles para poder matar sin suicidarse, se levanta la verdad: el asesinato es suicidio. Se manifiesta como parodia.

Es, no obstante, una verdad invertida. Frente al hecho de que el asesinato es suicidio, el asesino-suicida opta por asesinar y suicidarse después. No alcanza otra opción, a pesar de que la haga ver. Revela el sujeto, para negarlo en el mismo acto.

Quiero mostrar un segundo caso de estas parodias del sujeto. El del francotirador que en octubre del 2002, desde largas distancias y lugares seguros, mató alrededor de doce personas, una por una. Toda una gran parodia de los

emperadores que gobiernan desde Washington. Enfocan desde lejos, disparan contra países, no con balas sino con ejércitos enteros, y los borran del mapa. Comenzaron en Panamá, en 1991, y borraron del mapa el barrio capitalino de Los Chorillos. Enfocaron a Irak e igualmente lo borraron. Enfocaron después a Serbia, a Afganistán, a Palestina y se lanzaron de nuevo sobre Irak, anunciando que aún les quedan muchos países por arrollar.

El francotirador también puso en escena una parodia sangrienta. Asumió el nombre de Muhamed, que corresponde perfectamente a las imágenes difundidas del enemigo de la sociedad. Disparó y borró a uno, para después hacer lo mismo con otro. Escribió una carta a la policía en la cual le decía: "soy Dios". Es el Dios de Bush, quien se imagina que con su escudo antimisiles puede destruir el país que quiera sin peligro de que sus balas sean respondidas. Pero la parodia del francotirador continúa. Como la policía no descubría pistas, el propio francotirador les dio una: "Montgomery, Alabama". En vista de que no le hicieron caso, se las dio otra vez. Con esta pista al fin lo encontraron.

Retorna la enseñanza: el asesinato es suicidio. A pesar que se tenga o se sea el Dios de Bush, sigue siendo válido: el asesinato es suicidio. El francotirador parece inclusive empeñado en que ese sea el resultado; por eso da la pista a la policía. Sus asesinatos, igualmente, resultan ser asesinatos-suicidios.

Estas parodias sangrientas enseñan. Nada más que enseñan al revés. No brindan la salida, por el contrario la tapan. No obstante, al ser tan activas tapan-do la salida, muestran por dónde hay que buscarla. Está allí, justamente donde ellas ubican el tapón. Colocan piedras al sujeto en su camino, con todo, como dice Erich Kästner, hasta con piedras que se nos ponen en el camino se puede construir algo.

Actualmente surgen muchas parodias de este tipo. Estas dos, sin embargo, pueden mostrar de qué forma se revelan. Todas ellas manifiestan esta "voluntad contraria como enfermedad".

4. Interculturalidad y fundamentalismo

Vivimos en una sociedad que ha perdido sus fundamentos y ha entrado en su periodo de decadencia abierta. Lo que está colapsando son las mismas relaciones sociales. Se trata de algo peor que la crisis de la exclusión y del ambiente. Con la crisis de las relaciones sociales colapsa la propia posibilidad de enfrentar las otras crisis. En tal situación, evidentemente no es suficiente concebir alternativas y presionar por ellas. Hay que reconstituir aquel fundamento que funda la posibilidad de la concepción de alternativas y de su realización.

Esta es la razón del porqué tenemos que volver al sujeto. El sujeto humano que afirma su vida de modo realista, lo que significa que lo hace en una realidad de la cual sabe que el asesinato es suicidio. Ése es el fundamento perdido, sin el cual nadie se podrá enfrentar al sistema de muerte. Esto es contrario a lo que hoy hacen los tal llamados fundamentalismos.

Al igual que la ortodoxia jamás es la fe verdadera, el fundamentalismo jamás nos expresa lo que es el fundamento. El fundamentalismo, en todas sus formas, se basa en la negación del sujeto. Sin embargo, el fundamento es el sujeto. El sujeto es la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Por eso la palabra es la vida. En el inicio está el grito del sujeto, el sujeto como grito, el grito que es sujeto. Es la interpelación de todo en nombre del sujeto. La palabra es un grito. En el inicio está el grito. El grito es rebelión: en el inicio está la rebelión. Ya Camus piensa la rebelión en este sentido, cuando afirma: "Yo me rebelo, luego existimos". Contesta a Descartes en cuya tradición tendría que decir: "Yo me rebelo, luego existo". La rebelión en este último caso estaría vaciada¹¹.

Creo que solamente a partir de la afirmación de ese sujeto, es posible disolver a los monstruos fabricados y asegurar de forma realista la discusión y promoción de las alternativas necesarias.

¿Dónde está este sujeto? Está en el origen de todas las culturas sin excepción. Está como ausencia presente que exige ser recuperada en cada momento¹². Lo habíamos mencionado desde la cultura africana, citando a Desmond Tutu: "Yo soy solamente si tú también eres". Es fácil descubrir formulaciones muy

¹¹ Sería la rebelión, tal como la ve la empresa Apple: "El mundo está lleno de rebeldes e inconformistas. Son personas que se dedican a diseñar, inventar, inspirar, sorprender. Y para la gente con imaginación, una herramienta adecuada puede marcar la diferencia con el resto. Apple es el líder en herramientas para profesionales de la creación (...)" Propaganda Comercial de Apple distribuida en 1998 con el título "Think different".

¹² Así lo ve Girard: "El logos joánico es ciertamente el Logos extraño a la violencia; por tanto es un Logos siempre expulsado, un Logos que no está nunca en las culturas humanas y que no determina nunca nada en ellas de forma directa; estas culturas se basan en el Logos de Heráclito, esto es, en el Logos de la expulsión, en el Logos de la violencia que no sigue siendo fundadora más que en la medida en que se la desconoce. El logos de Juan es el que revela la verdad de la violencia haciéndose expulsar. Se trata en primer lugar de la pasión, como es lógico, pero bajo una forma de generalidad que presenta el desconocimiento del Logos, su expulsión por parte de los hombres, como un dato fundamental de la humanidad." René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort*. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 307.

"El Logos del amor deja hacer; se sigue dejando expulsar por el Logos de la violencia, pero su expulsión es revelada cada vez mejor, develando así que el Logos de la violencia no existe en realidad más que expulsando al verdadero Logos, siendo por así decirlo un parásito del mismo." René Girard, *op. cit.*, p. 310.

parecidas en las culturas indígenas de América Latina. Pero se hallan de igual modo en las culturas mundiales de tradición judeocristiana, islámicas, oriental, etc., aunque en estas culturas estén más escondidas.

Demos el ejemplo del judeocristianismo y su mandamiento del amor al prójimo. Según Lévinas, la traducción correcta del llamado amor al prójimo es: "Ama a tu prójimo, tú lo eres". En esta forma, el sujeto es evidente. El "tú lo eres" expresa en otra forma que el asesinato es suicidio. Como tal es ambivalente; por tanto, le sigue el: ama a tu prójimo como actitud realista frente a la vida. No se trata de ningún juicio de valor ni de una exigencia desde afuera de la realidad, sino de la exigencia de afirmar la vida en términos realistas. Eso significa, en términos de una realidad cuya característica es el: asesinato es suicidio. Por ende, se trata de un llamado a ser sujeto. No obstante, nuestra traducción corriente esconde este llamado a ser sujeto, diciendo: "ama a tu prójimo como a ti mismo".

Ahora bien, pese a que este ser sujeto del ser humano está en cada una de las culturas humanas, se halla escondido, y muchas veces negado. Está, pero está negado. No obstante: *negatio positio est*. Ésta es la forma en que se encuentra presente. Tal negación del sujeto no es un proceso arbitrario. Toda cultura tiene que institucionalizarse como civilización con sus leyes, rituales, etc. Solo que institución es necesariamente administración de la muerte. La infinitud del sujeto es sometida a la finitud de la cultura determinada e institucionalizada, la cual por fuerza lo niega. Aun así, toda cultura tiene que recuperar este sujeto negado frente a su propia institucionalización (una especie de negación de la negación). Por eso la cultura se desarrolla y tiene historia. Y podemos descubrir en cada cultura este proceso circular que parte del sujeto en su infinitud, pasa a su negación institucionalizada, para llegar continuamente a la recuperación del sujeto. Esto mueve a la cultura y su historia.

La sociedad moderna es la única sociedad humana que ha interrumpido este círculo del sujeto, su negación y su recuperación. Eso le da su enorme poder de conquista, tanto de las poblaciones de la tierra como de la naturaleza misma. Pero a eso se debe igualmente su extrema capacidad destructora, tanto del ser humano como de la naturaleza externa a él.

La sociedad moderna –tomando modernidad como el período histórico desde el siglo XV en adelante– efectúa la negación del sujeto sin admitir ninguna recuperación de éste frente a tal negación. Lo hace por la absolutización y posterior totalización de las leyes del mercado. Polanyi habla de la "salida del cauce" ("*disembedding*") del mercado, el cual se desentiende de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, en consecuencia, la subvierte con la tendencia de destruirla.

Con ello se pierde de vista la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. Lo que queda de la realidad no es más que un montón de elementos, frente a los cuales no cabe sino la acción medio-fin y el cálculo del máximo de ganancias. Se trata de un montón de elementos a disposición de acciones calculadas linealmente para el provecho de producción y consumo, así como de una lucha sin cuartel para acceder a estos elementos.

En el grado en que ahora no se vuelve a plantear el sujeto para reconstituir la realidad y el realismo de la vida, aparecen los fundamentalismos. El sistema se hace ciego.

La palabra fundamentalismo tiene su origen en un movimiento cristiano surgido a principios del siglo XX en EE. UU. Un movimiento sin mayor relevancia en ese momento, el cual adquiere su importancia nacional e internacional durante la segunda mitad de dicho siglo. No obstante, este auge del fundamentalismo cristiano no lo podemos explicar sin tomar en cuenta el surgimiento de otro fundamentalismo que adquiere importancia desde la década del 60 y se impone al mundo a partir del golpe militar en Chile, en 1973, y de los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra y de Ronald Reagan en EE. UU. Nos referimos al fundamentalismo del mercado, el cual no tiene sus raíces directas en movimientos religiosos. Apenas tres décadas después –en los 90– se lo llama “fundamentalismo del mercado”, expresión asumida posteriormente por el economista Stiglitz.

El fundamentalismo del mercado, nacido del neoliberalismo, declara definitivamente la negación del sujeto, y esta vez en términos mundiales y globales. Toda intervención en el mercado se presenta ahora como una distorsión que debe ser eliminada. Aparece entonces el pillaje global como estrategia mundial, la cual no toma en cuenta ni la globalidad ni la complejidad del mundo. Es el tiempo de los “*terribles simplificateurs*”, anunciados ya en el siglo XIX por Jacobo Burchhardt.

El fundamentalismo cristiano, con su antiliberalismo resultó una corriente ideal y de mucha fuerza para acompañar al fundamentalismo del mercado de la estrategia llamada globalización. Sin este apoyo difícilmente Reagan o Bush (hijo) habrían logrado el apoyo masivo que obtuvieron. Además, complementa a la corriente teórica que sostiene esta estrategia de globalización. Frente a las críticas que reprochan a esta estrategia las catástrofes que produce, los argumentos de este fundamentalismo cristiano brindan una respuesta. Aceptan que tales tendencias catastróficas se están produciendo, pero las asumen como voluntad de Dios expresada ya en antiguas profecías que anuncian estas catástrofes para el tiempo actual. Llamam por tanto a aceptarlas hasta el final como “tribulaciones” mandadas por Dios, a las cuales seguirá el “Cristo viene”. A la irresponsabilidad de los responsables del proceso, le conceden la justificación divina.

Ahora bien, en el momento en que surgen estos dos fundamentalismos aparejados, se manifiestan también otros fundamentalismos religiosos entre las culturas amenazadas por el proceso de homogeneización de parte del mercado mundial. Entre estos se encuentra el fundamentalismo islámico, y probablemente asimismo el actual fundamentalismo del Vaticano y otros. Estos fundamentalismos de contestación, sin embargo, solo llevan a respuestas ciegas sin ninguna capacidad alternativa. Por eso, en casos extremos desembocan en un terrorismo ciego sin destino, el cual puede conducir a situaciones caóticas que tampoco admiten salidas.

En esta situación hay que plantear de nuevo la cuestión del sujeto. Me parece que él es el punto de partida para poder enfrentar este sistema de manera racional y en la perspectiva de soluciones alternativas. Este sujeto tiene que hacerlo desde las culturas tradicionales de la humanidad, por la simple razón de que todas estas culturas se originan precisamente en este sujeto humano. Esto en el sentido de un principio de generación de las culturas: las culturas se generan a partir del sujeto, aunque pasen por su negación. Emerge aquí un plano de encuentro intercultural en función de hacer presente al sujeto humano frente al fundamentalismo del mercado y su destructividad.

Esto, a su vez, constituye un desafío para las culturas: para poder defenderse como culturas frente al fundamentalismo del mercado, han de recuperar su origen. En efecto, solo pueden enfrentarlo en nombre del sujeto en su origen; no obstante, tampoco pueden sostenerse como culturas de tradición sin enfrentar, en nombre de este sujeto, al fundamentalismo del mercado que las amenaza en su esencia. Es a partir de aquí que vislumbro la posibilidad de una interculturalidad para el futuro, interculturalidad que no amenace a ninguna cultura como cultura específica, al tiempo que brinde la oportunidad de actuar de común acuerdo frente al fundamentalismo del mercado que las amenaza a todas.

5. Los "terribles simplificadores"

Todos los días escuchamos que el mundo es complejo. Esta complejidad del mundo, sin embargo, presenta sus problemas. ¿Cómo sabemos que el mundo es complejo? Eso depende de quien se relaciona con el mundo. En las ciencias empíricas es corriente referirse a algún observador absolutamente informado (desde el diablillo de Laplace hasta el observador informado de Max Planck) o a un actor con conocimiento perfecto (por ejemplo, en economía, en la teoría de la competencia perfecta, se supone siempre actores de conocimiento perfecto en los mercados). Es evidente que el mundo no es complejo desde el punto de vista de un observador o actor informado de modo perfecto. Desde esta perspectiva

el mundo es simple. Por otro lado, presumo que para los animales el mundo tampoco es complejo. Ellos actúan por adaptación. Por lo menos si consideramos que podemos saber cómo actúan.

Sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica y como tal irrelevante. Es complejo solamente si suponemos que como seres humanos actuamos en él. Lo que tenemos como experiencia es que las soluciones a los problemas, que el ser humano enfrenta, son complejas. Todos los problemas relevantes tenemos que enfrentarlos en todos los niveles de la vida humana para poder encontrar una solución. De este hecho tenemos que concluir que el mundo mismo es complejo. Pero eso significa siempre: dada la *conditio humana*, el mundo es complejo. Esta *conditio humana* la descubrimos al buscar soluciones a nuestros problemas y no poseemos un conocimiento *a priori* de ella. Se sigue entonces que el ser humano es un ser infinito atravesado por la finitud. Por eso puede concebir un mundo de observadores y actores de conocimiento perfecto, para quienes el mundo no es complejo, para derivar después que el ser humano no es eso, sino un ser para el cual el mundo es complejo, es decir, para el cual todas las soluciones de sus problemas son complejas. Por otro lado, le es imposible actuar por pura adaptación.

Frente a esta situación humana de complejidad, aparecen los “terribles simplificadores”, como los llamara Jacobo Burckhardt ya en el siglo XIX. Cuanto más complejo se nos hace el mundo, más grande es la tentación de enfrentar esta complejidad mediante soluciones de simplificación primitivas que ofrecen algún principio único como solución en este mundo complejo. En el siglo XX surgen varias de estas simplificaciones, muchas veces vinculadas a los totalitarismos. No obstante, pareciera que la simplificación más extrema la vivimos hoy, y proviene justamente de muchos de aquellos que más hablan de la complejidad del mundo. Nos referimos a nuestros fundamentalistas del mercado.

Sacan una conclusión inaudita: el mundo es complejo, por consiguiente las soluciones resultan ser puros simplismos. El mundo es complejo y por tanto únicamente los simplismos son aceptables. Esta reducción de todos los problemas se inició con los neoliberales. Hayek la hace muy explícita:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato.¹³

¹³ Friedrich von Hayek, *Entrevista con El Mercurio* (Santiago de Chile), 19.4.81.

Siendo complejo el mundo, el simplismo de "la propiedad y el contrato" es la respuesta. Siendo complejo el mundo, la solución no es nada compleja. Con todo, de la complejidad del mundo solamente podemos saber por el hecho de que las soluciones son complejas. Este hecho sin embargo se niega para, en nombre de una afirmación de por sí metafísica, negar que las soluciones sean complejas. Una vez negada la complejidad de las soluciones, la afirmación de la complejidad del mundo pierde todo significado real. O sea, en nombre de la afirmación metafísica de la complejidad del mundo se niega la complejidad en la vida real.

Hayek desarrolló su tesis de la complejidad del mundo frente al socialismo soviético, el cual respondió igualmente a la complejidad del mundo con la tesis de una solución simplista expresada en el principio de la planificación como solución única. Pero Hayek nunca criticó este simplismo pues buscaba un simplismo similar, aunque desde otro ángulo. No discutió el simplismo, sino apenas cuál era el simplismo correcto. Y contestó: el simplismo correcto es el simplismo del mercado: "la propiedad y el contrato". Por ende, sustituyó el simplismo de la planificación por el simplismo del mercado.

Eso explica la llamativa similitud entre la ideología soviética y la ideología de la estrategia actual llamada globalización, originada en el neoliberalismo y cuyo exponente más importante sigue siendo Hayek. Siendo complejo el mundo, la solución no es compleja sino simplista. Las dos ideologías tienen eso en común. Sus diferencias consisten en determinar cuál simplismo nos corresponde escoger.

Nuestro problema no obstante es aceptar, por fin, que las soluciones son complejas, así como reconocer la complejidad del mundo dentro del cual emerge la complejidad de las soluciones.

Sin embargo, el fundamentalismo del mercado reacciona al revés. Continúa con su simplismo para luchar ahora contra de la complejidad del mundo; reducir y, por último, eliminar la complejidad del mundo para que el propio mundo sea tan simplista como la solución que se ofrece. Toda la estrategia de globalización del mundo ha desembocado en esta lucha contra la complejidad del mundo. En efecto, para que las soluciones sean simplistas, el mundo tiene también que serlo. Ahora, todo el sistema se vuelve agresivo frente a un mundo complejo. La complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la complejidad de la naturaleza, la complejidad de las culturas, todas estas complejidades es necesario eliminarlas para cumplir con la ilusión de que el simplismo pueda un día funcionar. Existe una fórmula para este proceso: la eliminación de las distorsiones del mercado. Ella resume bien lo que es el fundamentalismo del mercado. Tales distorsiones derivan de la complejidad del mundo. Cada solución compleja, que corresponda a la complejidad del mundo, resulta ser una distorsión del mercado. Solo que su eliminación destruye la complejidad del mundo y lo hace invivible.

Éste es el proceso de destrucción que en la actualidad está en curso. Maucher, presidente en 1991 de la multinacional Suiza Nestlé, declaró en ese año que quería ejecutivos con “instinto asesino” (*Killerinstinkt*)¹⁴. El “instinto asesino” es ciertamente el instinto básico que se requiere para seguir con esta estrategia. Y según parece, hay suficiente. En estos días *Attac* da la siguiente noticia:

Reproducimos estas declaraciones de Ángel María Caballero, presidente de la Asociación Nacional por la Salvación Agropecuaria, denunciando las actividades ilícitas de la multinacional Nestlé, la cual envía leche de Uruguay y la remarca para ocultar su origen y su vigencia vencida.

Estas declaraciones cobran nueva actualidad porque el periódico *El Tiempo* del sábado 7 de diciembre, registra que a las 200 toneladas de leche decomisadas en la semana anterior, se suman otras 120 toneladas decomisadas cuando nuevamente estaban en proceso de reetiquetado para simular que fueron producidas dentro del país y para ocultar que se trata de leche vencida no apta para consumo humano. Estos hechos revelan la corrupción de las multinacionales que juegan con la salud humana con tal de realizar grandes ganancias.¹⁵

Llamar hoy a respetar la complejidad del mundo, significa llamar a terminar con un proceso de destrucción de la complejidad en pos de hacerla compatible con las soluciones simplistas de los terribles simplificadores.

Pero los terribles simplificadores hablan otro lenguaje. Ya lo vimos en Hayek, cuando ofrece al mercado como instrumento único que sería complejo en sí. Se niega la complejidad del mundo, no obstante, se ofrece esta negación como respeto a la complejidad del mundo. Es el lenguaje de la novela *1984* de Orwell, en el cual la guerra es paz y la tortura es amor al prójimo.

Este mismo lenguaje se manifiesta hoy en otro nivel. Se trata del lenguaje acerca del tal llamado “terrorismo”. Lo que los ejecutivos del sistema llaman terrorismo, es en sí una terrible simplificación. El fenómeno al cual este término se refiere es sumamente diverso, tanto en sus expresiones como en sus causas. La terrible simplificación, sin embargo, lo reduce a algo muy simple. Y lo reduce para responder en términos igualmente simples. Siendo así, no queda más que una sola respuesta: terrorismo de Estado. Los terribles simplificadores ya no ven más que un enfrentamiento entre el terrorismo de otros y el propio terrorismo del

¹⁴ En la revista suiza *Arbeitgeber*, No. 1 (1991).

¹⁵ *Attac-informativo-request@ras.eu.org* Sun Dec 15 16:45:09, 2002.

Estado. Según la confrontación, surge entonces el terrorismo total (del Estado) en contra del terrorismo.

Solo que lo que se enfrenta como "terrorismo" es un fenómeno sumamente complejo. Exige respuestas en todos los planos de la sociedad. Exige respuestas en el plano económico de la estrategia de la globalización, la cual ya en sí resultó una estrategia terrorista, pero también en los planos sociales e inclusive, en el de la cultura. No obstante, los terribles simplificadores reducen todo a un único problema –lo que llaman terrorismo– y a una única respuesta, que es la respuesta del terrorismo del Estado; sea ésta la represión policial, la cual cada vez más vuelve a la tortura sistemática, o las guerras de destrucción de países enteros, bajo el pretexto de esta guerra en contra del terrorismo.

Con todo, vuelven a hablar de la complejidad. Así, cuando inclusive amenazan con la guerra atómica en contra de países indefensos, se muestran en nombre del respeto a la complejidad. Un oficial del gobierno de los EE. UU. presentó recientemente un documento sobre "Estrategia Nacional para Combatir Armas de Destrucción Masiva" (National Strategy to Combat Weapons of Mass Destruction). En nombre de este combate anuncia el uso indiscriminado, en el mundo entero, de armas de destrucción masiva en manos del gobierno estadounidense. Respecto a esta amenaza a todo el mundo, sin embargo, dice: "Por primera vez se ve una estrategia compleja para enfrentar una amenaza compleja" ("It's the first time you're seeing a complex strategy to deal with a complex threat")¹⁶.

Es la amenaza del terrible simplificador expresada en nombre del respeto a la complejidad. Se simplifica tanto, que el resultado puede ser la destrucción de todo.

La discusión sobre la complejidad del mundo está perdiendo su sentido, y será muy difícil recuperarla.

¹⁶ CNN, Wednesday, December 11, 2002 Posted: 2:02 AM EST (0702 GMT): "The six-page document, dubbed 'National Strategy to Combat Weapons of Mass Destruction', is a joint report from National Security Adviser Condoleezza Rice and Homeland Security Director Tom Ridge".

Parte III

El pensamiento crítico y los derechos humanos

Sobre la reconstitución del pensamiento crítico: la ausencia presente y los límites de lo posible

La reconstitución del pensamiento crítico no significa hacerlo de nuevo o inventar algo completamente diferente. La reconstitución solo es posible en la continuidad. No obstante, se rompe con dispositivos del pensamiento, que han sido considerados como central o esencial, y se obtiene consecuencias.

Una reconstitución del pensamiento crítico implica, por tanto, una crítica del pensamiento crítico como se lo ha entendido hasta ahora. Pero no puede ser una ruptura con este pensamiento, sino la elaboración de sus elementos que han sido dejados de lado y marginados. Por eso tiene que ser una crítica desde adentro, no una crítica externa. Se trata necesariamente de una autocrítica.

Esta crítica, como punto de partida de una reconstitución del pensamiento crítico, tiene, como yo lo veo, dos direcciones principales.

La primera dirección tiene que ver con la reconstitución de la economía política, que debe asumir como punto de partida la economía política burguesa de hoy, no la clásica. De tal forma que para efectuar su crítica a la economía política, tiene que partir de las teorías económicas neoclásicas y neoliberales. Con eso no se sustituye simplemente la crítica a la economía política de Marx, pero se la transforma en "clásica"; y no está presente directamente. Hay que hacerla presente en el mismo sentido como eso vale para todos los autores clásicos. Hay que apropiarse de ella otra vez, desde hoy. Eso vale especialmente para el centro de la crítica de la economía política, que es la teoría del valor trabajo. No es una teoría de las cantidades de trabajo, sino una teoría del tiempo de trabajo. Como tal, es una teoría del tiempo que parte de un desdoblamiento del tiempo que es expresado como desdoblamiento en trabajo concreto y trabajo abstracto.

La economía política burguesa de hoy ha reducido todo el tiempo al tiempo abstracto. El tiempo de la vida para ella es tiempo perdido. Esta economía política burguesa obliga partir desde la recuperación del tiempo de vida concreto, irreducible al tiempo de trabajo. Entonces se hace visible el tiempo del trabajo

abstracto como parte del tiempo concreto de vida. No obstante, el tiempo concreto del trabajo concreto atraviesa todo el tiempo de vida, lo que hace surgir un conflicto entre tiempo de trabajo abstracto y tiempo de vida. No se trata de ser y tiempo ni de tiempo y ser, sino de tiempo abstracto y tiempo de vida como tiempo concreto. Para eso Marx desarrolla elementos decisivos. Pero hay que desarrollarlos desde nuestro presente, porque su sentido solamente se hace comprensible desde aquí.

Eso nos lleva a la otra dirección de nuestra argumentación sobre la reconstitución del pensamiento crítico. Se trata de aquello que tradicionalmente ha sido denominado "materialismo histórico". Formula el punto de partida del pensamiento crítico y por tanto también de la crítica a la economía política. Por eso, quiero concentrarme en las reflexiones que siguen.

1. El materialismo histórico en su formulación clásica

En la tradición marxista se concibe al materialismo histórico más bien desde un texto clásico de Marx, que casi siempre aparece. Se trata del "Prólogo" del libro *Para la crítica de la economía política* del año 1859. Aquí se desarrolla la teoría de la "base" y la "superestructura". Marx postula que existe una estructura económica, la llamada "base", a la que corresponde una superestructura, cuya dinámica está "condicionada" por dicha base¹. La "base" se puede describir con "la fiabilidad de las ciencias naturales"; a ella corresponden las "formas ideológicas" a través de las cuales los seres humanos toman conciencia del conflicto existente en la base, entre fuerzas productivas y relaciones de producción; a través de las cuales además hacen sus conflictos formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas. Estas formas ideológicas reflejan en cierto sentido la base. Se trata de un análisis más bien de objetivización de esta relación, que ha tenido una influencia extraordinaria en casi todos los análisis posteriores sobre el materialismo histórico. Se mostraba sumamente adecuada para el pensamiento más bien burocrático de organizaciones políticas y partidos. Tiene como su fondo una imaginación abstracta del tiempo histórico.

Marx posteriormente no ha desarrollado más este análisis. Precisamente su desarrollo de la teoría del fetichismo ha ido más allá del análisis presentado en su "Prólogo". A pesar de eso en los análisis sobre Marx, y después de Marx,

¹ La palabra en alemán es "*bedingen*", que no significa "determinar", sino "condicionar". Condición en alemán es "*bedingung*", del que se deriva el verbo "*bedingen*". Otra palabra es "*entsprechen*", que significa "corresponder". La palabra "determinar" Marx no la usa para estas relaciones. Por eso, Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base.

las tesis del "Prólogo" han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico.

1.1. El paso de Marx hacia una fenomenología de la vida real

En *El Capital* (Tomo I) Marx cambia este punto de vista del "Prólogo" de manera fundamental. Quisiera presentar precisamente esta nueva formulación, que me parece necesaria para reconstituir hoy el materialismo histórico.

Parto de un texto tomado de *El Capital*, en el que la relación entre base y superestructura y las formas institucionales e ideológicas correspondientes, son vistas de una manera distinta. Se trata efectivamente del paso hacia una fenomenología de la vida real:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados. **Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica.** El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como poseedores de mercancías.²

Creo que esta cita es de importancia central para la posterior comprensión del materialismo histórico de parte de Marx. Marx no habla aquí de un condicionamiento de la superestructura por la base. Ni habla de una base en relación con una superestructura. En vez de eso, menciona relaciones entre cosas, que son mercancías (o pueden serlo potencialmente) y constituyen la relación económica (que indica a la vez relaciones de propiedad y producción) que corresponde a

² Karl Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, 1966. p. 48. El énfasis es mío.

la relación jurídica. Esta correspondencia Marx la expresa como reflejo en un espejo. Pero esta relación de reflejo tiene una dirección sorprendente: la relación económica –la realidad vivida– tiene la relación jurídica como espejo y, por tanto, se refleja en ella. La relación jurídica es el espejo en el que se ve y se refleja la relación económica. El “Prólogo” de 1859 no habla de espejos o reflejos, pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Mas ahora la relación es al revés, descrito como reflejo el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo en el que se refleja la relación económica. Dicha relación implica la realidad de la vida y da contenido material a las relaciones jurídicas.

Esta inversión de la relación se nota ya en el año 1859. Marx no escribe solamente el “Prólogo” sobre la crítica de la economía política, sino también una introducción que no publicó y que se conoció muchos años después. En esta introducción ya se encuentran muchas tendencias hacia esta otra forma de concebir el materialismo histórico. Eso ocurre especialmente en la discusión de la relación entre producción y consumo.

En *El Capital* esta teoría del reflejo es el resultado de su análisis de la forma mercancía en el anterior análisis de la teoría del valor. Pero no efectúa una simple abolición de la teoría del condicionamiento de la superestructura por la base, sino emprende un camino diferente: toma ahora como punto de partida la realidad de la vida. Por eso desarrolla la relación a partir del sujeto humano concreto. Se trata del resultado de su teoría del fetichismo.

Cuando posteriormente en el análisis marxista aparece la palabra “reflejo”, no mantiene el significado que Marx le da. Es interpretado en el sentido de un condicionamiento o hasta de una determinación de la superestructura por la base, lo que ocurre especialmente en Lenin. La teoría del reflejo de Marx prácticamente desaparece de la tradición marxista, pero la continúa el humanismo de Marx.

El texto arriba citado normalmente es leído de una manera tal como si fuera una simple repetición del “Prólogo” de 1859. Esto lo muestra una cita del marxista francés Jaques Bidet, cuyo libro sobre la teoría de la modernidad ha sido discutido mucho en América Latina y que se refiere a este mismo texto de Marx:

Este paradigma del “reflejo”, plantea, evidentemente, algunos problemas. Remite a dos representaciones conexas que quisiera analizar sucesivamente. La de efecto, según la cual lo jurídico parece predeterminado por lo económico. La de aparición, que encontramos en la imagen de la máscara y de modo más general en la metáfora de la superficie.

El efecto teórico de este procedimiento es evidente. Pone en primer plano la relación denominada aquí "económica", definida por las formas categoriales de la mercancía. Permite presentar las relaciones entre personas, y en todos los casos las relaciones jurídicas, como elementos subsecuentes, como "reflejos" de las relaciones económicas entre cosas.³

Pero Marx en el texto citado no determina lo jurídico por lo económico. Marx dice expresamente, que se ve la relación económica en el espejo del derecho, de lo jurídico. Eso es contrario de lo que sostiene Bidet. Tampoco la superficie o la máscara –cuando Marx se refiere a estas– no significa, como cree Bidet, "pura" superficie. No ve que Marx parte del sujeto vivo que, evidentemente, puede ver sin más esta superficie de los fenómenos. Pero que el mundo es subjetivo, también para Marx es un hecho objetivo y no una simple imaginación. La lectura de Jaques Bidet no toma siquiera el texto de Marx en serio, sino le impone a la fuerza las categorías del "Prólogo" de 1859, que Marx precisamente rompe. Eso, sin embargo, no es solamente un problema de Bidet, sino vale en general para la lectura que la tradición marxista hace de este texto.

La presencia objetivada de las relaciones jurídicas en el objeto-mercancía, Marx la llama "fetichismo". La analiza en sus etapas como fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. Pero la llave es su teoría del espejo, que sigue siendo una teoría de la superestructura. Ella es lo contrario de aquello que el marxismo ortodoxo se había imaginado con su teoría del reflejo.

Marx indica exactamente lo contrario de lo que se imputa a tal teoría del reflejo. Él de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo (la imagen especular) de las relaciones jurídicas, en el sentido de que sólo resultan visibles en tanto imagen especular reflejada/conformada por las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra "*wiederspiegeln*", lo que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere: "espejar". Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. Eso ocurre en cuanto se hacen propietarios al reconocerse mutuamente como tales y considerar el objeto de su propiedad. Dice en el texto citado: "Esta relación jurídica... [en forma de un espejo] es ... una relación de voluntad en que se refleja la relación económica".

³ Jaques Bidet, *Théorie de la Modernité. Suivi de: Marx et le Marché*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. En castellano: Jaques Bidet, *Teoría de la modernidad. Seguido de: Marx y el mercado*. Buenos Aires, Ediciones el cielo por asalto, 1993. Las citas vienen de la edición en castellano, p. 143.

Sin duda, la relación jurídica es vista como el espejo, en el cual la relación económica se refleja. Ya antes, en el capítulo primero de *El Capital*. Marx ha desarrollado la tesis de que la relación económica, reflejada en el espejo de la relación jurídica, es vista –como siempre ocurre con la imagen en un espejo– de manera invertida, de lo cual se deriva su teoría del fetichismo mercantil. En este sentido, la relación económica es el reflejo de la relación jurídica. Lo es como forma del contrato de compra-venta. Solamente el contenido del contrato viene de la relación económica misma, esto es, el valor de uso envuelto en la forma mercantil. El contenido se refiere a las mercancías específicas, que se compran y se venden. No puede resultar de la forma del contrato, es decir, de la forma jurídica. Sigue el mismo texto citado: “El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma”.

Marx además ha dicho en ese texto, cómo él entiende el surgimiento de las relaciones económicas en tanto reflejo de las relaciones jurídicas:

Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados.

Esta parte es básica para entender la relación económica como el reflejo de la relación jurídica. Debe haber una penetración del mundo de los objetos por la relación jurídica. Esta se da en cuanto los poseedores de los objetos hacen morar su voluntad en ellos. Con eso constituyen su esfera privada, con el resultado de que “cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos”. Este acto de voluntad es el contrato. Ahora los objetos son mercancías y sus poseedores se reconocen mutuamente como propietarios.

Cuando el mundo de los objetos es propiedad privada, porque cada objeto tiene un propietario cuya voluntad mora en él, entonces la relación jurídica está objetivamente presente en el objeto. Hacer morar la voluntad en los objetos, es un acto subjetivo. Pero se trata de una subjetividad que constituye hechos objetivos. La propia subjetividad resulta ser algo objetivo. El objeto en su existencia objetiva de mercancía, refleja ahora esta relación jurídica. Por tanto, los propietarios no se pueden relacionar en cuanto propietarios si no es relacionando los objetos, sobre los cuales tienen propiedad. Esta relación entre los objetos-mercancías

también llega a tener objetividad. Evidencia, objetivamente, cómo los objetos se intercambian, es decir, qué equivalencias de intercambio tienen. La mercancía es constituida objetivamente, en cuanto la voluntad de los poseedores mora en ella, y ocurre un reconocimiento entre los hombres, en el cual se reconocen como propietarios.

Es ahora obvio, que el contenido de las relaciones jurídicas no puede venir de las mismas relaciones jurídicas.-En cuanto se trata de objetos, en los cuales mora la voluntad del propietario, los objetos dan los contenidos. Pero en cuanto objetos ahora son mercancías, o lo son por lo menos en potencia.

Un objeto, en el cual no mora ninguna voluntad de ningún propietario, es una objeto abandonado, tirado. No es mercancía, sino objeto botado, por ejemplo, la basura. En este estado cualquier persona puede apropiarse de él. Sin embargo, si alguien se apropia de este objeto, hace morar su voluntad en él, y se vuelve a presentar como una mercancía, que es propiedad de aquél que se adueñó del objeto. En este sentido, la diferencia entre un objeto abandonado, del cual cualquiera puede apropiarse, y un objeto mercancía, es, en última instancia, jurídica. Pero los objetos reflejan esta relación jurídica de una manera tal, que nosotros con nuestros sentidos podemos distinguir entre objetos abandonados y objetos que son propiedad de alguien. Además, es peligroso no hacer la distinción, porque la policía vigila cualquier violación a la propiedad privada. Por eso, el objeto abandonado lo es objetiva y visiblemente, aunque ningún carácter corporal del objeto permite discernirlo. El objeto refleja para nosotros su condición jurídica.

Sin embargo, esta objetividad con la cual las cosas-mercancías se reflejan en el espejo de la relación jurídica, ahora se devuelve a los ojos del hombre, quien las mira. Al verlas, las vemos reflejadas como mercancías a partir de las cuales constituimos nuestra visión del mundo. No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica.

La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material [*"sachlich"*: forma-cosa] que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales concientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías.⁴

⁴ Karl Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, 1966, p. 55.

De esta manera vuelve el reflejo que a la vez es reflejado:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta [*“zurückspiegelt”* en este caso: la forma mercantil es el espejo] ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores.⁵

El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo colectivo. Lo social pasa a las mercancías, que ahora es intercambiabilidad. Sin embargo, las personas, al reconocerse como propietarias, establecen relaciones entre ellas, que son dominadas por la relación-cosa (*“sachlich”*: material).

Las “relaciones de producción” –cuya forma es la relación jurídica misma– están en las cosas, en cuanto que son mercancías. Pero la mercancía no las revela como tales, sino en forma sustraída a sus actos individuales concientes. El mundo está ahora al revés:

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres.⁶

Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarias, y como tales establecen relaciones contractuales entre sí. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarias –que es la relación jurídica misma– está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de este mundo en la mente refleja a la persona como propietaria. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarias. Se hacen individuos. Y el mundo de las mercancías lo confirma al reflejar objetivamente el reconocimiento entre las personas como propietarias. El ser humano se hace

⁵ Marx, *op. cit.*, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

individuo por esta razón. Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce.

1.2. El reflejo del reflejo

Eso es lo que refleja este espejo de las relaciones jurídicas. Vemos en ellas la forma mercancía como lo que es. En el espejo de las relaciones jurídicas aparecen entonces las formas imaginarias de la producción de mercancías, que Marx llama el verdadero Edén de los derechos humanos. Son el reflejo del reflejo, la forma fantasmagórica de la producción mercantil:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés general.⁷

Lo que Marx no menciona todavía es la construcción formalizada de estas relaciones mercantiles en el tal llamado modelo de la "competencia perfecta". Ella aparece recién hacia el final del siglo XIX. Por eso Marx aún no la podía conocer.

Eso es, lo que se ve en un espejo y este espejo son las relaciones jurídicas. Lo imaginario es dimensión de lo que efectivamente es. Por eso no es superestructura, es el reflejo del reflejo, su dimensión imaginaria.

⁷ Karl Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, p. 128, 129. El subrayado es mío.

1.3. La presencia de una ausencia

Eso implica una inversión del mundo, que produce precisamente el espejo:

(...) las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales [*sachliche!* e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.⁸

Aparecen como lo que son. La realidad aparece en la empíria inmediata como lo que es. Se ha establecido un círculo. Lo que aparece como lo que es, es él mismo, un reflejo hecho objetivo en la mercancía. Resulta que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar esta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirmación de su supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarias. Se trata de un *quid pro quo*, un círculo vicioso. La realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetiva y realmente.

Pero en cuanto las personas se reconocen como propietarias, no se reconocen como sujetos, en cuanto sujetos de necesidades (“como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”). Al aparecer las relaciones sociales como lo que son, son “relaciones materiales [*sachliche!* e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas”.

Pero no aparece cuando las relaciones sociales aparecen como lo que son, lo que estas relaciones sociales no son, es decir “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Lo que esta realidad no es, es una ausencia presente, una ausencia que grita y que cada uno de los participantes en el mercado vive.

Aquí resulta el punto de vista bajo el cual Marx juzga: la ciencia tiene que escuchar este grito, que le viene de la ausencia presente de lo que está escondido, condicionando todo. En “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” la producción de valores de uso sería visiblemente lo que realmente es y dejaría de ser una ausencia presente:

(...) la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana.⁹

⁸ Marx, *op. cit.*, p. 38.

⁹ Marx, *op. cit.*, p. 136.

Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana precisamente en nombre de lo que es (por eso es, según Marx, anti-humana). Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra justamente que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.

Marx supone siempre que este paso hacia relaciones sociales directas “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es algo posible. Yo supongo, en cambio, que se trata de algo imposible y que eso hace ver un límite de la misma *conditio humana*. Pero eso no es decisivo. Si no es un paso posible, resulta un conflicto permanente con necesarias y continuas mediaciones en pos de una humanización de las relaciones humanas.

Lo decisivo es el punto de vista bajo el cual Marx analiza. Posibilita juicios críticos sobre lo que es y su posible cambio. Se trata de este punto de vista que recién hace posible un pensamiento crítico. Pero no se trata de valores cualesquiera, que se introduce desde afuera a la realidad, sino de la ausencia presente de otro mundo, que hace falta hacer presente y que tiene que atravesar el mundo dado.

Se trata de una dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliano. De hecho, se trata de una dialéctica trascendental para la cual las relaciones sociales directas –“como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”– son la referencia trascendental. Resulta una ética, que no es ética de normas, sino que formula un punto de vista bajo el cual cualquier ética de normas es criticable y desarrollable¹⁰. Trascendental significa aquí lo imposible que hace viable ver lo posible. Para Kant lo trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico. Es el punto de vista del observador,

¹⁰ “El trabajador no se limita a hacer cambiar la forma de la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella un fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin al que llamamos atención, atención que deberá ser tanto más concentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfruta de él el trabajador como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales.” Karl Marx, *El capital* (tomo I). México: FCE, p. 131. El subrayado es mío.

Lo ausente es el trabajo como “un juego de sus fuerzas físicas y espirituales”, que se puede gozar, y cuya presencia por ausencia es tanto más intensiva, cuanto más es regido por la ley de los fines, que impone una “atención que deberá ser tanto más concentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo”.

que es, por ello, estático. Aquí se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis. En consecuencia, lo trascendental es lo imposible.

La trascendentalidad es subjetiva. En la física esta trascendentalidad es el *perpetuum mobile* (en la economía neoclásica la "competencia perfecta"); en el pensamiento crítico es: "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos". Lo primero se expresa en conceptos trascendentales, lo segundo son referencias trascendentales, que no se pueden conceptualizar. Eso es necesario, porque trascienden el propio mundo de los conceptos del argumento discursivo y de la razón instrumental medio-fin.

Marx llega de esta manera a un punto de vista que ya había formulado en su juventud. Habló de: "el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"¹¹. Este punto de vista no cambia, pero ahora es desarrollado con otras palabras desde el interior de la crítica de la producción de mercancías. El joven Marx habló en el mismo contexto del ser humano como "el ser supremo para el ser humano". Ahora, el paso a relaciones sociales directas es la condición para que el ser humano pueda realizar su humanidad. El ser humano sigue siendo "el ser supremo para el ser humano".

Lo que está presente por su ausencia es precisamente eso: el ser humano como el ser supremo para el ser humano. Marx le puede dar otros nombres como "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos" o "reino de la libertad".

Pero esta referencia trascendental es también presente de una manera negativa. Libertad e igualdad son (en cuanto están definidas en el marco de las relaciones jurídicas) en el mismo acto (en el cual hacen presente la libertad y la igualdad) mecanismos de explotación y dominación. Tienen eso como el otro lado sencillamente porque no son "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos". Por eso, su ausencia está presente en las relaciones jurídicas y en la realidad que se refleja en ellas. Son igualmente presentes en la explotación y la dominación, en las cuales su ausencia grita al cielo. Eso es el grito del sujeto. El cielo, al cual dirige su grito, es precisamente esta ausencia de "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos".

Por tanto, después del texto citado en el que Marx habla de libertad, igualdad y de Bentham, puede hablar igualmente del drama resultante:

¹¹ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*]. México: FCF, 1964, p. 230.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisiónoma de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.¹²

Eso es la presencia de lo contrario de aquello que es presente por su ausencia, es decir, de las relaciones directas entre las personas. Pero tampoco esta realidad es visible en el espejo formado por las relaciones jurídicas: en este espejo solamente aparecen libertad, igualdad y Bentham.

Pero, ¿cómo llegan a ser visibles? Llegan a ser visibles, en cuanto se forma el juicio a partir de la ausencia presente. Si solamente se ve lo que es, tampoco se ve este contrario.

Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que no es, no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de libertad, igualdad y Bentham está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural. Desde el punto de vista de aquello que es presente por su ausencia, recién se hace visible.

Libertad, igualdad y Bentham son presentes siempre también por su contrario. La presencia de la ausencia, desde la cual todo eso se hace visible, resulta de la negación de libertad e igualdad por su contrario, es decir, por explotación y dominación, que están presente en su interior e inseparables de ellas. Por eso, esta ausencia es el fundamento.

Libertad, igualdad y Bentham siempre están presentes también por su contrario y, en este sentido, ausentes. Pero esta ausencia no se puede hacer presente, solo en cuanto se hace presente la ausencia fundamental. De otra manera resulta una ilusión. Esto quiere decir que se trata de "echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Eso es el significado del imperativo categórico de Marx. Es una ruptura con el humanismo burgués que cree poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de libertad, igualdad y Bentham.

¹² Karl Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, p. 128-129.

1.4. Lo humano y su presencia

La presencia de una ausencia, lo que no es, pero que está presente, es la llave. Esta ausencia es lo humano, que siempre, aunque sea como ausencia, está presente. En las mismas estructuras de dominación ocurre esta presencia. Se puede tratar a un ser humano inhumanamente, pero no se lo puede tratar como un animal. Deshumanizar a seres humanos es algo específicamente humano. Si se tratara a un ser humano como un animal, no se lo podría esclavizar. Porque se escaparía o se defendería.

Deshumanizar, sojuzgar, abandonar y despreciar a un ser humano, presupone mecanismos de dominación, que hacen presente lo que no es, es decir su reconocimiento como ser humano. Para poder esclavizarlo tienen que reconocer de una manera no-intencional que es un ser humano y no un esclavo¹³. Sin saber que el ser humano no es esclavo, no puede funcionar la estructura de dominación del esclavismo¹⁴. Eso es la contradicción interna que atraviesa todas las estructuras de dominación. Tampoco se puede odiar a un animal tanto como se puede odiar a un ser humano. Para eso tendría que suponerse que sea un ser humano.

Se puede deshumanizar al ser humano, pero no se lo puede tratar como animal o hacerlo un animal. También en el extremo más deshumanizante sigue siendo un ser humano deshumanizado, y las formas de deshumanizarlo revelan que hasta el que lo oprime sabe muy bien que es un ser humano, cuya humanidad está negando. También un animal o la naturaleza se puede solamente deshumanizar y no "desanimalizar" o "desnaturalizar". Las formas de la deshumanización muestran que el deshumanizado es un ser humano deshumanizado, y el mismo opresor lo sabe, y tiene que saberlo, para poderlo oprimir. Por eso la recuperación de lo humano es y tiene que incluir la humanización de la relación humana con la naturaleza. No se puede derivar nada de la naturaleza como tal, no puede haber derechos naturales o de la naturaleza de por sí. La exigencia de la humanización resulta de las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza externa, es la exigencia de hacer presente aquello que está presente por ausencia en estas relaciones. A partir de eso, por supuesto,

¹³ Lo mismo en el patriarcado: como presencia de una ausencia las relaciones de dominación del patriarcado revelan la igualdad de la mujer y el hombre. Hay que saber de esta igualdad, para poder oprimirla o negarla. Por eso también la historia del patriarcado es una historia de contradicciones internas.

¹⁴ "El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto de consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetivamente, sino también subjetivamente. La producción crea, pues, al consumidor". Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Grundrisse)* (tomo I). Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p. 12.

se puede adjudicar también a la naturaleza derechos. Análisis de este tipo los encontramos especialmente en Sartre.

Eso se refiere al ser humano entero. Marx lo tiene presente, cuando dice por ejemplo, que el hambre que se satisface con tenedor y cuchillo, es un hambre muy distinta del hambre que se satisface devorando la comida con uñas y dientes. El ser humano no es un animal vocal o un animal intelectual. En todas sus expresiones corporales, en la manera de comer, de beber, de vestirse, de tener casa, de tener relaciones sexuales, de caminar, de bailar es un ser humano y no un animal. Por eso puede ser deshumanizado en todas las expresiones de su vida, y es deshumanizado de esta manera. Y siempre las formas de esta deshumanización revelan que se trata de un ser humano, y que aquél que lo deshumaniza, sabe que es un ser humano y no un animal. Sin saber eso, no podría negar su humanidad. Y la humanidad negada siempre está presente en su forma de ausencia que grita. El ser humano no tiene la corporeidad en común con el animal para distinguirse del animal por su alma, su hablar o por su intelecto. Precisamente se distingue por su corporeidad del animal. Esta corporeidad humana, por supuesto, incluye su hablar, su pensar y su alma.

Lo que es, son los mecanismos de dominación. Lo que no es, es aquello negado por los mecanismos de dominación, es decir, su libertad como reconocimiento positivo de "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos" y del hecho de que "el ser humano es el ser supremo para el ser humano". En su forma negada –como presencia de su ausencia– siempre están, porque su negación revela lo que está negado. Lo negado no está en el exterior, sino está en el interior de las relaciones de dominación. Estas son lo que son, y de ellas se puede derivar lo que no son, porque es negado: *negation positio est*.

Resulta un humanismo que no surge en nombre de alguna llamada "esencia" humana, sino que brota desde el interior de las propias relaciones humanas. Está dado objetivamente, no es una ética que irrumpe desde afuera en las relaciones humanas. La ética que surge no tiene un Sinaí externo, sino está dada con la misma realidad. Su Sinaí está al interior de la realidad.

Creo que aquí se trata de la última instancia de lo que Marx llama el materialismo histórico. Engels lo reduce cuando dice:

Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo.¹⁵

¹⁵ *Brief Engels an J. Bloch*; 21-22. Sept., 1890.

Marx dijo más. En Engels desaparece la presencia de la ausencia de relaciones sociales directas entre las personas, que recién fundamenta el papel de la "producción y reproducción de la vida real".

Solamente a partir de la presencia de una ausencia se puede entender por qué Marx se concentra cada vez más en el análisis de las estructuras de dominación del capitalismo. Estas relaciones de dominación como lo que son revelan lo que no son, es decir, que el ser humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado.

No aparece ninguna ruptura entre el humanismo del joven Marx y el Marx de *El Capital*, como lo creía Alhusser. El propio joven Marx rompe con el humanismo burgués. La consecuencia es que posteriormente se concentra en el análisis de las estructuras de dominación capitalistas y hace visible, de esta manera, la presencia de la ausencia del reconocimiento positivo de la humanidad del ser humano. El joven Marx ya destaca lo que también está presente en todo *El Capital*: "echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Aquí no hay nada del humanismo burgués sea de Feuerbach o sea de la economía política clásica burguesa. Es el llamado a indicar y, por consiguiente, cambiar todas las relaciones –se trata de las relaciones de dominación– en las cuales el ser humano es "un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Eso es precisamente lo que Marx hace en *El Capital*. Si se ve allí una ruptura, significa solamente que no se ha entendido nada y se descubre en el Marx de *El Capital* solamente restos de humanismo que hay que superar. Marx es transformado en un estructuralista sin perspectiva y sin visión; en un ortodoxo.

Considero que una reconstitución tendría que partir de una tal comprensión del materialismo histórico de parte de Marx. Tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de las relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las relaciones de dominación capitalistas presentes. Estas estructuras son el espejo, en el cual esta ausencia se revela. Partiendo de eso puede efectuar la crítica a la actual economía política burguesa; tiene que partir de esta actual economía política –es decir, de la teoría económica neoclásica y neoliberal– para demostrar esta negación de lo humano que aparece en este pensamiento económico. Cada pensamiento económico muestra esta ausencia, aunque sea solamente para esconderla. Se trata de aquello que Marx realizó con la economía política clásica. La simple repetición de ella desembocaría solamente en una escolástica vacía.

La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación –las instituciones– aparecen simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una empíria. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de vida. Se trata de la condición, que solamente puede ser derivada a partir de la presencia de una ausencia, que en la vida de todos y de cada uno es vivida. Sin embargo, la teoría la excluye. La excluye al decir solamente lo que es. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para entender la manera de actuar de quienes se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella.

De esta manera la teoría del fetichismo es una teoría científica y no una teoría en el “orden ideológico”. Como teoría científica puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías.

De esta manera resulta que siempre se ve la “relación económica” en un espejo, que es la relación jurídica (y con eso la estructura de propiedad y las relaciones de dominación en general). Por eso se las ve de manera invertida. Esta realidad esconde la realidad de la vida real, que grita, que condiciona todo y que solamente puede ser comprendida desde la presencia de una ausencia. Por eso demuestra Marx –como el resultado de su crítica a la economía– que si no se hace positivamente presente esta realidad de la vida real para que atraviese por lo menos la realidad vista en el espejo, resultará un proceso autodestructivo amenazador para la vida misma: “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**”¹⁶.

1.5. La parábola de la caverna y la teoría del espejo

Esta teoría del espejo es visiblemente un desarrollo de la parábola de la caverna de Platón. Pero no es igual. En la parábola de la caverna los seres humanos ven el mundo como la sombra al sol de las ideas. No aparecen cómo se ven uno al otro. En Marx, en cambio, la relación entre los seres humanos es tal que se transforma por la relación jurídica en el espejo (en el cual se ven mutuamente) y el mundo exterior de las cosas. El obstáculo para el conocimiento se ha hecho subjetivo a pesar de que esta subjetividad es objetivamente válida y presumiblemente inevitable. Que el mundo es subjetivo se descubre como un

¹⁶ Karl Marx, *El Capital*. p. 424. No al hombre, sino al trabajador (el énfasis es mío).

hecho objetivo. La relación jurídica y, por tanto, la forma mercantil hacen como espejo un mundo en este espejo, cuya realidad es falsa y que hay que trascender para percibir la realidad misma como realidad de la vida real.

El paso de la parábola de la caverna hacia esta visión subjetiva del mundo como reflejo en un espejo, detrás del cual se puede percibir la realidad de la vida, aparece ya anteriormente en San Pablo cuando dice: "A hora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido" (1Cor 13, 12).

Este conocimiento es un conocimiento entre uno y otro, por tanto mutuo, y también para San Pablo el espejo, que hace enigmático el conocimiento, es la ley. Si para Platón el cuerpo es la cárcel del alma, para San Pablo la ley es la cárcel del cuerpo. Marx desarrolla esta subjetivización hacia la ley del valor, que para Marx es la cárcel del cuerpo.

Se puede ampliar este punto de vista de Marx y me parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que da forma a las relaciones mercantiles, es un espejo en el cual se refleja la relación económica. Parece que se trata de mucho más. Todo el sistema institucional es un espejo, en el cual se refleja el mundo entero y no podemos ver el mundo sin verlo total o parcialmente como un mundo que se refleja en el espejo del sistema institucional. Lo que no es visible es la presencia de la ausencia de otro mundo que está como ausencia y es, como tal, pensada, soñada, desarrollada como mito y hecho presente positivamente como trato humano entre seres humanos. Pero siempre es válida la conclusión que si no se logra hacer presente, aunque sea en huellas, ese otro mundo en el mundo que vemos en el espejo, este mundo es destruido. De manera tal que aparece una trascendencia en el interior de la inmanencia cuyo reconocimiento es condición de la posibilidad de la vida en el mundo visto como espejo. Marx no efectúa esta generalización, pero está en la lógica de su pensamiento¹⁷. Como lo dijeron ya los surrealistas: "¡hay otro mundo, pero está en este mundo!".

Esta fenomenología de la vida real de Marx no hay que confundirla con las fenomenologías de Husserl o Heidegger. También éstas parten de las cosas que vemos, pero no de las cosas con las cuales vivimos. Al vivir, no podemos ver sin

¹⁷ "(...) dadá es la máxima expresión de lo que George Steiner denominaría 'la palabra faltante', por la cual la poesía ya no se siente en la lengua como en su propia casa sino como en una cárcel. Hugo Ball, uno de los fundadores del café Voltaire de Zürich, justificó sus 'versos sin palabras' o 'poemas fonéticas' con esta contundencia: buscaba 'renunciar en bloque a la lengua que el periodismo había vuelto corrupta e imposible'". Edgardo Dobry. *El País*, 29 de octubre de 2005. Es lo contrario de lo que dice Heidegger cuando habla del lenguaje como la casa del ser. Para Heidegger también el cuerpo tiene que ser la cárcel del ser. Max Weber, en cambio, habla del capitalismo como una "jaula de acero". Pero en nombre de su fatalismo no saca las consecuencias.

más las cosas en ese espejo de las relaciones jurídicas, a pesar que las vivimos en este marco. No podemos ver el cerco que está alrededor de un terreno, a menos que usemos el espejo de las relaciones jurídicas. Es la expresión corporal de una voluntad que mora en aquella propiedad privada. Solamente por eso tiene sentido. En cuanto las cosas son vistas, se las ve en una relación jurídica que contienen y reflejan corporalmente, no como exterioridad formal. En la forma de esta superficie corporal se expresa el reflejo. Tiene una expresión corporal (ver: F. Kafka: *La colonia penitenciaria*, o M. Foucault: *Vigilar y castigar*). También la obra de Walter Benjamin parte de eso: en este caso se trata de los productos del pasado impregnados por lo presente del pasado¹⁸. No hay que confundirlo con el mundo de la vida de Habermas, que existe al lado de las estructuras y es absorbida por ellas. Se trata de eso: la ley está inscrita en el mundo corporal, pero no con letras. El mundo corporal está marcado e impregnado por la ley.

Eso es ciertamente algo diferente a la teoría de base y superestructura del "Prólogo" de 1859. Pero es el fundamento, a partir del cual también esta teoría puede ser interpretada.

La teoría de base y superestructura es una abstracción teórica como todas las teorías. Su aplicación es el traslado de sus resultados al mundo de la vida real. Una teoría jamás puede reflejar esta realidad, aunque sea útil en referencia a ella. El mundo de la vida real es un drama, como también Marx lo ve, y no la sombra de teorías. Por eso también las artes y los mitos son parte de la fenomenología de la vida real. La teoría es externa a este mundo.

2. Lo imposible que mueve a lo posible

Lo imposible mueve lo posible, en cuanto que es traducido y hecho presente. Se puede hacer posible lo imposible en el grado en el cual se tiene la conciencia que no se consigue realizarlo.

Imposibilidades abren posibilidades. Lo imposible mueve lo posible. Es el famoso "motor inmóvil" (un motor que mueve sin estar en movimiento él). Pero ya no tiene la forma aristotélica. No es algo fuera del mundo, en el cual el ser humano actúa, sino está en el interior del mundo.

Lo imposible es objeto de la acción humana siendo un imposible en relación a esta acción. Por eso no es algo lógicamente imposible (es lógicamente imposible que 2 más 2 sean 5), sino en el sentido de la *conditio humana* (en

¹⁸ Ver: José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th W. Adorno y F. Jameson. Madrid: Síntesis.

sentido de la *conditio humana*, el *perpetuum mobile* es imposible, sin ser lógicamente imposible). Sin embargo, el *perpetuum mobile* como imposibilidad abrió la posibilidad del reloj del péndulo. Sin comprender la imposibilidad del *perpetuum mobile* no se habría podido descubrir la posibilidad del reloj del péndulo. Lo imposible abre los caminos de lo posible.

Estas imposibilidades mueven las posibilidades y hacen que sea viable descubrir posibilidades. En el sentido de la parábola de la caverna, esta traducción del imposible en posible es la sombra de la luz –o de la luz fatua– que vemos desde la caverna.

Que este imposible sea efectivamente imposible, constituye la inquietud humana y con eso se transforma en aquello que mueve lo posible. Constituye la posibilidad para descubrir lo que es posible. De esta inquietud resulta la dimensión de lo posible como traducción, y hace presente lo imposible en lo posible. Pero esta traducción no es una aproximación en el tiempo y menos una aproximación asintótica hacia lo imposible. Eso solamente trasladaría el problema hacia un tiempo abstracto y lineal de aproximación, que al final resulta completamente vacío. Se trata de pasos de traducción y del hacer presente posibilidades, a los cuales en lo presente de mañana siguen otros pasos, que hoy no se puede ni prever ni determinar.

La presencia de la ausencia de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es lo que mueve todo el pensamiento crítico y la praxis que le corresponde. Marx usa diferentes expresiones: el trabajo como juego libre de las fuerzas corporales y espirituales; el robsón social; el reino de la libertad¹⁹; la emancipación de cada uno como condición de la emancipación de todos; la naturaleza como amiga del ser humano. En forma más bien irónica lo describe de la siguiente manera:

(...) 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

¹⁹ “A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para lo solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana”. K. Marx y F. Engels, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política (1859)”; en: *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, p. 183.

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.²⁰

Marx tiene cierta conciencia del problema de posibilidad e imposibilidad, pero aparece solamente al margen. Eso ocurre, por ejemplo, cuando insiste que el reino de la libertad jamás podrá realizarse sustituyendo el reino de la necesidad y que, por tanto, su realización será siempre limitada. Pero no transforma eso en el fundamento de su reflexión. Concibe, por ende, el reino de la libertad como algo, que puede surgir solamente al lado del reino de la necesidad²¹. Engels es mucho menos cauteloso cuando habla del socialismo como el salto hacia el reino de la libertad.

A partir de eso se desarrolló la idea de la abolición de la producción mercantil y, por consiguiente, del mercado y del Estado. Hoy no puede haber duda que también en este caso se trata de imposibilidades, del las cuales solamente se puede derivar la transformación de la producción mercantil y del Estado y su democratización por una intervención sistemática en los mercados, pero jamás la realización directa de esta imposibilidad. Hablando en general, se trata de la imaginación de lo que es la idea del comunismo en Marx y, en buen grado, en la tradición marxista.

Me parece que hoy no puede haber duda de que esta imaginación desarrolla una imposibilidad. No se trata de una imposibilidad cualquiera, sino de ausencias presentes en las relaciones de dominación como aquello que no es, pero que está presente por negación y que, por tanto, puede ser derivado de ellas. Eso explica el lugar central de la crítica de la economía política para el pensamiento crítico. De otra manera se transforma en "utópico", en el sentido crítico con el cual Marx habla del socialismo utópico.

²⁰ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [Karl Marx: *Manuscritos económicos-filosóficos. Brevarios*]. México: FCE, 1964, p. 215 (de la ideología alemana).

²¹ "En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material... Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo". Karl Marx, *El capital*. México: FCE, 1946, p. 759.

En esta argumentación no hay una presencia de una ausencia, sino un reino existe al lado del otro.

Este comunismo como relación social directa no puede ser la meta. Una imposibilidad nunca puede ser una meta posible. Pero indica un camino que tiene su meta en sí mismo. No es la promesa de un futuro definitivo, sino el indicador en el presente desde el cual resultan los próximos pasos posibles. En este sentido, muestra un futuro, pero cualquier futuro es un nuevo presente, en el cual la imposibilidad de nuevo indica el camino o las necesarias correcciones del camino. El futuro no muestra un camino, sino un camino solamente muestra el presente; y en el futuro el presente de dicho futuro. Se trata de un camino que tiene su meta en su propio interior y en la imposibilidad de indicar el camino. "Se hace camino al andar".²² Cuando Bernstein dice: "La meta no es nada, el camino es todo", se pierde toda orientación. El camino tiene que ser descubierto desde lo presente y tiene como orientación la imposibilidad, que está presente como ausencia en las estructuras de dominación presentes. La meta es todo, el camino hay que hacerlo al andar.

3. El presente y el tiempo lineal

Mañana es el presente de mañana. Pero lo presente de mañana tiene un futuro diferente del futuro de nuestro presente. Cada presente tiene su propio futuro y el presente futuro es algo que, en el mejor de los casos, podemos condicionar. Cada generación hace su presente. Viendo desde su presente, tiene su propio futuro y su propio pasado. Como cada presente tiene su propia historia, también tiene su propio pasado. Al cambiar con el presente el futuro, cambia igualmente el pasado. Cada generación escribe su propia historia y tiene su propio pasado. Justamente por eso tiene su propio futuro. Nuestro presente es el futuro de un pasado, que ha sido el presente antes y que ha tenido su futuro. Nuestro presente, a la vez, es el pasado de un presente que habrá en el futuro, como nuestro presente es el presente en el futuro de nuestro pasado. Cuando nuestro presente ha llegado a ser pasado, es algo distinto de lo que este presente es para nosotros. En la historia no hay hechos desnudos. La historia es el paso de un presente hacia otro presente por venir. Por eso no hay ningún futuro definitivo, el futuro nunca es. Lo que pensamos como futuro es nuestra reflexión sobre el desarrollo de nuestro presente al presente que le sigue. Lo que en el presente dado es presente por ausencia, hace posible la orientación del paso hacia el presente futuro. Se hace el camino al andar. El futuro de cada presente es la

²² Antonio Machado: "Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no hay camino, se hace camino al andar. Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar. Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar. Las estelas en la mar son el imposible que orienta".

reflexión sobre este paso²³. Eso es la imaginación del tiempo como un tiempo de vida concreto con su futuro concreto y su pasado concreto. Cualquier otro sentido del tiempo –y del futuro– es pura metafísica y por eso una imaginación abstracta, que solamente podría realizar un ser omnisciente.

La imaginación del tiempo de la teoría crítica hoy clásica, es la imaginación de un tiempo lineal que es prolongado y proyectado hacia un tiempo infinito. El tiempo concreto no tiene fin, pero este tiempo proyectado al infinito es infinito. El tiempo concreto es el tiempo, en el cual sigue a nuestro presente el presente de mañana y de pasado mañana. Es el presente de mañana en el cual vivirán nuestros hijos y los hijos de sus hijos. Los presentes del pasado y del futuro están conectados en este tiempo concreto por el hecho de que de un presente a otro presente que le sigue, los seres humanos tienen que vivir y deben vivir para que siga el presente hacia el presente del futuro. En el tiempo abstracto aparecen puros futuros milagrosos o desgracias. Es también el tiempo de la imaginación soviética del paso al comunismo, que está ya en parte en Marx –aunque Marx sea muy cauteloso el respecto. Aparece también en Engels, y está en casi todo el siguiente pensamiento marxista hasta hoy. Esta imaginación del tiempo también prevalece en la escuela de Frankfurt, por lo menos en lo que se llama hoy su primera época, a pesar de que Walter Benjamin rompe con ella. Es también la imaginación del tiempo que domina todo el pensamiento de la modernidad con su mito del progreso. Se trata, por tanto, también de la imaginación del tiempo en lo que se llama el progreso técnico y que hoy, muy prosaicamente, se expresa por las tasas de crecimiento del producto social, que también contienen una perspectiva –aunque vacía– del futuro.

A la luz de este tiempo abstracto e infinito no aparecen límites de lo posible. Nada es imposible frente a un progreso concebido como infinito en el tiempo infinito futuro. Todo lo imposible se transforma en un “todavía no” posible. Por el mito del progreso se transforma lo imposible –frente a un tiempo futuro arbitrariamente largo del progreso– en un aparentemente “todavía no” posible. El tiempo concreto contiene en sí imposibilidades obvias, el tiempo abstracto infinito del futuro, en cambio, transforma todo lo imposible en algo aparentemente posible. Con eso, lo imposible es transformado en algo técnico y, por ello, cuantificado. En un manual soviético el comunismo entonces se ve así:

²³ Me parece que esta es la idea del tiempo que subyace a la obra de los pasajes de Walter Benjamin. En este sentido interpreta los productos de presentes pasados. Objetivan este presente pasado en su respectivo futuro y su respectivo pasado. Con eso también sus esperanzas fracasadas. Ver: José Manuel Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th W. Adorno y F. Jameson*. Madrid: Síntesis.

Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 ó 200 años término medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente... Producir todas las materias conocidas de la tierra hasta las más complicadas —las albúminas— así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias más duras que el diamante, más resistentes al calor que la tierra, materias con mayor temperatura de fusión que el osmio y el wólfram, más flexibles que la seda, más elásticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento más rápido para proveer más carne, leche, lana, cereales, fruta, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo... aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor.²⁴

Si esto es la meta, el presente de hoy y de mañana es secundario. Se trata del mito del progreso de la modernidad que hoy también subyace a la estrategia de la globalización. Hoy se añaden otras metas infinitamente distantes, por ejemplo: máquinas inteligentes, la transformación del ser humano en una máquina inteligente y otras²⁵. La promesa del mito del progreso se transforma en magia.

Se trata de una imaginación del progreso en el que desemboca toda modernidad a mitad del siglo XX. Todas las corrientes de la modernidad —incluido el socialismo soviético— es orientada por este mito del progreso.

Al transformarse en la Unión Soviética este mito del progreso en el mito que todo lo dominaba, se lo adaptó a la imaginación del comunismo que estaba propiciándose. Perdió los contenidos humanos que tenía en Marx y se transformó en una imaginación de un futuro tecnificado, una planificación perfecta que podía aparentemente renunciar a las propias relaciones mercantiles. Las razones de la crítica a las relaciones mercantiles desaparecieron. El comunismo fue transformado —eso se hizo visible en la discusión sobre el comunismo propiciado por Chrustshev en los años 60— en una sociedad planificada del crecimiento económico infinito cuyo sentido es seguir con un crecimiento todavía mayor. De hecho desembocó en el mismo nihilismo que subyace hoy a la estrategia de

²⁴ *Grundlagen des Marxismus-Leninismus*. Berlin: Lehrbuch 1960, p. 825-826 (la traducción es mía).

²⁵ F. J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit [La física de la inmortalidad]*. München: Piper, 1994. Ver además: Arthur C. Clark, en especial su: *Profiles of the Future. An Enquiry into the Limits of the Possible*. London, 1962. "According to Arthur C. Clarke any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic".

globalización. El comunismo se transformó en una meta que está, en el mismo grado, más lejos en cuanto más se acerca a ella. Con eso, se desvanecía como meta. Por eso se podía después también renunciar a él y preferir el sinsentido abierto en vez del sinsentido solapado.

La contradicción contenida en la imagen del comunismo, si se lo interpreta como un "todavía no" de su futura realización positiva, es reconocible en Engels:

La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentó como impuesta por la naturaleza y la historia, ahora llega a ser su libre acción. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora dominaron la historia, pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas movidas por ellos tendrán preponderantemente y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad.²⁶

Lo que Engels reivindica aquí es el salto hacia una situación, en la cual se identifican el futuro de hoy con lo presente de mañana. La razón de la imposibilidad, sin embargo, es que como consecuencia de los efectos indirectos –muchas veces no intencionales– de nuestra acción, aparece la diferencia. Engels desemboca en la exigencia de una identificación de tiempo concreto y tiempo abstracto.

Un salto no se puede hacer "preponderantemente y en un grado siempre mayor", cuando se trata de un salto cualitativo. Al reivindicar algo imposible, tiene que interpretar pasos finitos como una aproximación a una meta infinitamente lejana. Pero eso es una contradicción, en la que desembocó el socialismo soviético y debido a la cual se desgarró.

El intento soviético de realizar lo humano por medio de su tecnificación en el interior del mito del progreso, probablemente ha sido el intento más serio en la historia para llevar, desde el interior de la modernidad y por una continuación lineal, a una solución los problemas de la modernidad. Llevó a la modernidad hacia aquel punto a partir del cual se hace obvia la necesidad de su propia reconstitución. Esto es el brillo y la miseria de este socialismo, del cual la actual estrategia de globalización no es más que una copia barata; una copia mala y, posiblemente, más peligrosa.

A partir de este punto se puede reconocer el mito del progreso como una catástrofe. No es el mito en sí el que nos lleva hacia la catástrofe, sino la misma

²⁶ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*. Madrid, 1968, p. 307. El subrayado es mío.

catástrofe. Lo contrario sería una pura inversión de este mito del progreso. Como lo hacen hoy en día los movimientos apocalípticos, sobre todo en la forma del fundamentalismo cristiano-apocalíptico que actualmente domina, justamente, EE. UU. No cambia la concepción del tiempo del mito del progreso, sino pone en su final la catástrofe. Proyecta la catástrofe en el tiempo lineal por venir. Contrario a ésto, la catástrofe es nuestro presente. La catástrofe es el hecho de que sigue dominando el mito del progreso, como lo dijo Walter Benjamin. La catástrofe es más bien nuestro presente. Se trata de la catástrofe que ocurre en nuestro presente. No nos amenaza simplemente una catástrofe en el futuro. Nos amenaza la catástrofe que hoy está en curso en nuestra presencia. Esta catástrofe que proyectamos en el futuro nos subvierte desde adentro ya hoy. No vamos a la catástrofe, estamos de lleno en ella. Al proyectar la catástrofe en el futuro, estamos proyectando la catástrofe que vivimos en nuestro presente. El fundamentalismo apocalíptico fija la catástrofe en el futuro y con eso vacía el presente. La catástrofe se transforma en esperanza (¡Cristo viene!). Hablando en forma secular: hemos pasado el punto del no retorno y por eso podemos seguir, pues ya no se puede cambiar nada. La política actual del gobierno de EE. UU. está impregnada por estos dos elementos. Con eso desaparece la responsabilidad por el presente de mañana. El mito del progreso se da vuelta y se transforma en el mito del suicidio colectivo de la humanidad. Llega a ser el mito de la decadencia de la modernidad. El mito del progreso aparece como una supernova, que se está transformando en un hoyo negro²⁷.

4. La praxis de la traducción y del hacer presente lo que es imposible

En la crítica de la tecnificación y del vaciamiento de la imagen del comunismo, surgió la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch. Recuperó la utopía humana del comunismo y la mostró en sus más amplias ramificaciones. Con eso no volvió a aquella utopía que Marx había criticado en los tal llamados

²⁷ Walter Benjamin escribe sobre estas ideas del tiempo: "Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde cien años la más leve huella. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha conciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el anochecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres. Un testigo ocular, que quizás deba su adivinación a la rima, escribió entonces:

*'Qui le croirait! on dit, qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour'.
(Walter Benjamin: Tesis de filosofía de la historia)*

“socialistas utópicos”, sino la concibió en el sentido de una presencia ausente, a pesar de que, no usa esta expresión. Tampoco vincula directamente, como en Marx, el análisis de la ausencia y su presencia con un análisis de las estructuras de dominación.

La filosofía de Bloch, empero, resultó incapaz de fundar una praxis. Eso, a mi entender, resulta del hecho de que no deriva la utopía como algo que está presente por ausencia y negada en las propias estructuras de dominación. Puede leerse las estructuras de dominación como presencia negada, cuando se lleva este análisis de la ausencia hasta el punto de ver. No obstante, el análisis de las estructuras de dominación es la base de toda praxis. Pero a eso hay que añadir otra razón. A pesar de que Bloch recupera la utopía de Marx en sus dimensiones humanas, la sigue interpretando como un “todavía no” de la acción humana hacia el futuro. Con eso sigue comprometido con el paradigma del tiempo de la modernidad dentro del cual no existen hacia el futuro límites de la posibilidad. Precisamente es este paradigma del tiempo el que ha impuesto a la modernidad el vaciamiento del futuro, y que llevó igualmente al vaciamiento de la imagen del comunismo en el socialismo soviético. Además, es interesante el hecho de que también las filosofías de Nietzsche y de Heidegger han constatado este vaciamiento, aunque no supieron contestar al problema.

Por el hecho de que Bloch se sigue moviendo en el marco de este paradigma del tiempo, su pensamiento no puede desarrollar una praxis. Su filosofía revela algo, pero no puede decir mucho sobre los caminos a seguir.

Precisamente, el redescubrimiento de la utopía de Marx de parte de Bloch tendría que llevar a la convicción que no se trata solamente de una utopía (lo que no hay en ningún lugar), sino también de una ucronía (lo que no hay en ningún momento del tiempo). Como tal, se trata de una imposibilidad para la acción humana que es un límite infranqueable. Por eso, esta utopía no es la de un tiempo concreto. Es la utopía de una fluidez infinita de espacio y tiempo, desde la cual recién se constituye y se fundamenta el tiempo concreto en conflicto con el tiempo abstracto. Esta utopía-ucronía se encuentra en una dimensión casi mítica, que exige una crítica de la razón mítica.

Esta constitución del tiempo concreto desde la utopía imposible ocurre en cuanto lo imposible es traducido y hecho presente en este tiempo concreto en conflicto con el tiempo abstracto. Se trata del camino que se hace al andar.

La pregunta por la imposibilidad de aquello que está presente por ausencia, es la pregunta por la libertad de decidir nuestra forma de vivir. Se trata de la dimensión del sentido de vivir. En cuanto esta ausencia se cuantifica y técnica, entonces es proyectada como mito del progreso en la infinitud del

tiempo abstracto, no quedando límites de lo posible. Lo posible es, entonces, ilimitadamente infinito y determina lo que hay que hacer desde un futuro abstracto. Se transforma en valor absoluto, que sacraliza absolutamente todos los medios: "bueno es lo que sirve al progreso o bueno es lo que promueve las tasas de crecimiento". En nombre de la meta absoluta: "bueno es lo que sirve al progreso", se pierde la libertad y el mismo ser humano se transforma en un medio para la realización de esta meta y, por consiguiente, en capital humano –en el nazismo se habló de material humano²⁸–; se transforma en un yo-S.A. El ser humano ya no puede decidir o elegir, lo que debería ser el presente de hoy o de mañana. El tiempo absoluto determina y el presente se esfuma. La meta se transforma en un látigo que empuja hacia adelante. Todo es determinado por relaciones medio-fin y solamente "tontos o traidores" se pueden oponer. Todo parece ser fuerza compulsiva de los hechos (*Sachzwang*). En relación con este contexto Max Weber habla de una "jaula de acero". La ideología de la actual estrategia de globalización lo expresa por la negación a cualquier intervención en el mercado. Se trata de la negación de la libertad a la autodeterminación humana. En cuanto se mantiene intacto el mito del progreso, constituye las flores que decoran el látigo. En cuanto pierde su fuerza de convicción, como ocurre hoy en gran medida, el látigo es desnudo. Sigue funcionando y llega a ser la pura voluntad del poder. Nos encontramos hoy en este proceso. En nombre de un futuro falso es oprimido el presente y, con eso, los seres humanos que viven en él. El mito utópico del progreso se transforma en mito catastrófico y, debido a esto, el capitalismo utópico en capitalismo cínico.

En cambio, el reconocimiento de la imposibilidad de lo ausente, que está presente en las estructuras de dominación, libera para la libertad como autodeterminación social. Lo imposible no puede ser transformado –en nombre del "todavía no"– a un fin por alcanzar, sino tiene que ser traducido y hecho presente por el cambio de estructuras. Con eso abre un espacio de posibilidades y no una sola posibilidad sin alternativas. Se trata de posibilidades entre las cuales hay que elegir y que no son predeterminadas *a priori*. Lo imposible se transforma en el "motor inmóvil" (que mueve sin estar en movimiento él) para la acción humana, orientando hacia las posibilidades que hacen ver²⁹. Con eso es posible la libertad de autodeterminación para la formación del presente de hoy y de mañana. Se trata de una libertad conflictiva, pero no de conflictos absolutos en

²⁸ Recuerdo que al final de la II Guerra Mundial las locomotoras del ferrocarril alemán llevaban la siguiente inscripción: "Tenemos asegurada la victoria final porque tenemos el mejor material humano". Hoy la victoria final se promete a aquél que tiene el mejor capital humano. El cinismo es el mismo.

²⁹ El teólogo suizo Urs Eigenmann expresa algo parecido, cuando habla del reino de Dios como criterio de compatibilidad.

cuanto se logra subordinar el tiempo abstracto a las decisiones de autorrealización en el tiempo concreto.

Resulta un proyecto que puede sintetizar la totalidad de estas posibilidades: una sociedad en la cual quepan todos los seres humanos y que da espacio igualmente a la naturaleza, produciendo de este modo riqueza de una manera tal que no sean amenazadas las fuentes de toda riqueza: la tierra y los seres humanos en cuanto trabajadores. Se trata de un proyecto democrático, porque no responde a una estrategia única y sin alternativa, sino a un conjunto de estrategias por descubrir. Lo posible como "todavía no", cierra el futuro; en cambio, lo imposible que se traduce en posibilidad, lo abre. No puede abolir ni el mercado ni el Estado. Sin embargo, para ser realista, tiene que partir de una intervención sistemática en los mercados, poniéndolo al servicio de la vida real y concreta. Con eso el ser humano no se reduce a ser individuo-propietario, sino puede llegar a ser sujeto de la vida real. En caso contrario, el humanismo sigue siendo lo que hoy es en las celebraciones públicas cuando se escucha el himno de alegría de Beethoven: pura palabrería.

De esta manera, la autorrealización de cada uno puede corresponder a la autorrealización de todos.

Como praxis, este camino de la reconstitución del pensamiento crítico, llevaría inclusive a una reconstitución de la propia modernidad, y no hacia una postmodernidad.

El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico

Walter Benjamin dejó un fragmento con el título: *Capitalismo como religión*¹; con el que muestra una tesis sumamente interesante respecto del surgimiento del capitalismo, que cambia considerablemente la tesis de Max Weber sobre el surgimiento del espíritu del capitalismo. En su tesis, Max Weber considera que el cristianismo –especialmente en su forma calvinista y puritana inglesa– ha sido un elemento que ha promovido el surgimiento del capitalismo, para ser superado después por un proceso de secularización.

Walter Benjamin, en cambio, presenta la tesis de que el papel del cristianismo ha sido diferente e, inclusive, más decisivo aún. Reflexiona y también demuestra que el capitalismo surge por una transformación de la ortodoxia cristiana, cuya estructura básica sigue operando en forma secular en el interior del capitalismo con el resultado de que el mismo capitalismo parece ser una religión de procedencia cristiana, aunque sea expresado en forma secular.

La tesis está presentada convincentemente. Sin embargo, tiene una limitación. El mismo Benjamin habla de una transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo. Si nos limitamos a eso, el cristianismo parece agotarse en el origen del capitalismo y nada más.

No obstante, me parece que es más. Si analizamos la misma transformación del cristianismo en ortodoxia cristiana, el significado del cristianismo se amplía. Preguntándonos cuál es este cristianismo que es transformado en ortodoxia, podemos ver que no solamente el capitalismo es transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo, sino que, a la vez, la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo antes del surgimiento de la ortodoxia

¹ Este breve texto fue publicado entero en: Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad (materiales para la discusión)*. La Paz: Palabra Comprometida, 2008, p. 135-137.

en los siglos III y IV, y que sobrevivió, más bien, como la herejía del propio cristianismo ortodoxo.

En este caso, no solamente el capitalismo es producido por una transformación del cristianismo, sino que toda la modernidad –como surge a partir del siglo XVI– resulta ser transformación del cristianismo. Así, tanto el capitalismo como también la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad, que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas, son transformaciones del cristianismo. La propia escisión de la sociedad moderna resulta, entonces, transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida.

En este sentido, se puede hablar de la aparición de un juego de locuras. A continuación desarrollo una reflexión del mismo.

1. El juego de locuras y su historia

Vivimos un tiempo de locuras, para ellas vale lo que dice Hamlet: "aunque sea locura, tiene método". Hay que ver nuestras locuras a la luz de una historia de locuras y de reproches de locuras. Quiero ver, por tanto, nuestras locuras en el contexto de algunos elementos de esta historia.

Hay juegos de locura, lo que son es mejor mostrarlo, no por definiciones, sino contando los cuentos de las locuras y de los juegos mutuos en los cuales aparecen. Quiero partir de la Orestíada griega.

Hay un juego de locuras entre Agamenón, Clitemnestra e Ifigenia (según sea Esquilo o Eurípides quien lo presente), es un juego inconcluso; Goethe lo hace desaparecer, pero no se completa.

Esta historia de Ifigenia muestra el límite de la conciencia griega. Esquilo, en su trilogía sobre la Orestíada, cuenta el sacrificio trágico de su hija Ifigenia hecho a mano de su padre Agamenón. El ejército griego había salido a la guerra para conquistar Troya, pero en el camino se quedó paralizado, porque no había viento para continuar. Agamenón preguntó a la diosa Artemis-Diana por la razón, y ella le comunicó que solamente habría viento de nuevo si le sacrificaba a su hija. Agamenón hizo el cálculo que correspondía y mandó sacrificar a Ifigenia. El sacrificio era útil, por tanto, necesario. Ordenó a los verdugos, pero Ifigenia se resistió. Maldijo a su padre, les gritó "¡asesinos!" a sus verdugos y pataleó con toda fuerza hasta que la callaron, dándole muerte en el altar de sacrificio.

El texto deja claro lo que también entendía el público: Ifigenia era loca y Agamenón sensato. Toda la máquina de guerra estaba movilizadada, no quedaba

razonablemente otra salida que la muerte de Ifigenia en el altar de sacrificio. Y brillaban las riquezas de Troya y su resplandor se veía desde muy lejos.

Desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Su muerte era útil y por tanto necesaria. Eso dice la sabiduría de este mundo. Es como dijo el general Massis (general en la guerra de Argelia): "la tortura es útil, por lo tanto, necesaria". Obviamente, Ifigenia se había vuelto loca. No obstante, es la gran sabia en este baile de la muerte. Ella es la razonable, no Agamenón, que sufre la locura de la sabiduría de este mundo (para usar las palabras de San Pablo). La misma Ifigenia hace ver a su padre como a un loco.

En el pensamiento de este tiempo, no cabe otra solución. Esquilo muestra solamente la locura de Ifigenia, no se le ocurre completar el juego de locuras para ver que Ifigenia, la loca, era la sensata y que Agamenón, el sensato, era el loco asesino.

Eurípides lleva este argumento mucho más lejos que Esquilo. Se considera a Esquilo más bien como conservador, mientras se llama a Eurípides el autor de la Ilustración griega. La historia que cuenta Eurípides es, hasta el momento del sacrificio, la misma que contó Esquilo, pero Ifigenia ha cambiado. Es ahora una mujer que ha entrado en razón y acepta su muerte. Pero ahora Clitemnestra se porta como en Áschylos se había portado Ifigenia. Ifigenia dice:

Madre, escúchame: veo que te indignas en vano contra tu esposo, ...pero tú debes evitar las acusaciones del ejército... resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza. ...la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios... Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a la Grecia. Ni debo amar demasiado la vida, que me diste para bien de todos, no sólo para el tuyo. Muchos armados de escudos, muchos remeros vengadores de la ofensa hecha a su patria, acometerán memorables hazañas contra sus enemigos, y morirán por ella. ¿Y yo sola he de oponerme? ¿Es acaso justo? ¿Podremos resistirlo? Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros.

Se nota que el texto está escrito e inventado por un hombre. Estoy convencido que jamás ninguna mujer inventaría tal atrocidad. El papel de la loca

principal, que en Esquilo tiene Ifigenia, lo toma ahora Clitemnestra, su madre. Con furia se dirige a Agamenón y le grita que es un "simple asesino". Todos la condenan como loca, y en primer lugar la propia Ifigenia, tan ilustrada como es ahora.

La loca, ahora Clitemnestra, es la sensata, pero no hay lugar para verla como tal. Clitemnestra rompe con Agamenón y lo mata cuando Agamenón regresa de su guerra. Aunque no comparto completamente las tesis de Walter Benjamin sobre la violencia santa. Benjamin llamaría a la violencia de Clitemnestra "violencia santa" (*heilige Gewalt*)². Clitemnestra es ahora la única sensata, pero la cultura del tiempo no permite siquiera sospecharlo. Es simplemente loca.

Esta forma que Eurípides da al sacrificio de Ifigenia, tiene historia. En la ilustración del siglo XVIII aparecen muchas obras sobre Ifigenia. Todas coinciden con la postura de Eurípides en relación al sacrificio de Ifigenia. Las Ilustraciones se entienden unas con las otras.

El drama más conocido es de Goethe, que interpreta a Ifigenia yendo, otra vez, más lejos todavía que Eurípides. Según el mito griego contado por Eurípides, la diosa salva la vida de Ifigenia, sin que los griegos lo notaran y se la lleva a la isla de Tauris. Eurípides asume este resultado en otro drama, en el cual Ifigenia aparece como la sacerdotisa en la isla de Tauris. Pero ahora Ifigenia está furiosa. Quiere venganza por su muerte. Sacrifica cualquier griego que aparezca en la isla. Tiene la furia que en Esquilo posee antes de ser sacrificada; pero es furia de venganza, no de protesta.

Goethe en su drama *Ifigenia en Tauris* corrige eso. Nuevamente Ifigenia es sacerdotisa, pero es ahora un ángel de la paz. Clitemnestra sigue siendo la loca e Ifigenia sigue aceptando su sacrificio por su padre Agamenón. Pero ahora el sacrificio resulta en la búsqueda de la paz, para que no haya más sacrificios humanos. El sacrificio de Ifigenia ha sido el último, y su fertilidad consiste en que lleva a la abolición de todos los sacrificios humanos. Esta solución es más ilustrada todavía que la de Eurípides.

Es evidente que Goethe en términos seculares cristianiza a Ifigenia. Ella es ahora un *alter Cristo* en sentido de la ortodoxia cristiana, sin que Goethe haga la más mínima alusión a eso. Lleva a su término una interpretación que aparece ya antes en la propia tradición cristiana, según la cual esta Ifigenia de Eurípides es, con su actitud frente a su sacrificio, un antecedente para la actitud del propio Jesús, quien consintió ser sacrificado en la cruz, aceptando así la voluntad de su padre, que querría su muerte para salvar –y conquistar– a la humanidad.

² Walter Benjamín, *Gesammelte Schriften* (vol. II.1). Frankfurt a. M: Editado por von R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, 1999.

Esta Ifigenia cristianizada en términos completamente seculares, interpreta a cabalidad la actitud de la ilustración europea (no solamente la tradición liberal), que la aceptó sin tener siquiera dudas. En 1936, durante las purgas estalinianas, se presentó la Ifigenia de Goethe en un teatro central de Moscú. El mensaje era el siguiente: del asesinato –visto como sacrificio humano– resulta la paz y el establecimiento de un jardín del Edén de los derechos humanos. No sería sorprendente si hoy se presentara esta misma obra en Nueva York. La necesitan urgentemente³.

En efecto, la teología ortodoxa interpreta el sacrificio de Jesús de una manera casi idéntica a la interpretación del sacrificio de Ifigenia en Eurípides, con los cambios correspondientes que le hace Goethe. Pese a ello, es parcialmente idéntica. En la ortodoxia cristiana también aparece un Cristo furioso por su crucifixión. Está furioso contra sus crucificadores. Es análogo a la *Ifigenia en Tauris* de Eurípides. Pero Goethe no muestra este lado de Ifigenia.

En un texto famoso, Bernardo de Claraval nos presenta a este Cristo enfurecido:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.⁴

Aparece el Cristo que persigue con furia a sus crucificadores, viéndolos en todas partes, especialmente como judíos. Sus seguidores, cristianos, al conquistar el mundo, ven siempre en los sometidos a crucificadores de este Cristo y los aniquilan para vengar la crucifixión, adueñándose en el camino de sus países, sus riquezas y haciéndolos esclavos suyos. En forma secular, les siguen los burgueses y hasta los estalinistas.

³ Goethe, posteriormente, cambia mucho su posición. En *Fausto* él ve el asesinato de inocentes efectivamente como crimen (*Philemon y Baucis*).

⁴ Bernardo de Claraval: *Liber ad milites templi de laude novae militiae* [Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los Caballeros Templarios]. Obras Completas de San Bernardo (2 tomos, I). Madrid: BAC, 1983, p. 502. El subrayado es mío.

Cuando hoy vemos en los autos escrito: "Cristo viene", no se trata de una promesa de un futuro feliz. Antes bien, se trata de una amenaza: "si no te pones en la lid de Cristo vas a ser aniquilado". Y los que ponen estos anuncios, estarán salvados y mirarán con gusto el aniquilamiento, creyendo que es justo.

Este Cristo es una analogía de la Ifigenia de Eurípides después de su sacrificio: como sacerdotisa furiosa se venga contra los griegos que visitan su isla, sacrificándolos en el altar de los sacrificios.

La Ifigenia de Goethe no muestra esta Ifigenia furiosa. Presenta a Ifigenia en la isla Tauris como sacerdotisa de la paz, que erige un Edén de los derechos humanos como fueron pronunciados en su tiempo a partir de la Ilustración del siglo XVIII: libertad, igualdad y Bentham. Esconde los infiernos que en el mundo entero se están produciendo en nombre de estos mismos derechos humanos.

El brillo de las riquezas de Troya continúa todavía hoy. Es ahora el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, pero especialmente las de Irak e Irán. Se sacrifica igualmente, y el mismo Dios en el cielo le pide al presidente Bush efectuar el sacrificio. Las Ifigenias sacrificadas abundan. Y las Clitemnestras, que hablan del asesinato de parte de los nuevos Agamenones y que declaran quién es el asesino, son tratadas como locas igual que siempre.

Podríamos construir, sin embargo, ficcionalmente otra postura de Agamenón. Si hubiera sido "razonable", habría desistido de la guerra e interpretado la calma del viento como voluntad de la diosa de volverse pacíficamente a su casa. Claro, en el caso de que hubiera querido eso, el propio ejército griego lo hubiera declarado loco a él mismo. No habría sobrevivido. Pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso, se hubiera dado un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que tampoco es sacrificio, sino testimonio. Habría caído en la locura divina y lo que San Pablo llama la "sabiduría de Dios".

Igualmente, como patriarca de una sociedad patriarcal, sería gravemente sospechoso si mostrara la debilidad humana de dejarse seducir por su mujer Clitemnestra. Habría caído en la trampa de la mujer, como Adán cayó en la engaño de Eva seducido por ella a comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. También en el caso de Clitemnestra, ella habría seducido a Agamenón para comer del árbol de la ciencia del bien y del mal y él habría desistido del crimen del asesinato de su hija y de la conquista de Troya. Pero habría renunciado a su masculinidad en el sentido cómo el patriarcado la entiende.

Pero esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de este tiempo. Estaría fuera de su conciencia posible. Sin embargo, en este caso se completaría el juego de las locuras.

2. San Pablo y el juego de la locura

Solamente en este caso aparecería el juego completo de las locuras, veremos ahora cómo San Pablo lo hace presente. La razón es que en los textos griegos mencionados rige simplemente lo que San Pablo llama la “sabiduría de este mundo” y su cálculo irrestricto de la utilidad, frente al cual todo lo otro es locura. Algo como la sabiduría de Dios, de la que San Pablo habla, frente a la cual aquella sabiduría del mundo es locura, no se asoma⁵.

Por eso quiero hacer presente el juego de locuras como lo elabora San Pablo en los primeros capítulos de su primera carta a los Corintios⁶. San Pablo se introduce diciendo:

Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías. (1Cor 1, 17)

Lo que hace presente San Pablo es un proyecto de liberación. Aunque es activo para la iglesia, no lo entiende al servicio de la iglesia, sino al proyecto mesiánico de la Buena Nueva. Logra ver que la misma iglesia está al servicio de este proyecto y no al revés.

¿Acaso no dejó Dios a la vista la locura de la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. (1Cor 1, 20-21)

La palabra “entonteció”, en vez de dejar a la vista la locura que la traducción de la *Biblia de Jerusalén* usa, no dice lo que debe decir. Debería decir: “dejó a la vista la locura” o “reveló la locura” (traductor-traidor). Pablo no mostró la sabiduría del mundo como tontería, no “entonteció”. Para San Pablo, los sabios de este mundo no tienen nada de tontos. Son ciertamente sabios, hasta grandes genios. La locura de la cual San Pablo habla, no tiene el sentido de una ofensa, sino es una caracterización. Pero su sabiduría puede ser locura y, a los ojos de la sabiduría de Dios, lo es. Para el ser humano es locura, si ve a través de los ojos de Dios. Y con los ojos de Dios ve en el espíritu. Por eso, locura no impide

⁵ Aunque en otro contexto, el mismo Aristóteles dice: “No hay ningún gran genio sin una pizca de locura”.

⁶ Introduzco algunos cambios a la traducción en español de la *Biblia de Jerusalén*. Sobre todo traduzco “Cristo” siempre por “Mesías” (“Cristo” es la palabra griega para “Mesías”) y “Evangolio” por “Buena Nueva”.

inteligencia, ni sabiduría. La sabiduría que aparece entonces es la sabiduría de este mundo, pero al ser loca, la inteligencia o la sabiduría están dislocadas, están fuera de su lugar. Por eso es locura a la luz de la sabiduría de Dios.

Posiblemente detrás hay una experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas y su presencia en el Areópago. Chocó con los filósofos –epicúreos y estoicos– quienes se rieron de él y lo trataron de charlatán. Es decir, lo percibieron como a un loco (Hch 17, 16-34). El punto clave de la presentación de Pablo fue la resurrección de los muertos. Pablo ahora invierte eso y desemboca en su juego de locuras: a la luz de la sabiduría del mundo, la sabiduría de Dios es una locura; pero a la luz de la sabiduría de Dios, locura es la sabiduría del mundo. Generaliza su experiencia en este juego de locuras.

Pero lo hace frente a otro conflicto, que es un conflicto en la comunidad cristiana de Corintio. Es un conflicto por la institucionalización de la iglesia, por el acto del bautismo:

Porque, mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no es verdad que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando dice uno "Yo soy de Pablo" y otro "yo soy de Apolo" ¿no procedéis a modo humano? (1Cor. 3, 3-4)

A eso ya se ha referido, cuando insistía en que no ha venido para bautizar, sino para anunciar la Buena Nueva. Los corintios abandonan este proyecto de la Buena Nueva para luchar por personas y poder. Y pronto sintetiza lo que es el núcleo de la Buena Nueva: que Dios eligió lo loco, lo débil, lo plebeyo y despreciado; y afirma lo que no es frente a lo que es, para dejarlo en la nada. Lo que ve, es la institucionalización de la comunidad con sus luchas de poder, que arrasan con el proyecto de la Buena Nueva. Se trata de la sabiduría del mundo y de los jefes de este mundo, a la cual contesta:

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. (1Cor 3, 18-19)

Y concluye:

Así que, no se glorié nadie en los hombres, pues todos son vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, del Mesías y el Mesías de Dios. (1Cor 3, 21-23)

Viene entonces a hacer presente lo que es esta sabiduría de Dios. Primero dice lo que no es:

Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles: mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. (1Cor 1, 22-24)

Por tanto, la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los gentiles (griegos). Pero detrás de eso está el Mesías, en quien está la fuerza y la sabiduría de Dios:

Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres. (1Cor 1, 25)

La locura divina está en los seres humanos, aunque Dios la tenga también. En los seres humanos está por el espíritu (que sopla donde quiere).

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. (1Cor 1, 26)

Sabios según la carne son los sabios de la sabiduría del mundo, que es locura a los ojos de la sabiduría de Dios. Son también Platón y Aristóteles, y se puede extender hasta Heidegger (están en un lugar que no corresponde, en alemán sería "*verrückt*": loco como dis-locado, o "*ver-rückt*").

Entonces San Pablo resume lo que es la sabiduría de Dios de la Buena Nueva. Se trata de la clave de toda su posición:

Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. (1Cor 1, 27-28. El subrayado es mío).

Eso significa: en la debilidad está la fuerza; Dios ha escogido lo plebeyo y lo despreciado. Eso implica la dialéctica de lo que es y de lo que no es. El ser –lo que es– es reducido a la nada, tratándose de lo que no es. Tal y como en el cuento infantil: el emperador queda sin vestido. Lo que no es no es la Nada, sino es lo que cambia el mundo. Aquí está el punto de vista que permite la orientación por medio de la verdad (es lo velado, desvelado por la verdad). Para San Pablo se trata del reino de Dios (1Cor 4, 20).

En consecuencia, su posición gravita en tres determinaciones:

1. En la debilidad está la fuerza.
2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados.
3. Lo que no es, revela lo que es.

Se trata del lugar epistemológico, desde el cual se conoce la realidad y desde el cual hay que actuar. No es el resultado de un análisis, sino la condición de posibilidad de un conocimiento realista. A este lugar San Pablo lo llama la "sabiduría de Dios".

Lo que ha escogido Dios es –en el lenguaje del dadaísta Picabia– lo indispensable que es inútil. Es lo espiritual.

De él (Dios) viene que estéis en el Mesías Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de Dios, justicia, santificación y redención (...) (1Cor 1, 30)

En 1Cor 1, 27-28 San Pablo ha sintetizado esta sabiduría de Dios con su especificidad. De ella sigue: justicia, santificación y redención. Pero la sabiduría de Dios es el núcleo de todo. Por eso puede seguir:

Pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús, y éste crucificado. (1Cor 2, 2)

Este Mesías Jesús encarna un proyecto para el mundo.

Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo –pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria–. (1Cor 2, 6-9. El subrayado es mío)

Toda esta cita es muy importante para ubicar lo que para Pablo es la sabiduría de Dios. La vincula con la responsabilidad por la crucifixión de Jesús. Jesús fue crucificado por las autoridades, los jefes, de este mundo. Lo que se sobreentiende en San Pablo es que lo hicieron en cumplimiento de la ley, desconociendo la sabiduría de Dios. La palabra "desconocer" aquí no se refiere a un saber. Se refiere a un reconocer y un asumir. Pablo ya ha dicho lo que es la sabiduría de Dios: en los débiles está la fuerza, ellos son los importantes; esta sabiduría tiene predilección por lo plebeyo y lo despreciado; juzga lo que es desde lo que no es. Es la sabiduría de Dios que es, a la vez, misteriosa, escondida, destinada para

“gloria nuestra”. Se mata a Jesús por no reconocer esta verdad que él encarna. Enfrentan a muerte la sabiduría de Dios, a la locura divina.

La sabiduría de Dios destinada a “nuestra gloria”, se hace presente otra vez en una afirmación que tiene historia: Ireneo de Lyon la expresó como: “*gloria Dei vivens homo*”. Lo retomó el arzobispo de San Salvador, Romero, diciendo: “*gloria Dei vivens pauper*”. El Señor de la gloria es el Señor de nuestra gloria. Y la gloria –nuestra y de Dios– es: *vivens pauper*. Se trata aquí del “giro antropológico”.

Cuando a partir del siglo III y IV se impone la ortodoxia –el *termidor* del cristianismo–, se margina la interpretación paulina de la crucifixión y sus responsables. Cuando se cristianiza el imperio, el impero imperializa al cristianismo. La interpretación de parte de San Pablo se hace insostenible: los jefes de este mundo y sus leyes, que incluyen al propio emperador, son los responsables de la crucifixión de Jesús. Había que buscar otros crucificadores. Las frases correspondientes de San Pablo prácticamente no se citan más y son tratadas como frases irrelevantes.

San Pablo denuncia a los crucificadores, que son los jefes de este mundo. Pero indica que actúan según la sabiduría de este mundo, lo que implica que actúan en nombre de la ley. Son ciegos, pero no están sin razones. Hay conflicto, pero el conflicto es con aquellos de los cuales dice en la carta a los Romanos, “apriman la verdad en la injusticia” (Rom 1, 18). En este sentido son ideólogos cegados por su ideología. No saben lo que hacen, desconocen la sabiduría de Dios y la rechazan. Pero lo hacen en nombre de una sabiduría del mundo. No es la maldad que explica la crucifixión, sino la ceguera e incluso la locura de la sabiduría de este mundo.

Los nuevos crucificadores, sin embargo, son los judíos. Se trata de un antijudaísmo cristiano que arranca desde los siglos III y IV. Como crucificadores son vistos ahora contrarios a lo que para San Pablo eran los crucificadores. Los judíos ahora son considerados como crucificadores irracionales. Vistos desde esta ortodoxia, actúan por pura maldad. Son judíos “pérfidos” y en la Semana Santa ahora se reza por y en contra de estos judíos “pérfidos”. Los judíos ahora son vistos como maldad pura, obsesionados por el poder y como soberbios. No tienen razones. Por tanto no actúan tampoco en nombre de ninguna sabiduría de este mundo. En consecuencia, el poder puede exterminarlos. En occidente se ha mantenido hasta hoy esta imagen del enemigo por exterminar, sea éste judío, comunista, trotskista, terrorista o lo que sea. Inclusive se repite en las condenas a la Teología de la Liberación, en cuanto que ella considera como su centro lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios o locura divina.

Esta transformación de la interpretación del crucificador entre el siglo I y los siglos III y IV posiblemente nos puede demostrar con más claridad lo que ha sido la transformación del cristianismo en ortodoxia. La ortodoxia se formó como cristianismo basado en la sabiduría del mundo en el sentido de San Pablo. Creo que se puede afirmar convincentemente que desde la interpretación de la crucifixión de Jesús que hace San Pablo y que se mantiene en los textos del mensaje cristiano, jamás podría haber surgido el antijudaísmo agresivo que surgió desde la ortodoxia cristiana. San Pablo, al hablar de las razones de la crucifixión no disculpa la crucifixión. Sigue denunciando. Pero ésta no desata odios sino transformación, renovación, cambio en la manera de enfocar la realidad. Provoca seguir el camino de Jesús. Es lo que llaman en ese tiempo "*metanoia*". Hay razones de lo que ocurre y para transformar hay que enfrentar las razones. Pablo no culpabiliza, sino llama a la transformación, a la *metanoia*. No llama al odio. San Pablo solamente dice lo que ya Jesús había dicho: "perdónales porque no saben lo que hacen".

3. La sabiduría de Dios y la espiritualidad

Para San Pablo se trata de una "sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra", es decir, es Dios mismo en su eternidad en cuanto es sabiduría.

Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. (1Cor 2, 10)

Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de las cuales también hablamos, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino enseñadas por el espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios; son locura para él. Y no las puede entender, pues solamente espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle. (1Cor 2, 12-15)

Ve desde lo que no es para llegar a la verdad. Hablar en términos espirituales para expresar realidades espirituales es hablar desde lo que no es sobre lo que es. San Pablo ya lo ha dicho expresamente: lo que no es, es el reino de Dios (1Cor 4, 20); y los Evangelios, que son posteriores, igualmente lo llaman así. Eso es "expresar realidades espirituales en términos espirituales". Hay que juzgar todo bajo el punto de vista de su compatibilidad con el reino de Dios,

que es lo mismo que juzgarlo desde lo que es la sabiduría de Dios, que Pablo ha definido⁷. El espíritu hace presente la ausencia de la sabiduría de Dios. Se trata, en Pablo, de un pensamiento de transformación de todo desde la sabiduría de Dios. Se trata, de hecho, de un pensamiento desde un mundo secular que revela la sabiduría de Dios. Por eso es un pensamiento realista. El apóstol habla de un mundo real, no de espíritus desde fuera del mundo. Hace un descubrimiento referente al mundo real.

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. (1Cor 3, 18-19)

En la misma carta después dice: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara” (1Cor 13, 12). En el espejo vemos lo que es, pero no vemos lo que no es, es decir, este cara a cara entre uno y otros (Marx: “relaciones directas entre la personas”⁸). Ver desde lo que no es, es la sabiduría de Dios que se descubre en el espíritu. Es la vista de la verdad, pues, “el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios” (1Cor 2, 10). En el cara a cara se revelan las profundidades de Dios. Se revelan como lo que no es.

Aquí San Pablo concibe al sujeto. Detrás de la sabiduría de Dios, descubre el espíritu de Dios. Detrás de la sabiduría del mundo, el espíritu del mundo. “El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios: son locura para él.” “Naturalmente”, es decir, juzgando lo que es a partir de lo que es, no se acepta “las cosas del Espíritu de Dios”. Son locura. Es la afirmación de que la sabiduría de Dios es locura desde el punto de vista de la sabiduría del mundo que juzga a partir del espíritu del mundo. San Pablo se refiere a toda filosofía griega, que juzga lo que es a partir de lo que no es y lo hace en el espíritu del mundo.

Puede decir ahora: “Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios”. Este espíritu de Dios es el sujeto, no un espíritu exterior que se dirige al sujeto. Es la chispa divina en el interior del ser humano, que no tiene nada de gnóstico. El sujeto es la instancia del Espíritu de

⁷ Urs Eigenmann habla de esta compatibilidad con el reino de Dios. (*Reichgottesverträglichkeit*). De eso se trata. Ver: Urs Eigenmann, *Am Rand die Mitte suchen: unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis*. Freiburg i.Ue: Edition Exodus, 1990.

Urs Eigenmann, *Nicht im Trüben fischen: Worte zum Sonntag*. Luzern: Edition Exodus, 1992. Urs Eigenmann, *Marias verbrannter Prophet: theopoetische Texte*. Luzern: Edition Exodus, 2006.

⁸ “(...) las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales [*sachliche!* e.d. con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas”. Karl Marx, *El Capital* (Tomo I). México: FCE. p. 38.

Dios. Juzga según el punto de vista de la sabiduría de Dios porque descubre que la verdad del mundo no se puede descubrir sino al verla desde el punto de vista de la sabiduría de Dios. Juzgando así, resulta: "En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle". Nadie puede juzgarle, ni instancia humana ni divina. Es ahora sujeto a partir del Espíritu de Dios.

Poco después dice: "Mi juez es el Señor" (1Cor 4, 4). Pero es otro juicio. El Señor juzga, si efectivamente ha juzgado como hombre del espíritu de Dios y no del mundo. Pero sobre la decisión no juzga y no puede juzgar. No se trata de infalibilidad, sino de libertad. El espíritu hace libre.

En el trasfondo, creo, hay una reflexión de San Pablo que fundamenta esta constitución del sujeto. Se basa en la resurrección del Jesús Mesías. No solamente hay resurrección en los afueras, sino hay resurrección en cada uno en cuanto se asume la fe del Jesús Mesías. Él resucita en cada uno. El sujeto se constituye en esta resurrección, y juzga como ser del espíritu descubriendo el punto de vista de la sabiduría de Dios.

4. Del juego de las locuras hacia el teatro-mundo

Desarrollado el juego de las locuras. San Pablo retorna al conflicto con los corintios, del cual había partido diciendo:

Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías. (1Cor 1, 17)

Ahora puede desarrollar, basándose en el análisis del juego de las locuras, los dos polos que menciona en esta cita: el bautismo y el proyecto de la Buena Nueva. El bautismo apunta a la institución de la iglesia como poder, y la Buena Nueva al proyecto del Reino y la sabiduría de Dios.

San Pablo ahora polariza al extremo para ubicar el conflicto:

¡Ya están satisfechos! ¡Ya son ricos! Ya están en el reino –sin mí. Y ojalá estuvieran ya en el reino y yo también en el reino con Ustedes. (1Cor 4, 8)

Poco después lo repite con otras palabras:

Nosotros, locos por el Mesías, Ustedes, sabios en el Mesías. Nosotros débiles; pero Ustedes fuertes. Ustedes llenos de honores, nosotros, sin embargo, despreciados (...) (1Cor 4, 10)

¿Quiénes son ellos? Son los satisfechos, ricos, quienes viven en el reino como algo que es; son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Eso significa, en el lenguaje de San Pablo, que están fuera de la sabiduría de Dios, su cristianismo pertenece a la sabiduría del mundo. Recordemos lo que es para San Pablo la sabiduría de Dios: en lo débil está la fuerza; los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados; lo que es se conoce en su vacuidad a partir de lo que no es. Les reprocha a ellos que se han pasado al polo contrario: son fuertes y no débiles, están llenos de honores y ya están en el reino. El reino ya no es lo que no es. San Pablo percibe un cristianismo que se pasa a la sabiduría del mundo. Eso explica su descontento. Les dice decididamente: "sin mí".

Él y los apóstoles son los locos en el Mesías, los débiles, los despreciados. Los apóstoles se refieren a todos aquellos que no vienen solamente a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Con eso Pablo pasa al teatro-mundo:

Porque pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar. Estamos como condenados a la muerte en la arena. Somos un espectáculo para todo el mundo, los ángeles y los seres humanos. (1Co 4, 9)

Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y un sacrificio de limpieza para todos.⁹ (1Cor 4, 13)

Pasa aquí desde la locura a los ojos de la sabiduría del mundo hacia la maldición por la sabiduría del mundo, hacia la condena a muerte en la arena. San Pablo sabe del peligro que corre.

El apóstol distingue entre el poder (del mundo) y la fuerza de Dios, que nace de la debilidad. Es la fuerza del débil frente al poder. El Dios de Pablo es un Dios de esta fuerza, no del poder. Es la fuerza de los débiles, no el poder de los poderosos. Es a la vez la fuerza de los elegidos de Dios, que son los plebeyos y despreciados. Es la fuerza del reino de Dios enfrentado al poder del mundo. Pablo la reivindica al anunciar su pronta visita en Corinto:

⁹ El contexto es el siguiente: en aquél, quien es la maldición del mundo, están maldecidos, a consecuencia de un crimen no castigado, todas las relaciones sociales y con la naturaleza. Sacrificarlo como sacrificio de limpieza quita esta maldición y renueva todo. Hay una similitud con la concepción que tiene René Girard del chivo expiatorio. La diferencia es, que el chivo expiatorio, del cual habla Girard, es arbitrariamente escogido. Pero en el caso de la cita de San Pablo, el sacrificado es culpable y está pendiente un castigo por su crimen. Ver: René Girard, *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.

En este sentido entiende Lutero esta frase en su traducción de la Biblia. Llama también la atención la cercanía con el análisis del *homo sacer* de parte de Agamben. Giorgio Agamben: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

Sin embargo, iré pronto donde Ustedes, si el Señor quiere; entonces conoceré no las palabras de los presumidos, sino su fuerza. Porque el reino de Dios no es cuestión de palabras, sino de fuerza. (1Cor 4, 19-20)

Tendrán Poder, pero no fuerza. Pablo asume el conflicto y les pregunta:

¿Qué quieren, que vaya a vosotros con palo o con amor y espíritu de mansedumbre? (1Cor 4, 21)

Este teatro-mundo de San Pablo tiene su continuación en la propia Biblia cristiana –en el Nuevo Testamento. Hay un gran parecido con el capítulo 8 del Evangelio de San Juan. Este capítulo es, quizás, el texto más falsificado de la Biblia cristiana y, hasta hoy, se lo calumnia como si fuera un texto antijudaico y antisemita. Pero solamente lleva el teatro-mundo de San Pablo a nuevas dimensiones. Precisamente el evangelista San Juan se inspira mucho en San Pablo y por eso no sorprende encontrar en él esta continuación y radicalización¹⁰.

Hoy los historiadores suponen que San Pablo fue entregado a las autoridades romanas para su ejecución por un grupo de cristianos de Roma. Se los llama los "judaizantes". El apelativo revela la mala intención apologética. De hecho, Pablo fue declarado por estos cristianos "hereje", y es el primer hereje entregado al brazo secular de la autoridad mundana para ser ejecutado. Al considerar el teatro-mundo de Pablo, se entiende cuál pudo haber sido la razón.

La siguiente frase del Evangelio de Juan parece como una alusión a esta muerte del apóstol:

(...) incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios. (Jn 16, 2)

Aparece en San Pablo la posibilidad del desdoblamiento del propio cristianismo. Pablo ve surgir en Corinto un cristianismo a partir de lo que él llama la "sabiduría de este mundo" e insiste en su cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, que es un cristianismo a partir de los débiles y los despreciados. Juan ya ve la posibilidad de un cristianismo que devora a sus propios hijos. Un cristianismo que condena al cristianismo a partir de la sabiduría de Dios y que lo

¹⁰ Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI, 1998. Ver: "Capítulo II: La fe de Abraham y la divinidad del ser humano" (p. 47-86).

Cuando escribí este libro, no tenía todavía presente el hecho de que este teatro-mundo comienza con San Pablo.

persigue. Ambos ya vislumbran el *termidor* del cristianismo como ocurre en los siglos III y IV. En el propio interior del cristianismo aparece un conflicto que no es reducible a una diferencia de opinión. Atraviesa toda la sociedad y es parte de la legitimación y de la crítica de todos sus poderes.

Con la modernidad no desaparecen los *termidores*. El nombre *termidor* lo crea Marx en su análisis de la Revolución Francesa. Este *termidor* se da con el surgimiento, primero, del directorio y, después, de Napoleón. Posteriormente Trotski usa esta denominación al referirse a Stalin como el *termidor* de la revolución rusa. Al generalizarse la palabra, se la usa para la revolución inglesa. Su *termidor* son Cromwell y John Locke¹¹.

El *termidor* cristiano es el primero. Es difícil entender los posteriores sin entender este primer *termidor*. Marca la historia posterior, y la subyace. La memoria tiene que ser recuperada.

Esto nos lleva de vuelta al fragmento de Walter Benjamín: *Capitalismo como religión*. Benjamín –refiriéndose a la ortodoxia cristiana– ve allí al capitalismo como una transformación del cristianismo. No es una transformación del cristianismo como lo hemos analizado a partir de San Pablo. Ahora podemos ampliar y especificar la tesis de Benjamín. Lo que Benjamín muestra de una manera muy convincente, es el capitalismo como transformación de la ortodoxia cristiana sistematizada por el *termidor* del cristianismo en los siglos III y IV. Es la transformación de este cristianismo a partir de un mundo que ahora se ve y se experimenta como secular.

Pero Benjamín no ve el desdoblamiento del cristianismo. Si lo introducimos, el surgimiento del pensamiento crítico y, con él, la crítica del capitalismo también es transformación del cristianismo. La tesis de Benjamín entonces se amplía: la propia modernidad resulta de una transformación del cristianismo y reproduce, a partir de un mundo hecho secular, el desdoblamiento que en el cristianismo ya se había dado antes. Resulta que el mensaje cristiano no es un mensaje cristiano, sino humano. Lleva consigo la transformación del propio mundo en un mundo secular. El cristianismo es –por decirlo así– la famosa escalera que se necesitaba para subir, pero que después de la subida es solamente parte del desarrollo de esta modernidad. Su mensaje ahora es un mensaje secular a partir del mundo secular. Lo es, aunque como cristianismo sigue estando presente. Es ahora parte del proceso, no su centro.

¹¹ Crane Brinton hace esta generalización en su libro: *The anatomy of revolution*. New York: Vintage Books, 1965.

5. El juego de locuras de nuestro tiempo

El juego de locuras es llevado por San Pablo al nivel de una argumentación sobre la base de paradojas. De otra manera no podría mostrarla. Estas paradojas vuelven a aparecer, y también han aparecido antes. Hay un antiguo filósofo chino, que muestra ya este mismo juego de las locuras. Se trata de Chuang-Tzu¹², quien vivió hace 2200 años atrás. En él la sabiduría de Dios se llama el Tao. Es muy parecida a la percepción paulina de la sabiduría de Dios, aunque no es lo mismo. Para él también existe el lugar de lo que no es, desde el cual se puede juzgar lo que es.

Ha sido el lenguaje de los dadaístas, que desemboca también en paradojas parecidas. Picabia, uno de los miembros del grupo de los dadaístas, decía: "Lo indispensable es inútil". ¡Eso es locura divina! Allí está contenido el problema del lenguaje: palabras enseñadas por la sabiduría humana y las que expresa realidades espirituales en términos espirituales. Es el lenguaje que habla sobre y desde lo que no es, y no desde lo que es. Para hablar, tiene que usar parábolas o paradojas. Es el lenguaje de las paradojas, que excava lo espiritual. Es el lenguaje de los dadaístas que otra vez es utilizado por otro dadaísta, Hugo Ball: "El lenguaje como la cárcel de la poesía". Se trata del lenguaje destruido por la elaboración del lenguaje como simple transferencia de mensajes informativos: un lenguaje reducido al servicio del propio cálculo de utilidad. Es el lenguaje perfecto concebido como un lenguaje sin ambivalencias, que destruye no solamente la poesía, sino cualquier sabiduría. Destruye hasta la sabiduría de este mundo y no deja más que un esqueleto o "juegos del lenguaje". La paradoja de Ball es ahora: la poesía tiene que decir por medio del lenguaje lo que el lenguaje no puede decir.

Es también el lenguaje del cinismo de Diógenes, que aparece en los evangelios: p.e. Jesús hace su entrada triunfante en Jerusalén sobre un burro, animal impuro según la creencia judía. Es lenguaje espiritual –a partir de lo que no es– el que deja al emperador desnudo. Es locura que revela locuras.

Cuando Marx habla de Hegel, dice que está puesto de cabeza y que hay que ponerlo sobre sus pies¹³. No habla de locura como lo hace San Pablo, pero se trata del mismo juego. San Pablo también podría haber dicho que la sabiduría

¹² *Chuang-Tzu*. Caracas: Monte Ávila, 1991.

¹³ Eso mismo, con otras palabras, dice sobre la economía política clásica: "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas". Karl Marx, *El Capital* (tomo III). México: FCE, p. 768.

del mundo está puesta de cabeza, por tanto está loca (dislocada). Algo así ocurre también cuando Marx dice: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo". La palabra "fantasma" sustituye la palabra "locura". Se refiere a lo que ven los poderes de su mundo. Ven locura y fantasma. Entonces Marx habla del comunismo como fantasma. Se refiere a lo que ven los otros.

La divina locura también habla en Marx:

(...) desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo 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.¹⁴

Por tanto, desemboca también en la exigencia de que el análisis de la realidad tiene que hacerse bajo el punto de vista de lo que no es, y no a partir de lo que es. Solamente así puede revelar la verdad¹⁵.

También es locura divina. Y también se perdió en la formulación de la ortodoxia marxista y hace falta recuperarla. San Pablo podría haber dicho en su tiempo: "Una locura recorre el imperio: la locura divina".

Ciertamente, se trataba de una locura hasta en las propias palabras de San Pablo. Después, con su imperialización el cristianismo abandonó la locura. La ortodoxia que surge, deja de ser locura y es ahora sensata y muy razonable. Lo hizo como se hizo sensata la Ifigenia de Eurípides. En este sentido, hasta el Papa Ratzinger puede encontrarse con el presidente Bush para un paseo armonioso en los jardines del Vaticano.

Sin embargo, esta misma iglesia es incapaz de entender a Monseñor Romero, asesinado cuando celebraba la misa. Es demasiado sensata. Romero hizo el siguiente llamado a los soldados de El Salvador:

Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ordeno: ¡cese la represión!

¹⁴ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*]. México: FCE, 1964, p. 230.

¹⁵ Ver la primera parte de Capítulo 7: "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico", p. 115-133. Disponible también en: www.pensamientocritico.info

Eso es la locura divina a través de la cual habla la sabiduría de Dios. Vista desde la sabiduría del mundo, es un crimen que merece la condena de muerte.

La iglesia institucional no sabe qué hacer frente a figuras como Romero o el grupo de jesuitas asesinados por el gobierno salvadoreño en 1989. Tiende más bien a interpretar el asunto como consecuencia del hecho de haberse "metido en política". Por tanto, no los reconoce como mártires, en cuanto su muerte no ocurre por un asunto "religioso". Estas iglesias no conocen lo que San Pablo llama la "locura divina". Se han hecho muy "sensatas".

Este crimen contra Romero también lo sufrió Dietrich Bonhoeffer y tantos otros, que incluyen a los comunistas y socialistas, quienes se enfrentaron al Nazismo; también Rosa Luxemburg, Gandhi y Martin Luther King fueron matados. También pertenecen a ellos el Che Guevara y Camilo Torres. Ninguno de ellos se sacrificó: son testigos de su locura divina, a través de la cual habla la sabiduría de Dios.

Hoy podríamos decir: una locura recorre el mundo. La locura divina del *yo soy si tú eres*. Es la locura que uno lo hace sabio hoy en día.

Dostoyevski escribe un libro sobre Jesús, en clave lo llama: *El idiota*. Jesús como idiota, cuando está visto desde el poder. Cuando Dostoyevski escribe su parábola del *Gran Inquisidor*, muestra un cristianismo que abandonó las idioteces y que se hizo sensato al aliarse con el poder. En la parábola, Jesús salva su vida. La salva por retirarse del mundo y entregarlo a los inquisidores.

También Bartolomé de Las Casas es un idiota en este sentido, y el libro de Gustavo Gutiérrez lo muestra magistralmente¹⁶. Tuvo la suerte de no ser entregado al brazo secular del poder del mundo. Eso en una situación en la cual el cristianismo vino a América para bautizar, pero no para predicar la Buena Nueva. La Nueva que trajo era una Mala Nueva, no obstante bautizaba.

El escritor Vargas Llosa escribió hace no mucho el prólogo para un libro editado en América Latina con el título *El manual del perfecto idiota*¹⁷. En la Unión Soviética estos idiotas iban al manicomio. Son los mismos idiotas. Y muchas veces tienen que ver directamente con el idiota de Dostoyevsky.

¹⁶ Gustavo Gutiérrez, *En Busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP, 1992.

¹⁷ Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Alvaro Vargas Llosa: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Con prólogo del escritor Mario Vargas Llosa. Barcelona: Atlántida, 1996.

6. El teatro-mundo de San Pablo y su inversión por Nietzsche

Muy explícitamente vuelve el juego de las locuras de San Pablo con Nietzsche. Nietzsche toma a San Pablo, especialmente a partir de su *Genealogía de la Moral*, cada vez más como adversario y enemigo central. Empieza a girar alrededor de San Pablo. Su libro *El Anticristo* de hecho es unas antipablo. Ve en el apóstol una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir esta inversión efectuada por San Pablo. San Pablo es la desgracia de la historia y Nietzsche siente la vocación de recuperar el mundo caído en las garras de San Pablo.

En este enfrentamiento contra San Pablo, Nietzsche se centra precisamente en los capítulos de la primera carta de Pablo, que hemos comentado anteriormente. Asume el juego de las locuras para darle vuelta y dirigirlo en contra de San Pablo. Lo hace muy expresamente aunque no da ninguna cita del texto. Dice lo siguiente:

(...) Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra “los nobles”, “los violentos”, “los señores”, “los poderosos”, merece ser mencionado si se lo compara con lo que **los judíos** han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la **más espiritual venganza** (...) Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, “¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, –en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...” Se sabe **quién** ha recogido la herencia de esa transvaloración judía (...)¹⁸

La polarización que Nietzsche presenta aquí es visiblemente una reproducción de la polarización que analiza San Pablo en su juego de locuras. Además, Nietzsche se refiere en el texto también directamente a San Pablo cuando dice

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *La Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1983, p. 39-40. El énfasis es mío.

al final: "Se sabe **quién** ha recogido la herencia de esa transvaloración judía". Se trata obviamente de Pablo de Tarso. Nietzsche afirma "la identificación aristocrática de los valores: bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios". Lo que Nietzsche aquí afirma, es aquello que San Pablo critica en los corintios y, a través de ellos, lo que llama la "sabiduría del mundo": satisfechos, ricos, viven en el reino como algo que es, son sabios, son fuertes y están llenos de honores. Nietzsche cambia las palabras, nada más.

A eso enfrenta Nietzsche el otro polo: "con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, ¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!".

Se trata del polo de la sabiduría de Dios en sentido de San Pablo: los apóstoles son locos en el Mesías, son débiles, son despreciados. Lo son porque presentan esta sabiduría de Dios: en lo débil está la fuerza, los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios y lo que es se revela a partir de lo que no es.

Nietzsche se refiere a eso, pero lo trata en un lenguaje de puro desprecio. Además imputa expresiones que jamás hacen presente de lo que se trata. Son sus malparados, su chandala. Les quita toda dignidad. Son representantes de una "venganza espiritual" judía, resentimiento y envidia, nada más.

Cuando San Pablo expresa el punto de vista de la sabiduría del mundo, dice exactamente eso que Nietzsche dice sobre él:

Porque pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar. Estamos como condenados a la muerte en la arena. Somos un espectáculo para todo el mundo, los ángeles y los seres humanos. (1 Cor 4, 9)

Hemos venido a ser, hasta ahora, como una maldición del mundo y una basura para todos. (1 Cor 4, 13)

A pesar de eso, Nietzsche juega al revés el juego de locura de San Pablo. Nietzsche no deja nada a aquellos que critica. Los valores que han traído, no son más que la otra cara de su odio:

Pero **esto** es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —el odio más profundo y sublime, esto es, el odio

creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra-, brotó algo igualmente incomparable, **un amor nuevo**, la más profunda y sublime de todas la especies de amor: -¿y de qué otro tronco habría podido brotar?... Más ;no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la antítesis del odio judío! ;No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado.¹⁹

Todo es malvado, odio judío, forma mentirosa de la voluntad de poder, un amor orientado a "la victoria, el botín, la seducción". De la misma forma trata el tercer elemento de la sabiduría de Dios en sentido de San Pablo: lo que no es revela lo que es.

El mundo es; y lo que es, es. "Suprimamos el mundo verdadero"²⁰.

Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?²¹

En esta historia lamentable, el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventan un mundo para calumniarlo y salir de él: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la "verdad", y en todo caso un juez y un condenado de este ser (...)²²

Tercera proposición.- Hablar de **otro** mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida. En este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta, de una vida mejor.²³

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1983, p. 40.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*. No. 456, p. 267.

²¹ Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, No. 578, p. 332.

²² Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, No. 456, p. 267.

²³ Friedrich Nietzsche: *El crepúsculo de los ídolos*. En: Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales* (tomo III). Barcelona: Visión Libros, 1985, p. 1189.

Todo se transforma en un pensamiento de anulación. Los *termidores*, que comentamos, no hacen eso. Hacen, para usar los términos de San Pablo, el aprisionamiento de la verdad por la injusticia (Rom 1, 18)²⁴. En este sentido son ideológicos. Por eso mantienen cierta relación con lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios. Nietzsche elimina esta verdad. No es ideólogo, sino cínico.

Hay que ver lo que Nietzsche ataca en realidad. Lo dice enigmáticamente:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; como mediante el símbolo **Dios en la cruz**, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. "La salvación viene de los judíos..."²⁵

De esta manera Nietzsche entra al teatro-mundo. Hay incendio universal, todo lo despreciable del mundo se rebela. Se rebeló en el imperio romano y se rebela en el tiempo de Nietzsche. Su referencia al Dios en la cruz es efectivamente paulina. Según San Pablo, lo crucificaron las autoridades desde su sabiduría del mundo. Para San Pablo las autoridades crucificaron a Jesús en nombre de la sabiduría del mundo. Según él, la cruz –que siempre vincula con la resurrección– es el símbolo de los débiles, en los cuales está la fuerza; una fuerza que revienta el poder de los poderosos. Nietzsche no trata de denunciar crucificadores. Quiere acabar con el sentido mismo de la crucifixión. Quiere acabar con la misma idea de que la crucifixión haya sido un crimen, cuyos culpables se debe buscar. Quiere finalizar el incendio universal desatado por la crucifixión. Todo el símbolo del Dios en la cruz tiene que desaparecer. El antijudaísmo de Nietzsche tiene otras razones. Culpa a los judíos por haber desarrollado en su propia historia los valores que San Pablo expone cuando habla de la sabiduría de Dios. El incendio universal que eso desata, no viene solamente de San Pablo, sino viene de la raíz del judaísmo.

Al enfrentarse Nietzsche con San Pablo, cree enfrentarse con la verdadera raíz de este incendio universal. Eliminando a Pablo, quiere eliminar las "maniobras anarquistas" de toda la historia. Su teatro-mundo desemboca en la voluntad del poder o el eterno retorno de lo mismo.

²⁴ No se trata de una verdad, como hoy se la suele criticar como verdad absoluta. Es como la búsqueda de Dios de parte de Agustino: ¿Cómo puedo buscarte si no he encontrado ya? Pero ahora en cuanto a esta verdad: ¿Cómo puedo encontrarla si no la tengo ya? Esta verdad es sencillamente lo humano que trasciende todas las estructura y no acepta ningún *a priori*.

²⁵ Friedrich Nietzsche: *El anticristo*. En: *Obras inmortales, op. cit.*, (tomo I), p. 103.

Este análisis de Nietzsche obliga a seguir con algunas reflexiones anteriores. Nietzsche parece convencido de que puede dar un golpe mortal al incendio universal y las maniobras anarquistas, tanto del pasado como de su presente. Ciertamente San Pablo es el primero que expone categorías básicas de un pensamiento crítico. Pero hoy el pensamiento crítico aparece de otra manera. Quizás para comprenderlo ayuda una reflexión de Max Weber sobre la relación entre el puritanismo calvinista inglés y el capitalismo que surge con él. Weber sostiene que este calvinismo tiene una importancia clave para el surgimiento del capitalismo y lo que él llama el "espíritu del capitalismo". Pero además sustenta que el capitalismo, una vez surgido como sistema, se reproduce independientemente de su raíz calvinista y vuelve a reproducir los valores que lo constituyeron.

Cuando el pensamiento crítico se reconstituye, a partir sobre todo de Marx, no lo hace recurriendo a San Pablo. La propia crítica objetiva del sistema capitalista implica constituir todo un pensamiento de respuesta, que objetivamente y a partir de este análisis, descubre estos valores que había descubierto anteriormente San Pablo. La misma realidad se impone y promueve tales descubrimientos, en cuanto se juzga a partir de un sujeto humano que quiere liberarse frente a este sistema. Este sujeto se ha formado a partir del cristianismo, pero es ahora parte de la propia realidad y reclama a partir de ella. El cristianismo en su desdoblamiento se reconoce en este sistema. Si viene de la ortodoxia y sobre todo desde el calvinismo del tipo que promovió el propio capitalismo, se reconoce en este sistema sin que este sistema dependa de este reconocimiento. Sin embargo, si viene del cristianismo de liberación, como San Pablo lo hace presente, se reconoce en la crítica de este mismo capitalismo, sin que este pensamiento crítico dependa de este reconocimiento. Lo mismo vale para todas las religiones en cuanto todas tienen elementos de liberación que se activan al vivir la necesidad del desarrollo de una pensamiento crítico frente a este sistema. Eso ocurrió con la Teología de Liberación que hoy aparece en el interior de todas las religiones en el mundo.

Eso, por supuesto, no quita la autonomía del pensamiento crítico hoy en un mundo hecho secular. Por eso, cuando surge en el siglo XIX, surge en la crítica del capitalismo y en el curso del desarrollo de la crítica a la economía política burguesa. Esta crítica misma lleva al pensamiento crítico autónomamente, pero se puede reconocer también en sus antecedentes²⁶.

²⁶ Para Marx, la crítica de la economía política abre el lugar epistemológico de un proyecto de cambio del capitalismo. Hemos intentado seguir este tipo de crítica de la economía política a partir de la economía política burguesa de hoy. Ver: Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2008. Ver también: Franz Hinkelammert, "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico", Capítulo 7. Disponible también en: www.pensamientocritico.info

Se podría decir que este pensamiento crítico sustituye lo que en la Edad Media cristiana era el derecho natural aristotélico-tomista. Aunque jugó un papel muy grande en la sociedad cristiana, su vigencia no fue considerada como algo dependiente del reconocimiento de la fe cristiana, sino tenía vigencia autónoma. Hoy el pensamiento crítico ocupa este mismo lugar epistemológico. Por eso, con el pensamiento crítico, pienso yo, pasa algo muy parecido. Hoy es resultado del análisis objetivo de la realidad que vivimos; es resultado del propio realismo.

7. El juego de locuras y el maniqueísmo

Esta polarización, que aparece junto al juego de las locuras, no es de por sí maniqueísmo, sino la explicación de su surgimiento. Hay una polaridad en el interior de la realidad, frente a la cual hay que comportarse. No es simplemente una invención, sino que surge de la realidad misma. Es una explicación de hechos: el hecho de que se produce este juego de locuras una vez que aparece la sabiduría de Dios con su criterio de verdad.

Es imposible que esta polarización no aparezca. En este sentido, el análisis de San Pablo es explicativo. Pero si es inevitable aparece el siguiente problema: ¿cómo comportarse frente a esta polarización? Es la pregunta por las mediaciones. San Pablo no la contesta. La pregunta que hacía falta no la hace: ¿cómo disolver esta polarización? ¿Cómo transformarla en una relación conflictiva que se resuelve constantemente sobre la base del reconocimiento mutuo de ambas posiciones? Llamadas a la tolerancia son simple moralina. Hay que mostrar que ambas posiciones tienen una raíz racional, aunque en el curso de la imposición ciega se transforman en locas irracionalidades. La una se transforma –míticamente hablando– en Satanás, la otra en el demonio Lucifer. Solamente el reconocimiento mutuo de la raíz racional de ambas posiciones permite desinflar esta polarización. Ninguna puede ser loca en su raíz, y no lo es. Aunque sean locuras, tienen raíz racional. Míticamente expresada, la relación es entre lo satánico y lo luciférico (y no entre lo apolínico y lo dionisiaco)²⁷.

Al no desarrollar las mediaciones que corresponden, San Pablo constantemente desemboca en grandes ambigüedades. Son las ambigüedades del

Hemos citado arriba lo que Marx llama el imperativo categórico “de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Sin embargo, esta exigencia solamente llega a tener significado concreto, si los entendemos en el marco de una crítica de la economía política. De lo contrario, pueden significar cualquier cosa.

²⁷ Para estas afirmaciones me baso en el libro: Franz Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI, 2003.

cristianismo posterior y de las propias sociedades seculares que le siguen en la modernidad. Cada uno de los polos se puede legitimar. Pero al legitimar en términos absolutos uno frente al otro, aparecen los polos satánicos y luciféricos.

San Pablo piensa desde experiencias suyas. Son todas experiencias en pequeña escala. La experiencia de Atenas y la del conflicto en Corintio son casos notables, pero así es toda experiencia humana. En el microcosmos está escondido el macrocosmos. Por lo tanto se habla del macrocosmos a partir del microcosmos. Todos de hecho hacemos eso, no hay otra manera de vivir lo que pasa en el macrocosmos. En San Pablo eso es llamativo: descubre lo que es el macrocosmos a partir del microcosmos, por la sencilla razón de que siempre el macrocosmos está en el microcosmos como el microcosmos está en el macrocosmos.

Es lo que pasa con la vida y muerte de Jesús en Palestina y Jerusalén. La Jerusalén de este tiempo es periferia del mundo, sin ninguna importancia en el imperio, pero este microcosmos revela el macrocosmos y lo transforma. En lo pequeño está la fuerza. Y lo que determina no está en el poder de Roma, ni entonces ni hoy.

San Pablo sabe ver el macrocosmos en el microcosmos, porque en lo pequeño está lo grande y en lo débil está la fuerza. Es lo que llama "sabiduría de Dios".

Lo que es Nueva York se ve en Harlem y El Bronx, no en Manhattan y su bolsa. Tampoco se lo ve en Hollywood. Lo que pasa en Europa, se ve en la legislación europea sobre los inmigrantes y sus consecuencias: nuevos campos sin ley y los muertos africanos en el mar. Lo que es la estrategia de la globalización se ve mejor en África y en Haití y en otros países del Tercer Mundo. La sabiduría de Dios juzga a partir de allí. Escuché a un africano decir en un congreso: "África no es el problema, África es la solución". Puede ser cierto. Por lo menos vale el: si no hay solución para África y desde África, no se trata de una solución. Todo eso lo vemos diariamente en el Gulag del mundo libre, que se extiende por los barrios de miseria del mundo entero. En este Gulag encontramos la verdad de lo que es la estrategia de globalización. Es su base corporal.

¿Qué es la locura de la sabiduría de este mundo? No es irracionalidad de por sí. Es la irracionalidad de lo racionalizado. La crítica no niega esta racionalidad de por sí, sino que descubre en su interior la irracionalidad: quien busca la vida por el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte.

Yo estuve en mi juventud un año (1949-1950) en un noviciado jesuita. Recuerdo una discusión con el *pater magister* de nombre Flosdorf, cuando este citaba a San Ignacio diciendo: "Si tengo la opción de convertir al capitán de una tropa o al soldado raso, voy a convertir al capitán". Eso, porque si tengo al capitán tengo toda la compañía. Yo protesté, insistiendo que habría que escoger

al soldado raso, porque a partir del soldado raso se da la luz de la Buena Nueva. El *pater magister* me contestó: "En el fondo Usted tiene razón con su crítica, pero hay que entender a San Ignacio desde su tiempo". Yo estaba de acuerdo, y sigo de acuerdo hoy. Pero siempre insistiría: esta proposición de San Ignacio es la sabiduría de este mundo, no presenta la sabiduría de Dios. La sabiduría de Dios es sabiduría loca, enfrenta al cálculo de la utilidad. Este cálculo es del orden de: es útil, visto desde el cálculo de la utilidad y del poder, de lo cual se deriva que es necesario. Borra la sabiduría de Dios. San Ignacio, en cambio, en este juicio, somete todo al cálculo de utilidad. Esta historia verdadera muestra el problema de la ortodoxia cristiana con su sabiduría del mundo, pero muestra igualmente su relativa permeabilidad.

En su carta a los romanos, San Pablo vuelve a hablar de esta locura. Continúa su argumento de los primeros capítulos de la primera carta a los corintios:

En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia. (Rom 1, 18)

(...) jactándose de sabios se volvieron locos. (Rom 1, 22)

Eso es lo que podríamos llamar –aunque el apóstol, por supuesto, no usa esta palabra– la definición de la ideología de parte de San Pablo: la injusticia aprisiona la verdad, la lleva presa, la atasca. El mismo concepto está presente en Marx. De hecho, podríamos sintetizar la *Carta a los Romanos* con esta proposición. Todo se desarrolla a partir de esto. Ahora la locura de la sabiduría del mundo es el aprisionamiento de la verdad por la injusticia. Es ideología. Se trata de la primera vez que el problema de la ideología es analizado²⁸.

También el ir a bautizar en vez de dar la Buena Nueva, aprisiona la verdad en la injusticia.

²⁸ Existe hoy una amplia discusión sobre esta cercanía de San Pablo con el pensamiento marxista. Ver: Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2008; Slavoj Zizek, *El frágil absoluto. ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: PRE-TEXTOS, 2000; Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós, 2001. Slavoy Zizek, *Visión de paralaje*. Buenos Aires: FCE, 2006; Slavoy Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. París: Presses Universitaires de France, 1997 [Ed. Cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*. Madrid: Anthropos, 1999]; Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. Ver además: Franz Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*. San José: DEI, 1981 [segunda edición]; Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: DEI, 1991.

Esta irracionalidad de lo racionalizado es la irracionalidad interior del cálculo de la utilidad. Consiste en “aprisionar la verdad en la injusticia” (Rom 1, 18). ¿Qué es la locura de la sabiduría de Dios? Es la razón que trasciende la racionalidad de la sabiduría de este mundo en cuanto a su irracionalidad y lo efectúa en nombre del lo que no es. Desde el punto de vista de la sabiduría de este mundo, que no reconoce la irracionalidad en su propio interior, la razón de Dios es irracionalidad pura. Eso, porque la razón de Dios no puede argumentar por la razón instrumental, discursiva. Opera en el campo de la razón mítica. Puede argumentar solamente trascendiendo la razón instrumental.

Pero igualmente puede desarrollar su propia irracionalidad al pasar por encima de todas las factibilidades humanas en su intento de realización. Lo que se polariza es lo satánico del poder y lo luciférico de la liberación; el cálculo de utilidad –a partir del cual se constituye el poder– y la afirmación del otro: **yo soy si tú eres.**

Pero la polarización no es mediatizable por una simple conciliación entre polos de una antinómia. Tiene un lado que expresa la verdad de la sabiduría de Dios y que es la verdad también del otro polo, que es el polo de la sabiduría del mundo y, por tanto, del poder. Pero la sabiduría de Dios no puede abolir o sustituir el polo de la sabiduría del mundo. Por eso tiene que mediatizar, para poder ser el polo de la determinación y especificación legítima del todo. No es lo que Zizek llamaría “una paralaje”. La mediación resulta ser un conflicto tan inevitable y tan interminable como la propia condición humana, pero inscrito en un consenso sobre las propias razones del conflicto. El surgimiento de los dos polos hay que entenderlo como una escisión interna de la propia racionalidad de la acción humana, que es inevitable y de la cual se deriva la escisión de Dios como Dios del poder y Dios de la liberación. Podemos usar aquí un concepto, que creó Althusser, aunque cambiemos su contenido. Se trata de la sobredeterminación. La acción humana tiene que sobredeterminar el conjunto de los conflictos desde la sabiduría de Dios. De esta manera puede ser emancipatoria. No reduce los conflictos a conflictos de intereses desnudos, sino los sobredetermina y penetra por el criterio de lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios, que es locura divina frente a la sabiduría del mundo.

Cuando ocurre la negación mutua de un polo hacia el otro, esta se expresa también en el pensamiento. Al descubrir la irracionalidad en el interior de la racionalidad formal, Marx habla de ciencia burguesa. La ciencia burguesa, que niega esta irracionalidad, descubre en cambio pura irracionalidad en el otro polo. No responde al reproche de ser ciencia burguesa diciendo que Marx hace ciencia socialista. Por tanto sostiene, que el análisis marxista no es teoría, sino bla bla, como lo sostiene Popper en términos más nítidos: no es científica. Por

eso al reproche de ciencia burguesa de parte de Marx responde que Marx no hace ciencia, sino un cúmulo de afirmaciones circulares. La condena de parte de Popper es total y, por tanto, el conflicto que corresponde. La condena de parte de Marx es relativa. Por tanto, permite un conflicto con mediaciones, aunque no se haya desarrollado todavía. Hoy, los nuevos gobiernos de izquierda en América Latina están intentando desarrollarlo. Pero la lógica de esta ciencia burguesa, al no admitir este desarrollo, desemboca en el nihilismo y el aniquilamiento. Es por negar que el otro tenga razones. Aunque se considere algo una locura, siempre hay que advertir, que también la locura tiene raíces en alguna razón.

8. El laberinto de la modernidad

Si buscamos el paradigma de la modernidad, es éste. Es el juego de las locuras que desemboca en un teatro-mundo. A la postre resulta ser no solamente un teatro-mundo, sino también un laberinto. Contiene una gran estructura mítica, que es su sostén. Su argumentación tiene razones, pero son razones míticas, que engloban las razones instrumentales que se desarrollan en su interior. Por ser razones míticas, no dejan de ser razones. En este sentido el paradigma es el marco categorial de la propia modernidad. Este marco categorial es y puede ser solamente mítico, es razón mítica.

Se trata de la irrupción de la referencia a un sujeto universal, que se enfrenta a todas las estructuras del mundo humano. Irrumpe y polariza. Pero lo que aparece no es alguna esencia externa que se introduce en la realidad. Aparece un quiebre en la realidad misma, que antes no era percibido. Por eso, lo que aparece, es un laberinto, dentro del cual se busca caminos. El laberinto es ahora el mundo mismo, sin poder salir de él. Se vive en él, se sobrevive en él y se busca sobrevivir y moverse de la manera más humana posible. El hilo de Ariadne en este laberinto, es la recuperación constante de lo humano.

Partimos del esbozo del paradigma de este laberinto en nuestro análisis de los textos de San Pablo. Sin embargo, este paradigma es algo que subyace al proceso histórico posterior. Los polos, en cambio, se desarrollan, aunque el paradigma vuelve y vuelve a subir; y aunque las palabras sean otras. Desde este paradigma se descubre el mundo como un mundo secular. La palabra "**secularización**" no se adecua bien a lo que es este proceso. No se trata de una secularización, sino del descubrimiento de la secularidad del mundo. Insinúa que hay una pérdida. La forma, en la cual Walter Benjamin lo enfoca, sigue siendo la más adecuada. Se trata de transformaciones que se desarrollan desde el interior del proceso histórico concreto.

Para mostrar el proceso en sus varias etapas históricas necesitaríamos un análisis mucho más detallado de lo que en este texto podemos ofrecer. En este trabajo solo presento el análisis en el sentido de un esbozo de todo un programa de investigación. El fragmento citado de Benjamin *Capitalismo como religión* es también eso. Trato de tomarlo en serio e ir ampliándolo.

Mitificación y sacralización de las relaciones sociales: la espiritualidad del mercado y el mito del poder (con Henry Mora)

1. Razón instrumental y espacio mítico (causalidad y contingencia): la modernidad y sus mitos

La modernidad pretende definirse en contra del mito. El mito parece ser el pasado atávico de la humanidad, y la razón moderna se presenta como aquella que sustituye a los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y rebasa lo mítico y lo mágico. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación se presentan como los medios que permiten esta superación de los mitos y de la magia a través del desarrollo del conocimiento, el control de la naturaleza y la “economía de mercado”. Se erige la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y de la magia.

Sin embargo, la modernidad anida enteramente en mitos, tanto como cualquier sociedad anterior; pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. También produce una nueva magización del mundo. Por eso, la pregunta no es, si en efecto la sociedad moderna es una sociedad sin mitos, frente a las otras sociedades que sí piensan en términos míticos. La pregunta es más bien: ¿cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy –aunque ya hay evidencia contundente de su quiebre– es el **mito del progreso**. Surge con la modernidad y le otorga a ésta su alma mítica. El progreso es pretendidamente infinito, y no hay sueños humanos cuya realización no prometa¹. Y si hay efectos no deseados,

¹ Este progreso infinito no es apenas un mito, es además profundamente ilusorio, y hoy se desarrolla una gran crisis en su interior. Las amenazas globales de la exclusión social, la crisis de las relaciones humanas, la destrucción ambiental, el calentamiento global, etc., que son el subproducto de la persecución irrestricta de este mito, han hecho visible su carácter ilusorio. No obstante, el fundamentalismo del mercado reacciona ante esta crisis con la misma ceguera y agresividad de siempre.

el progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina. Es el conjunto de las ciencias empíricas, el laboratorio, la tecnología y el mercado, que constituyen una religión intramundana que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito.

En su proceso de desarrollo, la modernidad produce una nueva magización del mundo, analizada por primera vez en la teoría del fetichismo de Marx. La mercancía ostenta un alma mágica y es ofrecida como la realización de la perfección, que el progreso promete alcanzar. La propaganda de Hyundai lo hace explícito: "Lo perfecto es posible". Se ofrece lo perfecto, aunque al usarlo se descubre que la promesa de la perfección no se cumple.

Dos entusiastas especialistas del marketing muestran muy bien que esta magización del mundo tiene método:

El mundo del marketing y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo.

Hablan del culto del marketing (*Kultmarketing*):

El capitalismo logra levantar las mercancías como nuestros dioses. Y este dios del mercado es el dios verdadero².

Los autores declaran eso como el fin de la historia, más allá de la cual no puede haber nada nuevo.

Goya sentenció en una de sus obras: "El sueño de la razón produce monstruos". Traducido a un castellano unívoco: "La razón, al soñar, produce monstruos". Lo que produce la ciencia empírica al soñar, es este mito del progreso infinito, en cuyo desarrollo se hechiza al mundo. Y en efecto, desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Este mito es inseparable de las ciencias empíricas, aunque sea criticable y, eventualmente, controlable. Pero la crítica no se puede hacer en nombre de las ciencias empíricas. Como producen este mundo mítico y mágico, nunca lo pueden contradecir. Tienen cabeza de Janos: una de sus caras es la razón instrumental, la otra es el mito de esta razón.

² "Die Welt des Marketing und der Werbung ist also nicht die Welt der Zwecke, Bedürfnisse und Rechnungen, sondern die Welt der Magie, des Totemismus und Fetischismus". Norbert Bolz y David Bosshart, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Econ. Düsseldorf, 1995, p. 220.

"Dem Kapitalismus gelingt es, die Waren zu unseren Göttern zu erheben". "Der Warengott ist der wahre Gott". *Ibid*, p. 248.

La crítica a este mito no se puede hacer si no se introduce el *criterio de vida-muerte*. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones *no es sostenible*. En sus consecuencias destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo.

Esta conexión entre la razón instrumental y su mundo mítico correspondiente, se puede ilustrar con un ejemplo sencillo (advirtiendo que toda analogía tiene su límite). Si preguntamos, ¿cuánto demora el viaje en auto desde San José hasta Puerto Limón?, la respuesta es "unas 3 horas". El lenguaje del tico añade: "si Dios quiere" o "Dios mediante". No es necesario que la expresión sea religiosa. Puede ser "con suerte", "normalmente" o, "si todo sale bien". Efectivamente, no sabemos con certeza cuánto vamos a demorar en el viaje. La respuesta de "3 horas" abstrae de todos los contratiempos que puedan ocurrir durante el viaje. Podemos tener un accidente, un infarto, un deslave en el camino por una fuerte lluvia repentina, un asalto, etc. No lo sabemos. Pero la respuesta exacta afirma: "3 horas". Esto lo podemos asegurar solo si abstraemos de los incidentes y contingencias. Sintéticamente hablando, abstraemos de la muerte. Sin esta abstracción, la expresión es falsa, porque no es posible saber con certeza si vamos a llegar o demorar días o semanas.

Toda expresión exacta en el tiempo presupone esta abstracción. Sin ella no podemos decir nada que tenga validez objetiva. Pero con ella no sabemos lo elemental y lo decisivo: si llegaremos o no. Aparece entonces otra dimensión, otro espacio. Los amigos te desean buena suerte para el camino, nos llaman a tener cuidado. Algunos viajeros llevan un talismán, otros una estampa de la Virgen de los Ángeles. Nunca se sabe lo que pueda ocurrir. Se abre todo un espacio mágico y mítico, aunque en forma completamente cotidiana; pero es la misma expresión exacta la que abre este espacio como espacio aparte.

Ahora bien, desde el punto de vista de la expresión cuantitativa exacta ("3 horas"), estas contingencias son "externalidades" que no afectan la esencia de lo que es el viaje de San José a Puerto Limón; pero desde el punto de vista del sujeto humano, se trata precisamente de la esencia del asunto.

Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda la razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer esta abstracción de la muerte, porque todo cálculo se refiere al tiempo (todo existe en el tiempo) y el tiempo no es tiempo de reloj (tiempo lineal) sin esta abstracción. El cálculo presupone el tiempo del reloj: tiempo del reloj y abstracción de la muerte son la misma cosa. Solamente abstrayendo de la muerte podemos pensar un tiempo lineal, continuo y sin fin.

Toda acción racional en el sentido del cálculo medio-fin tiene esta abstracción como su base. Lo tiene desde el comienzo de la historia humana, pero cuanto más la modernidad se centra en esta racionalidad, más nítidamente aparece esta abstracción, aunque apenas se la menciona (excepto el tico que con toda razón sigue diciendo: "si Dios quiere").

La misma tesis de la objetividad del mundo es producto de esta abstracción. Que un muro sea duro lo experimentamos cuando chocamos con él. Pero que sea duro aunque no choquemos con él, es una conclusión que abstrae de esta experiencia y le imputa dureza al muro independientemente que choquemos con él o no. Se trata de una conclusión teórica más allá de la experiencia de la resistencia del muro y del peligro que puede significar chocar con él. Pero como la dureza del muro es conclusión a partir de experiencias parciales, constantemente aparece la sospecha de que el mundo puede ser un sueño y jamás se puede comprobar teóricamente que no lo sea.

Todo el proceder de las ciencias empíricas está marcado por esta abstracción de la muerte, sea ciencia natural o social. En la teoría económica neoclásica se han sustituido las necesidades humanas por las preferencias en el mercado; pero el acceso a los bienes (valores de uso) es un problema de vida o muerte. Sin embargo, al retirarse estos economistas a una discusión en términos de preferencias, abstraen de este hecho. Haciéndolo, sus fórmulas parecen funcionar, pero sin esta abstracción toda la teoría económica tendría que ser otra (una economía para la vida). Por lo tanto, declaran toda decisión económica, en cuanto contiene esta referencia a la vida o muerte, como una "externalidad" de la (o de su) economía, cuya discusión es apenas parte de la ciencia.

Pero lo que es una externalidad para el sistema (neoclásico) de precios, se trata de lo esencial para la vida humana: el derecho de acceso a los bienes, el desempleo, la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, a estos economistas les parecen simples efectos externos. Si hablan de ellos, los tratan como fenómenos secundarios, colaterales, no esenciales para el funcionamiento del mercado y sus condiciones de equilibrio. No obstante, para la vida humana se trata precisamente de lo esencial.

En efecto, esta abstracción de la muerte no expulsa la muerte. Toda la cuestión vida-muerte sigue estando presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas. Pero como sigue presente, se la expresa ahora fuera de las reflexiones de las ciencias empíricas. Tiene ahora un espacio propio, separado de las ciencias empíricas. En un sentido genérico podemos hablar de este espacio como un **espacio mítico**. En la modernidad es el espacio de la filosofía, la teología y de las artes incluyendo la poesía. Es espacio de reflexión y de argumentación, que parte ahora nítidamente de la cuestión vida-muerte, aunque

no lo explicita abiertamente. Pero cuanto más se desarrolla la modernidad, más aparece en términos explícitos. Lo hace desde el movimiento socialista, pero también desde pensadores burgueses. Eso es más obvio en los pensamientos de Nietzsche y Heidegger hasta el postmodernismo actual. Desde este mismo espacio mítico aparecen éticas contestatarias u oportunistas. Aparece inclusive la exigencia de reformular las propias ciencias empíricas para introducirles de nuevo la reflexión vida-muerte.

Pero desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas se ocupa también este espacio mítico. El gran ejemplo es precisamente el mito del progreso y la nueva magia de la mercancía, el fetichismo mercantil. Al abstraer de la muerte, esta acción es ciega en relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia.

Pero la mortalidad y sus consecuencias son condición humana. Por tanto, la ciencia empírica es incapaz de respetar la *conditio humana*. Por eso, sus conceptos centrales son imaginaciones más allá de la *conditio humana*. En este sentido son utopías, como ocurre en los conceptos de perfección, sin los cuales no se pueden hacer ciencias empíricas: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta, etc. Max Weber los llama "tipos ideales" y destaca su carácter utópico.

El espacio mítico es el espacio de la reflexión de esta *conditio humana*. También los argumentos que justifican la abstracción de la muerte y la negativa al reconocimiento de la *conditio humana* forman parte de este espacio mítico. Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida-muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y los juicios medio-fin.

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas. Aparecen también mitos que niegan las amenazas a la vida y tienen el carácter de mitos sacrificiales que celebran la muerte.

En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental. El uno no puede existir sin el otro. En él aparecen las argumentaciones más variadas tanto de afirmación y de reconocimiento de la *conditio humana* como de su negación. Es un espacio, no contiene un argumento único. Pero hace falta discutir cuál puede ser el criterio de verdad sobre estas argumentaciones. En

última instancia este criterio de la verdad es práctico: verdad es aquello con y por lo cual se puede vivir.

Así la *conditio humana* es en última instancia la muerte o la mortalidad, y todo lo que se deriva de ella. Se deriva en especial la contingencia del mundo.

La ciencia empírica no la puede analizar, la presupone. Esta ciencia presupone la causalidad como referencia de todo análisis. No obstante, ni la muerte ni la contingencia tienen causa en el sentido de la causalidad de las ciencias empíricas; pero dada la contingencia del mundo, tenemos que recurrir a la causalidad. La causalidad se impone por el hecho de que el mundo es contingente. Sin contingencia del mundo no hay causalidad. La causalidad es una muleta necesaria debido a la contingencia del mundo. Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de la causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna, pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible. David Hume la deriva por un método, que llama "inferencia de la mente" y Kant por los juicios sintéticos *a priori*. Pero se trata de argumentos que no pertenecen a las ciencias empíricas, sino que aparecen desde el espacio mítico, que es la otra cara de la racionalidad instrumental. La misma causalidad resulta ser un resultado de la contingencia del mundo y ella de la muerte (ese también es el resultado al cual llega David Hume). Por eso, igualmente la causalidad es *conditio humana*.

2. El mito del progreso y la espiritualidad del mercado

Con la corporeidad abstracta (un cuerpo sin reacciones corporales) aparece la materia prima del sujeto burgués. Dura mil años para que penetre a la sociedad, y la sociedad que lo concibe es la capitalista³. El sujeto de Descartes es incorporeal y ve toda corporeidad como objeto, también a su propio cuerpo y a su propia alma. Es la construcción necesaria para poder transformar toda corporeidad en objeto de su propio conocimiento y acción.

³ "En la corporeidad abstracta el alma, la ley, el espíritu es punto de partida para someter a todas las expresiones corporales (los apetitos, la concupiscencia). Libertad de todos los apetitos, no es ausencia de apetitos, sino su dominación. No deben ser espontáneos. Donde el alma los permite tienen lugar, pero no tienen derechos. Estos apetitos incluyen las necesidades, no son simples preferencias al estilo de la economía neoclásica. Los apetitos son pasiones en los cuales se expresan necesidades. Pueden ser también alternativas de expresión de necesidades y como tal referencias. La economía neoclásica habla de preferencias abstrayendo de las necesidades". Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad (materiales para la discusión)*. La Paz: Palabra Comprometida, 2008, p. 107.

Un sujeto individual incorporeal (*res cogitans*) ve el mundo como una corporeidad abstracta (*res extensa*) y a su acción sobre el mundo como un trabajo abstracto. Es también un sujeto con preferencias (utilidad abstracta), que no tiene necesidades. Es el sujeto que pretende disponer "libremente" del mundo, para su acción instrumental. Es el sujeto que desarrolla el mito del progreso.

Corporeidad abstracta y concreta corresponde a trabajo abstracto y concreto. Corporeidad abstracta es naturaleza abstracta. La contrapartida sería un sujeto corporal y sensual en relaciones de comunidad, que vive un tiempo de vida y que tiene necesidades y no simples preferencias.

Locke introduce explícitamente el mito del progreso, que es el punto medular del pasaje a la universalización y secularización de la corporeidad abstracta en la sociedad capitalista. Sobre las obras del progreso técnico y económico dice:

Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor, y dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó la imprenta, descubrió la brújula, o hizo pública la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo y hospitales.⁴

Lo que Locke no dice es el significado de las palabras: "dirigidas adecuadamente". Este es el punto a discutir y no la contraposición entre progreso y caridad.

El mito del progreso resulta de su proyección al infinito. Esta proyección ignora todo límite positivo de lo posible. El futurismo de los años 50 del siglo XX lo lleva a extremos nunca antes vistos, en un período de abierto cuestionamiento de este mito. Aparece ahora el problema que Locke menciona pero que deja sin analizar: "dirigir adecuadamente" el desarrollo técnico-económico para que produzca reales aportes a la vida humana, sin socavarla ni destruirla. Y aunque hoy los medios de comunicación siguen propagando este mito (máquinas inteligentes en la cibernética, progresos sin fin en la biotecnología, etc.), el mismo se ha debilitado en gran medida ante la urgente necesidad de que estos conocimientos sean "dirigidos adecuadamente". No es que el conocimiento sea

⁴ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (dos volúmenes). New York: Dover, 1959, p. 352 (el subrayado es nuestro).

la manzana del árbol prohibido, sino que se ha descubierto que el progreso es una manzana que lleva un gusano adentro.

Este mito del progreso constituye una verdadera espiritualidad, aunque sea anti-espiritual. Surge como espiritualidad burguesa, pero aparece en el socialismo soviético de una manera análoga. Es la espiritualidad de la "mano invisible" que formula Adam Smith con el antecedente muy importante de Mandeville. Es la espiritualidad de la corporeidad abstracta.

Hayek elogia esta espiritualidad en una entrevista en el diario chileno *El Mercurio* del 19 de abril de 1981:

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

Es una verdadera espiritualidad contraria a toda espiritualidad del sujeto concreto viviente.

Un empresario puede tener problemas de conciencia al explotar a sus empleados o al destruir la naturaleza, pero esta espiritualidad de la corporeidad abstracta sale en su auxilio. Se ve a sí mismo como un servidor, como un creador de puestos de trabajo, impulsor del progreso y paladín del interés general. Eso se impone a pesar de todas las apariencias contrarias. La ganancia no es solamente una medida cuantitativa, indica también su aporte al interés general y el servicio a favor de los otros. Y si es cristiano, como el ex presidente del F.M.I., M. Camdessus, mide su aporte al reino de Dios.

Aparece toda una mística de la corporeidad abstracta con su ética del mercado, que es, por lo demás, sumamente eficiente. Esta reflexión mítica es el motor espiritual del capitalismo y de su acción dinámica. Es la espiritualidad del corazón endurecido. La ley del valor se ha convertido en una ley que salva hasta el alma y que se justifica inclusive frente a Dios. Se trata de un discurso completo de salvación. Es a la vez perfectamente idolátrico, pero es de origen cristiano, aunque simultáneamente tenga un lado completamente secular. Es el mito central de la modernidad burguesa, y no solo de la burguesa. Mercado y capital son ahora el mismo Dios hecho hombre. Es el capitalismo como religión, nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo (Walter Benjamin).

Es una abusiva simplificación asegurar que esta sociedad está movida por los intereses materiales de por sí. Los intereses materiales son la otra cara de los intereses espirituales de esta espiritualidad de la corporeidad abstracta. Los intereses materiales tienen un significado de salvación, de amor, de servicio al otro. Así lo exclamaba Cristóbal Colón:

¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apeetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso.⁵

Colón es todavía un monetarista. La espiritualidad abstracta lo generaliza a partir de la ganancia. La persecución de los intereses materiales es algo espiritual, no es simple materialismo. Además, el materialismo en sentido vulgar nunca aparece desnudo; todo interés material es siempre míticamente espiritualizado.

El capitalismo surge con la pretensión de ser instancia de salvación. Surge como tal en los siglos XV y XVI, pero en la segunda mitad del siglo XVIII, con Adam Smith, esta creencia aparece explícitamente y quizás por primera vez en la historia humana se la expresa a través de las teorías del mercado.

Las sociedades anteriores desarrollan ya en alto grado las relaciones mercantiles, sin embargo, las ven con sospecha. Inclusive se las ve como peligrosas para la convivencia humana. Se les reprocha subvertir las relaciones humanas. Jesús las ve como dominio de un dios falso, Mamón contrario al reino de Dios que él anuncia. En los escritos de San Pablo la polarización es presentada como una contradicción entre el amor al dinero y el amor al prójimo. El amor al prójimo es considerado lo contrario del amor al dinero y el mercado es la esfera en la cual rige el amor al dinero. El mundo de la ley por un lado y el mundo del sujeto que se enfrenta a la ley por el otro. Sospechas parecidas aparecen en la tradición griega, especialmente en Aristóteles (*crematística versus oikonomía*).

En el surgimiento del capitalismo todas estas posiciones se invierten, tal como ocurre en el interior del puritanismo calvinista de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y pronto en EE. UU., pero igualmente se invierten en el pensamiento secular de la Iluminación, lo que se hace presente en Mandeville y, sobre todo, en Adam Smith.

Resulta una espiritualidad del mercado. Su expresión a la vez teórica y moral más impactante se encuentra en la tesis de Adam Smith de la "mano invisible". La expresión "mano invisible" viene de la Stoa y se refiere al Dios del

⁵ *Carta desde Jamaica*, 1503, citado en Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. México D.F.: FCE, (tres tomos), 1973, p. 89.

cosmos. Vuelve a aparecer en Newton en referencia al "sistema planetario", que según él es guiado por esta mano invisible. Smith la aplica ahora al mercado.

Se trata de la tesis de que en el mercado hay un automatismo que encauza todas las acciones –a condición de que éstas se mantengan en el marco de las leyes del mercado– hacia la realización del interés general. El mercado deja de ser la esfera del egoísmo. Al contrario, el interés propio no es egoísta, sino el portador del interés general, entendido como interés de todos. Imponiéndose el mercado, todos son llevados por sus leyes a comportarse como servidores mutuos. La sociedad del mercado no es egoísta, sino es una sociedad de servicio mutuo. Además, es la única manera realista de lograr que los seres humanos acepten ser servidores de los otros, obteniendo además ventajas mutuas de esta relación.

Puede así aparecer un cristianismo que entiende el mercado como el ambiente eficaz del amor al prójimo, lo que precisamente hizo el puritanismo en sus inicios. Amor al dinero y amor al prójimo llegan a ser lo mismo, Dios y Mamón se identifican. Lo moralmente malo es no someterse a las leyes del mercado por significar resistencia a la introducción del amor al prójimo –por fin realista– en la sociedad.

El neoliberalismo lleva estas tesis al extremo y a su aplicación universal y global. Su religiosidad y promesa de salvación es omnipresente hoy, aunque su cuestionamiento se esté extendiendo en los últimos años como consecuencia de las experiencias que se viven debido a los efectos desastrosos de la estrategia de globalización neoliberal. No obstante, la promesa sigue.

Uno de sus máximos representantes ha sido y sigue siendo el presidente del Fondo Monetario Mundial (FMI) en los años 90, Michel Camdessus, hoy un miembro honorable del Consejo de Justicia y Paz del Vaticano.

A Camdessus le gustaba dar conferencias a los empresarios católicos o cristianos en general, desarrollando una teología correspondiente a esta promesa de salvación. Hablaba un lenguaje que tomaba de la propia Teología de la Liberación, poniendo en el centro de su teología la opción por los pobres. El título de estas conferencias era: "El mercado y el reino de Dios".

Según Camdessus, la única manera realista de efectuar esta opción por los pobres es precisamente mediante la política del FMI y su imposición de los ajustes estructurales. Todo intento de escapar a estas políticas lo denunciaba como ilusorio y por tanto "populismo", que hacía un daño mucho mayor que los problemas que pretendía solucionar. Según Camdessus, los problemas que el mercado deja sin solución, hay que aceptarlos como consecuencia de la propia *conditio humana*. Lo que no tiene solución por la imposición del mercado

neoliberal, no tiene solución alguna. El mercado no es el reino de Dios, pero el mercado total es el mayor acercamiento que podemos lograr al reino de Dios en este mundo imperfecto. No hay salvación fuera del mercado.

Es una teología que modela y tranquiliza la conciencia de aquellos que están destruyendo nuestro mundo y que no aceptan ningún cambio. De hecho, la salvación que promete es la renuncia a la salvación, hasta *post mortem*. Es el amor al prójimo del corazón endurecido.

Destruyen el mundo, pero siguen creyendo y profesando que le están haciendo un servicio a la humanidad.

3. El sistema de 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 la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igualmente como un sobremundo sagrado que se impone a las voluntades humanas y que tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede analizar a partir de Luhmann, para quien el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, lo enfocaremos a partir de Hayek; a pesar de que la cita resulta un poco extensa, es llamativa por el tipo de sacralización que utiliza:

No existe en inglés o alemán 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 produzcáis 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.⁶

El sistema del cual habla Hayek, es el sistema del mercado. Según Hayek, éste 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, y el uso de las mismas es llamativo. Sin duda sacralizan el sistema, pero Hayek insiste en que esta sacralización no la entiende en un 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 un sistema con un **sujeto sustitutivo**, un sistema 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 necesaria para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación que es "como si" fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero nuevamente en el sentido de que es "como si" fuera un milagro.

En términos seculares, Hayek describe este mecanismo del mercado "como si" fuera omnisciente:

Mostrar, que en este sentido las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones que podemos describir [esto es, el mercado], llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, **como si** hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema, que a veces se ha denominado metafóricamente "**razón colectiva**".⁷

⁶ Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unbióm Editorial, 1990, p. 125-126. El énfasis es nuestro.

⁷ Friedrich A. Hayek, *Individualismus and wirtschaftliche Ordnung*. Zurich, 1952, p. 75-76. El énfasis es mío.

En los términos de Hayek la referencia al “plan único” es la referencia a un plan que solamente un ser omnisciente puede realizar. De eso se sigue, según Hayek, que el mercado asegura resultados “como si” estuviera conducido por un ser omnisciente.

El resultado al cual Hayek llega es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener (sujeto sustitutivo). Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan hacia la responsabilidad. Todo lo demás sería *hibris* y rebeldía.

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 o metabolismo social. 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 poseedores.⁸

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancías, 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, y sin romper los marcos de la legalidad formal, se siente libre. Sin embargo, adelanta Marx en 1844, 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:

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 originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador.⁹

⁸ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. México D.F.: FCE (tres tomos), 1973, p. 50.

⁹ Karl Marx, *op. cit.*, p. 425-426.

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 puede garantizar la coordinación de 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 promueve de nuevo la estrategia de globalización.

Este es ciertamente el sistema que hoy 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 sobre este proceso de fetichización como de la "religión de la cotidianidad" (*Alltagsreligion*).

Liberarse de este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto que 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.

La ética del sujeto tiene aquí un significado específico. La ética del individuo hoy dominante tiene como su principio axial el "yo vivo, si te derroto a ti". Es la ética de la competencia a muerte y de la eficiencia abstracta. Tiene los valores de la ética formal o puede tenerlos, pero no admite valores que limiten la competencia o la eficiencia. La libertad es la libertad de derrotar al otro y nadie tiene el derecho de limitarla. La ética del sujeto rompe este ensimismamiento del individuo y su ética. Parte del: "yo vivo, si tú vives". Por eso su concepto de libertad es una libertad que nace del respeto a esta relación. Eso revela que la libertad reducida a la libertad del individuo es libertad ilusoria, porque destruye el condicionamiento mutuo de la vida de los seres humanos y con eso las propias condiciones de posibilidad de la vida humana. La ética del sujeto sostiene como punto de partida de toda ética racional que "el asesinato es suicidio". En este sentido se hace sujeto al ser humano rompiendo el caparazón del individuo para abrirse al reconocimiento de la relación con el otro como garantía mutua de sus condiciones de posibilidad para vivir. Este sujeto es corporal y necesitado y inevitablemente tiene esta dimensión, mientras para la ética del individuo lo corporal no es más que un accidente que no va más allá de simples preferencias psicológicas. Por eso este sujeto no se debe confundir con el sujeto cartesiano, del cual difiere radicalmente.

4. El mito actual del poder y la estrategia de globalización

Podemos pasar ahora a la discusión de las instituciones, de las reglas y las leyes sociales y del ejercicio del poder, que crean sus propios mitos.

Siendo contingente el mundo, el orden de la sociedad no puede ser un orden espontáneo. La libertad del ser humano en un mundo contingente, es la libertad para crear y recrear el orden social. La contingencia del mundo impone la institucionalización (y objetivación) de las relaciones sociales, sin la cual la convivencia no sería posible. Y sin esta convivencia la misma vida humana tampoco sería posible.

La contingencia del mundo conlleva a la institucionalización de las relaciones humanas, en cuanto que el ser humano es un ser que se define a sí mismo, en el sentido de que es soberano frente a los medios que usa y a través de los cuales se define. Se puede decidir sobre el tipo de institucionalización y la relación del ser humano con las instituciones, pero la propia institucionalización es inevitable, si se quiere asegurar la posibilidad de la vida humana.

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes formales. Pero como estas reglas, dada la contingencia del mundo, no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio del poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de la muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio de poder conforman una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no es posible no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos.

Sobre esta base se levanta el **mito del poder**, que es un mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir así: "hay que dar muerte para que haya vida". El criterio al que se recurre para este "dar muerte" es el orden. Todos los mitos del poder se pueden resumir en estos términos, aunque cada uno de ellos es específicamente diferente de los otros. Pero todos exigen este gran circuito sacrificial: ¡Dar muerte para asegurar la vida!

Estos mitos del poder, que siempre son parte del gran mito que sostiene que dar muerte sirve para afirmar la vida, son específicos en cada momento histórico. Se puede hacer una historia de las transformaciones de estos mitos del poder, que siempre se mantienen dentro del marco del gran mito. Si queremos entender esta historia, tenemos que partir del mito de poder que hoy se nos impone, el

mito del poder de hoy nos permite entender los mitos del poder de sociedades anteriores. Pero los mitos del poder de sociedades anteriores no nos sirven para entender el mito del poder de hoy.

Lo que hoy aparece como el mito del poder en el ámbito de la economía¹⁰, que cada vez se impone más, podemos mostrarlo con una cita de Hayek de la entrevista en *El Mercurio* antes mencionada:

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

Hayek habla expresamente de sacrificios humanos para asegurar una vida futura. Es el sacrificio humano realizado por la explotación y la exclusión humanas, y por la destrucción de la naturaleza. Pero se presenta como un sacrificio fértil y por tanto, necesario y justificado. Pero el cálculo mismo que ofrece es perfectamente mítico. Se calcula la muerte presente en relación a un futuro desconocido y vacío que se promete. La muerte real es compensada por una vida irreal en el futuro.

Esta muerte es la muerte producida por el mercado, que no es, como la muerte propiciada por el poder político, una muerte dada directamente, sino un dejar morir: *laissez faire, laissez mourir*. El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente, pero en la mitología actual ambas muertes se presentan como muerte para la vida, es decir, como sacrificio.

Los mitos del poder de sociedades anteriores son específicamente diferentes, aunque se ubiquen en el mismo espacio mítico del gran mito de poder. El mito actual es el de una sociedad calculadora de la eficiencia que calcula la eficiencia del sacrificio humano, aunque de manera completamente arbitraria y sin ningún argumento de fondo. Sociedades anteriores sacrificaban sus hijos a los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder específicamente diferente. Al dios Baal (fenicios) se sacrificaba el hijo primogénito, para asegurarse que el dios diera fertilidad. El rey griego Agamemnon sacrificó su hija primogénita para que la diosa Diana le asegurara la conquista de Troya. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente. Similarmente,

¹⁰ Para un análisis de este mito del poder desde otros ámbitos, véase: Franz J. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (materiales para la discusión). La Paz: Palabra Comprometida, Dríada, DEL, 2008, Capítulo 1.

hoy se hace el cálculo de las supuestas vidas futuras que resultarían aseguradas por la muerte actual, que es muerte real. No se trata de un cálculo de vidas, sino de un cálculo de muerte.

Pero en ninguno de estos casos (fenicios, griegos, europeos de la Edad media, sociedad actual, etc.), el sacrificio tiene una racionalidad. Desde la vida humana es irracional, pero es presentado como algo necesario para la vida. El gran mito sacrificial continúa presente, y los mitos específicos lo traducen a las situaciones históricas específicas. Siempre subyace el criterio vida-muerte.

Este circuito sacrificial tiene dos claros efectos. Por un lado, desata una enorme fuerza agresiva. Sacrificado el hijo primogénito a Baal, hay que asegurar un uso tal de la tierra que compruebe con sus resultados que el sacrificio efectivamente trajo fertilidad. Caso contrario sería simple locura. Sacrificada Ifigenia por su padre Agamemnon, éste tiene que asegurarse por todos los medios la conquista de Troya. Tiene que comprobar que el sacrificio tuvo sentido para no convertirse en asesino. Y nuestra sociedad tiene que desarrollar sus obras y sus tecnologías para hacer ver que el sacrificio humano que comete no es asesinato, sino que asegura el progreso, que ya es ilusorio de por sí. Estas obras –canales interoceánicos, rascacielos, enormes represas, ingeniería genética, viajes espaciales, etc.– valen hoy como presencia actual del cumplimiento de las promesas para el futuro, que justifican el asesinato que se lleva a cabo en el presente. Son sacrificios humanos y por tanto, no son considerados asesinatos¹¹.

Por otro lado, esta sacrificialidad aterroriza y pretende lograr el sometimiento de la gente al orden que se declara inmutable. Aquellos que dudan de este orden, deben saber lo que les espera si llevan esta duda a la acción. No importa que duden, incluso que odien, a condición de que tengan temor. Aparece la civilización que descansa sobre el asesinato del hermano.

Hay otra faceta del actual mito del poder que debemos resaltar. Este mito es fácilmente detectable como el mito de la transformación del estado de derecho que está en curso. Se trata de una transformación que corresponde a la estrategia de la globalización que se implementa desde hace tres décadas. En el período anterior, el estado de derecho fue sometido progresivamente a la vigencia de los derechos humanos. Se trató especialmente de derechos humanos de la vida humana como derechos a una vida digna, educación, salud, jubilación, derecho

¹¹ La historiografía y los medios de comunicación suelen recordarnos los miles de muertos que se registraron en la construcción de las pirámides egipcias o de la gran muralla china; pero repiten mucho menos los sacrificios humanos cometidos durante la construcción del Canal de Panamá, la represa Hoover, o a causa de la extracción de carbón en minas subterráneas. Y ni se habla de las miles de muertes anuales provocadas por enfermedades prevenibles en el tercer mundo.

al trabajo y a la subsistencia digna. El estado de derecho implementó estos derechos, lo que implicaba una política económica correspondiente. Era una política de desarrollo humano, de una distribución controlada de ingresos. Por lo tanto, una política económica de regulación del mercado para compensar las tendencias destructoras que el mercado desarrolla si se le permite imponerse sin límites. Los derechos correspondientes aparecieron en las constituciones políticas como derechos fundamentales, que sometieron al propio estado de derecho al respeto de los derechos humanos.

La estrategia de globalización borra en gran medida estos derechos. El estado de derecho, para corresponder a esta estrategia, empezó a subvertir sistemáticamente los derechos humanos, expresados en los derechos fundamentales. Aparece un estado de derecho sin derechos humanos o al margen de ellos.

Como consecuencia, el poder tenía que redefinirse. Se hace cada vez más asesino y tiene que encubrir los asesinatos que comete. Por lo tanto aparece el actual mito del poder, que hace ver el sacrificio humano –la explotación, la tortura, las armas de destrucción masiva que el imperio usa prohibiéndolos a otros, la destrucción de la naturaleza, etc.– como método para salvar vidas. El mito sostiene que se han de abolir los derechos humanos para salvar vidas y lo hace siguiendo la tradición de todos los anteriores mitos del poder.

La estrategia de globalización totaliza los mercados y al hacerlo barre con los derechos de la vida humana (las garantías de la posibilidad de vivir). El estado de derecho asume esta posición subvirtiendo los derechos fundamentales correspondientes. Va del *laissez-faire*, *laissez-passer* al *laissez-faire*, *laissez-mourir*. El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, pero con métodos diferentes. Por eso el poder político tiene que justificar el matar, el poder económico tiene que justificar el no intervenir ante la muerte económica.

Sin embargo, eso tiene consecuencias para el estado de derecho. Aparecen reacciones que van desde la resistencia de los movimientos populares, como los que se han reunido en Porto Alegre, hasta reacciones violentas que llegan a lo criminal y terrorista. Estas reacciones aumentan en el curso de la profundización de la estrategia de globalización. En nombre del orden, el estado de derecho tiene que enfrentarlos, y al hacerlo, desarrolla el terrorismo de Estado. Para imponer en lo económico el “dejar pasar” y “dejar morir”, tiene que desarrollar el terrorismo de Estado frente a las reacciones que la estrategia económica provoca. Aparece, por tanto, la tendencia de integrar el terrorismo de Estado en el propio estado de derecho. Lo que había surgido en los años setenta del siglo pasado en el marco de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional en América Latina, ahora el estado de derecho tiende a integrarlo en sus normas jurídicas. Del estado de derecho se exige declarar lugares donde las normas del estado de derecho no

se aplican. Aparecen campos de concentración como en Guantánamo, que son avalados por el estado de derecho que en nombre del derecho declara que allí no están vigentes los derechos del estado de derecho. La tortura e inclusive la desaparición de personas igualmente son avaladas por el estado de derecho. El poder económico es fetichista. Su concepto teórico central de idealización es el conocimiento perfecto, la omnisciencia. El concepto teórico central del poder político es el poder total del ser todopoderoso.

Todavía se trata de una tendencia, pero se dan pasos significativos en esta dirección. También aparecen conflictos en referencia a esta tendencia. Pero en cuanto no se critica a la propia estrategia de globalización y el poder sin control de las corporaciones multinacionales, hay poca posibilidad de detener esta tendencia. El conflicto aparece hoy con más urgencia en EE. UU. que es el país anfitrión de este desarrollo. Pero hay mucha posibilidad de que esta tendencia se imponga, que se asuma el totalitarismo en vez del estado de derecho democrático.

Podemos entonces entender que esta tendencia al estado de derecho totalitario recurra al mito del poder analizado anteriormente. Lo necesita para lograr legitimarse. Ahora, tanto el "dejar pasar, dejar morir" en lo económico como el terrorismo del Estado en lo político, son presentados como única vía para salvar vidas. Inclusive el fundamentalismo cristiano de los EE. UU. se inscribe en esta línea. Y este conjunto hoy se muestra capaz de conseguir mayorías democráticas. La estrategia de globalización se ha transformado en un Moloc que devora a sus hijos.

5. La crítica del mito del poder: la rebelión del sujeto

Empezamos nuestro análisis sobre el mito del poder como un análisis de la vida humana que se enfrenta a la muerte y que vive afirmando la vida frente a esta muerte. Se trata de la *conditio humana*. Pero en cuanto ampliamos el análisis hacia la convivencia humana, la institucionalización, la imposición de reglas de convivencia y el ejercicio del poder en función del orden, la afirmación de la vida adquiere otra dimensión. El orden no se puede establecer sino por la administración de la muerte. Como tal, es condición de la convivencia humana y por tanto, de la vida humana. Pero, por ser administración de la muerte, el orden es a la vez amenaza para la vida humana. Al basarse sobre la administración de la muerte, amenaza la vida.

El orden no es neutral. Al administrar la muerte, desarrolla dinámicas que subvierten la propia posibilidad de vivir. Al hacerse total, se hace totalitario.

Hay dos amenazas que enfrenta la humanidad: el desorden y el orden. Son las dos caras de una misma moneda.

Aparece entonces otra dimensión de la afirmación de la vida: la afirmación de la vida humana frente a la subversión de esta vida por el orden. El orden en su totalización subvierte la vida y es suicida. El orden no es lo que el mito del orden dice. El orden es peligro. Lo es, inevitablemente.

Aparece también una dimensión de la democracia que está ausente en las teorías de la democracia. Se trata del control del poder del orden mismo. Este control no lo puede hacer el propio orden democrático, porque es también un orden que descansa sobre la administración de la muerte. La democracia tiene que tener una dimensión que rebasa el propio orden democrático. Es la dimensión de la repuesta a las tendencias destructoras de un orden que descansa sobre la administración de la muerte.

El orden actual, surgido de la estrategia de administración de la muerte, muestra muy claramente la destructividad de este orden. Está socavando la vida humana y opera con la perspectiva del suicidio colectivo de la humanidad. Y si en el marco del orden democrático logra obtener mayorías en países claves, la misma democracia entra en una contradicción interna que es paralela a lo que ocurre con el estado de derecho cuando integra en su procedimiento legal los campos de concentración, la tortura y la desaparición de personas. La democracia y el estado de derecho se vuelcan en contra de su razón de ser. Evidentemente, la solución no puede estar fuera o en contra ni del estado de derecho ni de la democracia. Pero como orden que administra la muerte entran en una crisis generalizada.

Las teorías tradicionales de la democracia y del estado de derecho no tienen respuesta a esto. Por supuesto, hace falta cambiar y transformar un orden que en su propia lógica ha llevado a esta crisis. Igualmente es claro que solamente una resistencia puede llevar a este cambio.

Pero esta resistencia no tiene que enfrentar solamente la estrategia de globalización y el orden que se está imponiendo en su nombre. Tiene que enfrentar el mito del poder que sustenta la legitimidad de este orden. El proceso de destrucción en curso deriva su fuerza de la vigencia de este mito, que se elabora constantemente en las grandes fábricas de mitos de las cuales dispone el sistema. Sin tocar el corazón de este mito, no se puede enfrentar este sistema.

Se trata del mito milenario de la muerte que promueve la vida, hoy encarnado en la estrategia de globalización que está destruyendo nuestra vida. Sin contestar este mito, no hay salida posible. El mundo es global y hoy este mito destruye globalmente. Por eso la estrategia de globalización es una estrategia

de destrucción global del mundo. En una historia milenaria un mito de poder sustituye al otro, una sacrificialidad se pone en lugar de la otra, el asesinato en nombre de un orden se pone en el lugar del asesinato en nombre de otro orden. Pero dada la globalidad de la tierra, eso no puede seguir y por eso no podemos aprender mucho de la historia anterior. Ya no se puede repetir lo que antes se repetía.

Sin embargo, el orden es administración de la muerte, lo es y lo será. Y sin orden la vida humana no es posible. De eso todos los mitos del poder derivan su fuerza de convicción y su capacidad de chantaje. Este hecho no se puede eliminar. Llevamos adentro la agresividad, la sacrificialidad y el suicidio: en las estructuras y en nuestra conciencia –y subconciencia– interna.

Por lo tanto, tenemos que acorralar la administración de la muerte para que no nos devore. No se la puede aceptar aunque se tenga que aceptar que es inevitable. Por eso, hay que cuestionarla donde aparezca. Esto obliga a una respuesta al mito del poder en el propio plano de este mito. Hay que contestar a la tesis de que la muerte es fértil y salva vidas en cuanto que es producida en nombre del orden. Solamente la vida puede afirmar la vida; la muerte afirma a la muerte.

Frente al lema central del mito de poder, según el cual el asesinato produce la vida y la salvación de vidas, la rebelión frente al poder se hace en nombre del lema: "asesinato es suicidio". Y donde el asesinato resulta inevitable aunque jamás justificable, la rebelión tiene que enfrentar las consecuencias suicidas también de este asesinato. No se puede afirmar la vida frente al mito del poder sino afirmándola, reconociendo la realidad como una realidad en la cual el asesinato es suicidio. Esta afirmación es la rebelión del sujeto.

Esta rebelión del sujeto es la instancia que rebasa el estado de derecho y el orden democrático. Al negar esta instancia, entran en una crisis generalizada que no es recuperable sino a partir de esta rebelión del sujeto. De la rebelión del sujeto resultan los derechos humanos y éstos tienen que ser el límite infranqueable para toda mayoría democrática y para toda legislación del estado de derecho. Esta rebelión es la única instancia capaz de enfrentar el mito del poder y su lema: "asesinato es suicidio"; es la respuesta necesaria en el propio plano mítico, en el cual el mito del poder se mueve.

La reflexión trascendental: el límite y como trascenderlo. Preludio para una antropología

La noción o el concepto del **trabajo abstracto** es central para todo pensamiento crítico. Marx lo despliega de una forma que hoy nos hace difícil su comprensión. Es tratado en su *Crítica de la economía política*, en especial en relación con la economía clásica burguesa. Tanto los desarrollos del problema, como de la propia economía burguesa hasta hoy hacen necesario repensarlo, ubicarlo de nuevo.

Quiero empezar con lo que se puede llamar **la antropología de Marx**. A continuación transcribo una famosa cita:

Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal.¹

La antropología correspondiente la podemos resumir de la siguiente manera: Marx ve al ser humano como un ser natural que vive en un circuito natural de la vida humana y cuya vida depende de ser parte de este circuito natural. Este circuito implica la relación con los otros seres humanos y con la naturaleza circundante en el contexto de la vida humana de todos los seres humanos. Se trata de una relación objetivamente constituida. En relación a los otros seres humanos esta relación es de división social del trabajo en su

¹ Carlos Marx, *El capital*. México: FCE, p. 130-131.

sentido más amplio. En relación con la naturaleza externa, se trata de un nexo establecido por el hecho de que toda satisfacción de necesidades tiene como su condición de posibilidad en el acceso a valores de uso en cuanto productos materiales (o corporales). Marx habla aquí de un "metabolismo" del ser humano respecto a la naturaleza exterior.

Según eso, el ser humano es un ser que vive de transformar con su trabajo (en la división social del trabajo) la naturaleza externa a él en bienes del tipo de valores de uso, que satisfacen necesidades, y que son ingredientes insustituibles del proceso de consumo. Esto es una especie de metabolismo entre el ser humano como ser natural y la naturaleza circundante.

Sin embargo, no es todavía una definición suficiente. Hay también animales que tienen una división del trabajo entre sí y que transforman la naturaleza externa a ellos en bienes para satisfacer sus necesidades.

Existe, empero, una diferencia que distingue al ser humano del animal. Marx habla de la capacidad humana para anticipar idealmente "en el cerebro" el producto hacia el cual se encamina como un fin. El producto, al ser concebido, tiene ya "existencia ideal" en la mente del obrero-productor. El animal no tiene fines, aunque satisface sus necesidades. La necesidad para el animal no es fin en este sentido, o lo es solamente en forma rudimentaria.

1. La especificación de las necesidades como proceso histórico

Creo que hay que ampliar esta consideración. La misma biología de la evolución hace también este paso. El ser humano no es un ser natural con necesidades específicas, sino un ser natural necesitado. El animal, en cambio, nace con necesidades específicas.

Según nuestro enfoque, el ser humano no tiene necesidades porque siendo un ser natural, no es un ser especificado. Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana. El ser humano mismo es un ser necesitado, no un ser con necesidades. Como ser necesitado tiene que integrarse en el circuito natural de la vida desde su vida humana. No puede producir para las necesidades, sino solamente a partir de un proceso histórico que especifica en necesidades la necesidad fundamental de la integración en el circuito natural de la vida. Por eso la historia humana es un proceso de especificación de las necesidades, que va unido al proceso de producción, pues, se tiene que orientar por las posibilidades de producir ("fuerzas productivas").

Si las necesidades son históricas y son producidas junto con el proceso de producción, la economía no se puede orientar por las necesidades. Se necesita un criterio para el propio desarrollo de las necesidades que, según nuestra tesis, no puede ser sino la vida humana en un circuito natural completo de la vida.

Hay una anécdota de la revolución francesa. La reina María Antonieta escuchó desde la calle el ruido de las masas que estaban gritando. Preguntó al mayordomo qué pasaba. Este contestó: "Majestad, no tienen pan". Ella le contestó: "¿Por qué entonces no comen pasteles?" Era cinismo, que pagó con la vida. Si hubiera pasado eso en Pekín, el mayordomo habría contestado: "No tienen arroz". Y en Méjico habría dicho: "No tienen maíz". En Berlín habría respondido: "No tienen papas".

Por eso, una teoría económica no se puede hacer a partir de las necesidades, sino solamente a partir de la necesidad de estar integrado en el circuito natural de la vida. ¿Por medio de cuáles necesidades específicas se hace eso? Depende de muchos factores. Pero el marco de variabilidad del proceso de especificación lo da la referencia a la vida.

Esta referencia no puede ser tampoco específica. Por eso no tiene una definición formal. No es específica, porque solamente como tal sirve para explicar la especificación de las necesidades humanas. Se puede decir que la referencia a la vida no es precisa. Pero porque no lo es, sirve.

Para que la economía esté en función de las necesidades, las necesidades tendrían que tener un carácter *a priori*.

El análisis clásico de esta relación entre consumo y producción es de Marx, está en la "Introducción" (no publicada por él) que escribió para su libro: *Crítica a la economía política* de 1859.

El ser humano como ser necesitado está constantemente en el proceso de especificar necesidades. Por eso tiene historia.

2. Las necesidades, los valores de uso (bienes de consumo) y el proceso integral de consumo

Tenemos que referirnos a la discusión sobre los satisfactores de las necesidades y el rol que juega entre ellos el acceso a los valores de uso, entendiendo por valores de uso los ingredientes materiales (o corporales) de esta satisfacción de necesidades (del acto de consumo).

Se trata de un punto nuclear para todo pensamiento crítico. Sin embargo, el pensamiento crítico se ha desvinculado de la crítica a la economía política. La crítica a la economía política se ha transformado en una escolástica de interpretación de lo que Marx dijo. Los análisis que se hacen frente al mundo económico real de hoy son parciales: sistema mundo, estrategia de globalización. Lo mismo ha ocurrido en la economía ecológica: es simplemente una parte del pensamiento económico, aunque crítica. Escribimos el libro *Hacia una economía para la vida*² para retomar la crítica de la economía política a partir del mundo de hoy, aunque en continuidad con la tradición. Consideramos, que hace falta un cuerpo teórico y no solamente enfoques parciales. El mismo pensamiento crítico, sin embargo, se ha desentendido del mundo económico y con eso del mundo real y sensual en que vivimos. La teoría económica vigente hizo otro tanto al convertirse en una ciencia técnica que enseña como acumular capital y ganar dinero.

Para esta discusión la clave es el valor de uso (material o corporal). Una lista de los satisfactores de las necesidades, sirve muy poco para ver su importancia. Los valores de uso son nada más que uno de los elementos de la lista y destacarlos especialmente parece ser un reduccionismo.

Los valores de uso son ingredientes del proceso de consumo, productos de un proceso de trabajo. Entre los varios satisfactores son el único que tiene este carácter. Son naturaleza transformada en valor de uso apto para entrar en el proceso de consumo.

Los valores de uso son fines de procesos de trabajo, que se realizan frente a necesidades especificadas. Pero no son fines del consumo. Para el proceso de consumo son ingredientes. El proceso de consumo se realiza para satisfacer el hambre (en el más amplio sentido), que es la otra cara del ser humano como ser necesitado. En esta misma dirección, todo consumo satisface deseos y toda satisfacción de deseos es parte del proceso de consumo. Que se satisface necesidades es resultado de una reflexión posterior. Comemos primeramente porque tenemos hambre, no para satisfacer una necesidad. El hambre indica necesidad cuando reflexionamos, pero no hace falta saber eso para sentir la urgencia de comer... Tenemos hambre en todos los sentidos.

Esta satisfacción del deseo no es reducible a digerir o usar valores de uso. Es la vida humana, dimensión irremplazable del proyecto de vida de cada uno y de todos. Como este proceso de consumo es dimensión de la propia vida humana, aparecen muchos satisfactores que podemos juntar en una lista.

² Franz Hinkelammert & Henry Mora Jimenes, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2006.

No obstante, los valores de uso son específicamente diferentes de los otros satisfactores. Son productos de procesos de trabajo, propios o ajenos. Implican una relación humana, pero ésta es indirecta. Los otros satisfactores, en cambio, pasan por relaciones humanas directas. Los valores de uso son relaciones humanas indirectas, objetivadas. Son objetivadas, porque el proceso de trabajo transforma elementos de la naturaleza en valor de uso. Hay relaciones humanas, pero estas son invisibles. Los otros satisfactores, en cambio, implican relaciones humanas visibles.

Para tener los valores de uso como ingredientes del proceso de consumo, hace falta este trabajo de transformación de la naturaleza. Se puede delegar este trabajo a otros (división social del trabajo) y explotarlos. En el valor de uso no es visible eso. Igualmente se puede producir destruyendo la naturaleza. Tampoco eso es visible en el valor de uso. En los valores de uso están objetivadas relaciones humanas y con la naturaleza, pero como están objetivadas, no son visibles.

Una comida, en la cual los participantes se tratan mal unos a otros, es comida fracasada. Lo es, aunque los valores de uso como ingredientes sean perfectos. Pero si se entienden, aunque los valores de uso sean producidos explotando a los productores y destruyendo la naturaleza, eso no afecta a la comida. No es visible directamente. Pero estos hechos se hacen presentes (por todas partes policía, servicios secretos, mentiras de los medios de comunicación) frente a relaciones humanas que se subvierten: la explotación y la consiguiente rebelión. Este conflicto está presente, aunque lo sea por negación y por ausencia.

Lo que se hace presente, aunque sea invisible directamente, es el hecho de que en los valores de uso están presentes las relaciones humanas con todos los seres humanos y las relaciones con la naturaleza. Los valores de uso nos vinculan con el mundo, con el circuito natural de la vida humana en todas sus dimensiones. Por eso Marx hablaba sobre esta relación como un metabolismo³. Los valores de uso son sus ingredientes y la basura es lo que queda.

Debajo del proceso de consumo, por tanto, hay un submundo, en el cual el consumo está involucrado vía valores de uso. Este submundo abarca el mundo entero, la humanidad y toda la naturaleza, inclusive el universo. Es un submundo real, porque la conexión es real. A través de la división social del trabajo involucra a la humanidad entera; y vía la materialidad del valor de uso como producto de una transformación de la naturaleza por el trabajo humano, la naturaleza entera está involucrada, hasta la ubicación de la tierra en el universo.

³ "El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias (metabolismo) con la naturaleza". Carlos Marx, *El Capital* (tomo I). México: FCE, p. 130.

El valor de uso es la puerta a la infinitud, no el pensamiento. El pensamiento lo es en cuanto es capaz de pensar esta infinitud, y tomar conciencia de ella al poder trascender el todo diciendo: "no es nada".

Hace falta realizar esta crítica de la economía política. Marx la empezó, pero hay que continuar haciéndola. En cierto sentido desarrolla el aspecto fundante de todo pensamiento crítico y rebasa lejos la propia teoría económica. Es la reivindicación de la corporeidad de la vida humana y de toda la vida. Toda corporeidad tiene alma, tiene espíritu. Sin embargo, el espíritu es vida del cuerpo.

Esta crítica de la economía política la entiendo como la base de todo pensamiento crítico, sea filosófico, teológico, político, jurídico, psicológico, económico (entendiendo la economía como sector). El mundo, y no solamente Hegel, está de cabeza. Hay que ponerlo sobre los pies. El mundo está al revés, hay que voltearlo, para que no sea un mundo al revés. La crítica de la economía política desemboca en esto.

3. El ser humano como productor-trabajador

Siendo el ser humano un ser necesitado que no tiene necesidades específicas, especifica sus necesidades. En tanto productor, el ser humano tiene un cuerpo que no es instrumento específico. Se puede considerar sus manos como instrumento, pero solo lo es como instrumento universal, no como herramienta. Al ser de una instrumentalidad universal (o múltiple), el humano desarrolla herramientas (medios de producción fabricados o adaptados). El cuerpo del animal en cambio, al tener necesidades específicas, se desarrolla a sí mismo como herramienta para satisfacerlas sus necesidades. No maneja herramientas –a no ser rudimentariamente–, pues, su mismo cuerpo es una herramienta. El trabajo humano, por el contrario, es capacidad de trabajo. Por tanto, especifica su trabajo por medio de herramientas por naturaleza adaptadas que son, a la vez, hechas por producción humana.

Al ser humano como ser necesitado, corresponde el trabajo humano como capacidad general, trabajo en general. Marx lo llama: "*Arbeit überhaupt*" (trabajo como tal). Este trabajo no es trabajo abstracto. Se transforma en trabajo abstracto cuando es sometido a las relaciones mercantiles.

De esta manera, se corresponden el ser humano como ser necesitado y como trabajo en general que especifica las necesidades, y el trabajo como trabajo específico y concreto, que desarrolla, para producir valores de uso, medios de producción (herramientas) para integrarlos a sus procesos de trabajo.

4. Trascendiendo los límites

No conocemos *a priori* nuestros límites. El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud. Experimentamos nuestra finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud (como cuerpo y como conciencia). Tenemos una conciencia infinita en un mundo infinito, pero nos experimentamos como seres finitos frente a un mundo sin fin. Nuestra conciencia no reconoce límites, pero sabemos que chocamos constantemente con límites. Límites que vienen de un mundo, que no tiene límites y sabemos que, siendo limitados, somos parte de un mundo sin límites. Conocemos nuestros límites *a posteriori*, aunque *a posteriori* llegamos a saber que se trata de límites *a priori*, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia. Se descubren, y ninguna ciencia empírica los puede deducir.

El límite de todos los límites, sin embargo, es la muerte. En los comienzos de la historia humana aparece el problema de decidir, si una determinada especie ya es ser humano o sigue animal. Aparecen homonoides, etc. Pero hay indicadores. Un indicador clave es el entierro de los muertos. Si la especie entierra sus muertos, se trata de un indicador infalible de que se ha dado el paso del animal al ser humano. Un rol parecido juega el descubrimiento de herramientas. Pero no tiene la misma fuerza como argumento.

¿Qué indica? Indica, que la muerte llega a ser algo, que es concientemente percibido. El ser humano es un ser vivo, que tiene conciencia de ser mortal. El animal no tiene esta conciencia, a no ser rudimentariamente. Para el ser humano la muerte es un límite que es concientemente vivido como limitación. Eso no vale solamente para la muerte, sino para todo límite experimentado. La muerte es vivida como limitación, inclusive como imposición. Pero vivir el límite como limitación, implica una conciencia –conciencia en sentido de ser un ser conciente– que trasciende los límites. Un ser finito no puede saber que es finito, no puede experimentar su finitud. El animal es un ser finito, pero no puede tomar conciencia de eso. Solamente un ser infinito, atravesado por la finitud, puede experimentar su finitud y tener conciencia de ella. Se vive ahora ausencias, que están presentes en los propios límites. Con eso aparece la ausencia de otros mundos y con éstos el deseo que trasciende límites.

5. El morir y la mortalidad

Todos los seres humanos son mortales. Lo más seguro de la vida es que uno se va a morir. ¿Son mortales todos los seres vivos? Eso depende. Si partimos de un punto de vista subjetivo, la vida no-humana muere, pero no es mortal. Este

punto de vista subjetivo no es arbitrario. El ser humano es subjetivo, pero eso es un hecho objetivo, es decir, un hecho válido, aunque no lo tengamos en cuenta. El ser humano es conciente del hecho que es mortal. Eso no es reducible a un acto intelectual. Como ser humano vive la conciencia de ser mortal. Esta conciencia está en su mismo ser. En la Edad Media se decía: "*In media vita in morte sumus*". La mortalidad es limitación, frente a la cual aparece el deseo conciente de vivir y la vida como criterio conciente y, por tanto, racional.

El ser humano trasciende el límite de la muerte al hacerse conciente de sí mismo y dejar el estado animal. Trascender la muerte no es de por sí un acto religioso, sino antropológico, aunque en el marco de las religiones es asumido siempre como acto sagrado. Frente a la muerte el ser humano no puede sino trascenderla en su conciencia. Por trascenderla, la muerte aparece no solamente como límite, sino como limitación, frente a la cual hay que comportarse. No se puede comportar frente a la muerte sino trascendiéndola en la conciencia (teniendo conciencia como ser conciente, no como acto meramente intelectual). Se trata del descubrimiento de la mortalidad.

Desde los inicios el ser humano reflexiona la muerte. Necesita reflexionarla, para poder reflexionar la vida. Aunque se trata de reflexionar la vida, siempre tiene que pasar por reflexionar la muerte. Esta reflexión pasa necesariamente por la forma mítica. La forma mítica es precisamente la forma adecuada para trascender los límites. Por eso es una razón mítica.

La muerte es el límite. Pero al descubrir este límite, que es la muerte, se descubre que todo límite hace presente la muerte. El trascender la muerte, implica por eso, trascender todos los límites. El ser humano, ser infinito atravesado por la finitud, trasciende ahora todo límite hacia la infinitud. Descubre la infinitud, su propia infinitud, al enfrentar sus límites y no puede sino trascenderlos en su conciencia. Esta infinitud abre las posibilidades. El ser humano, para vivir, tiene que afirmar la vida. Pero no lo puede hacer sino enfrentando la muerte. Frente a la infinitud que revela lo imposible –lo no disponible– se descubren las posibilidades: medicina, técnicas. Se transforma la vida. Con eso aparece la propia cultura. Las posibilidades tienen que ser concebidas en relación a la infinitud, a la luz de la cual son descubiertas. Eso hacen las artes, la religión, el culto, los rituales.

Las ciencias empíricas no pueden hacer la diferencia entre seres vivos, que mueren, y el ser humano, que es mortal. Abstraen del sujeto y, por tanto, tampoco lo descubren. Cuando se abstrae de las diferencias, todo es igual. Cuando abstraigo de la diferencia entre un elefante y un ratón, entonces no hay diferencias: son irrelevantes y por tanto ambos son lo mismo. Sin embargo, si se juzga a partir del ser humano como sujeto, el ser mortal es algo muy diferente de un

ser vivo que al final muere. Las ciencias empíricas, al abstraer del sujeto, objetivizan el mundo; y el científico opera como observador del mundo y hasta de sí mismo. Lo que descubre son leyes, que permiten crear tecnologías, que alimentan acciones calculadas en sentido de una lógica medio-fin y, por ende, de utilidad calculada. El sujeto negado no elimina el sujeto, sino lo transforma en sujeto calculador, sea de tecnologías o de utilidades. Su mística es la del mito del progreso, la mano invisible del mercado. Es el sujeto de Heidegger: un "ser-para-la-muerte". Se cierra sobre sí mismo y su capacidad de trascender el mundo se expresa en la desesperación frente al mito del progreso que, al resultar vacío, desemboca en el nihilismo y el cinismo. Frente a la muerte afirma la nada. Al trascender la muerte no encuentra la vida, sino la nada. Por supuesto, ya no se encuentra sentido a la vida. El sentido de la vida es vivirla. Pero si se pierde esta capacidad de vivirla, se encuentra la nada y se grita por el sentido.

Al trascender todos los límites en la conciencia –en el ser conciente– se piensa la vida sin límites. Toda humanidad la piensa, hasta los más positivistas. No se puede no pensarla. Por tanto, se piensa esta vida sin la muerte. Se la piensa como mito. Pero no como ilusión, sino como imposible o no disponible. Por eso, en la base del vivir humano está la razón mítica, de la cual se deriva la razón del *logos*, la razón instrumental medio-fin, la razón analítica. Lo hace en cada momento, por eso no se va (en el tiempo) desde el mito al *logos*, sino el *logos* se fundamenta en cada momento en esta dimensión mítica del ser humano. Se la puede negar, pero no sin pensarla concientemente: "*Negatio positio est*".

De la infinitud pensada –siempre en términos míticos– se vuelve a la finitud. Pero ahora la finitud contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar. Pero nunca el ser humano alcanza la infinitud misma: sigue mortal y, como tal, finito. Lo que no es, abre lo que es y lo hace comprensible. Pero lo que no es, no es la nada. Es la plenitud. Como tal, tampoco es ningún espíritu absoluto. Pero tiene muchos nombres: reino de Dios, reino mesiánico, anarquía, la imagen del comunismo de Marx, tao, nirvana y muchos más. Siempre está: afirmada, negada, traicionada, invertida, sustituida o lo que sea. Se trata de un laberinto.

Este trascender los límites es lo que constituye lo humano frente al animal. Para el animal todos los límites son límites ciegos: la muerte y todos los límites en los cuales se hace presente la muerte. Hay adaptación, pero esta es biológica y pasa por la evolución de las especies. Frente al invierno, osos polares; frente al desierto, camellos. El ser humano, en cambio, trasciende estos límites concibiendo otros mundos. Frente al invierno no espera hasta que surja otra especie con protección natural para el frío. La imaginación de otros mundos abre

posibilidades en este mundo. Por lo tanto, se viste e inventa el fuego. Y frente a los conflictos que surgen con la propia capacidad de trascender los límites, se desarrolla la ética. Un ser que trasciende los límites no puede vivir siquiera sin ética. Con eso el mismo vestir no es solamente un acto utilitario. Es afirmación como persona que sin la máscara del vestido no puede afirmarse. Quitar el vestido es, o un acto conciente intencional y pasajero, o una depravación. Según el Génesis, la cultura empieza con el acto de vestirse, de sentir vergüenza frente a la desnudez. Con eso también empieza la ética.

6. La administración de la muerte

Pero también emerge otra dimensión de la ética. Al aparecer la conciencia de los límites –sea de la muerte o del acceso al mundo– también aparece el otro ser humano como un límite. Eliminar al otro aparece ahora como superación del límite de acceder al mundo en cuanto el otro es su dueño (eso es el contenido del décimo mandamiento: René Girard, pero también Lacan, lo considera el mandamiento más importante).

Con eso aparece la administración de la muerte: el asesino será asesinado. Tiene dos dimensiones: la administración de la muerte en sus términos cotidianos, hecha por la justicia que aplica leyes o prohibiciones (crimen y castigo). La otra es la del estado de excepción, cuando el orden mismo está cuestionado, sea por una crisis de las relaciones humanas mismas (la crisis de la indiferenciación) o por el cambio revolucionario del orden. Girard habla sobre la crisis de indiferenciación en términos de una crisis mimética, provocada por una mimesis de apropiación o de rivalidad. La analiza magistralmente en sus análisis de la sociedad arcaica. Desemboca en el asesinato de un chivo expiatorio⁴. En términos modernos, se trata del estado de excepción frente a la crisis por el cambio del orden. Al lado del asesinato del chivo expiatorio aparece la noche de los cuchillos largos⁵.

René Girard, igual que Freud, considera el asesinato fundante como el origen de la cultura: en Girard el asesinato del chivo expiatorio, en Freud el asesinato del padre. Pero nuestro análisis es al revés: el asesinato fundante es consecuencia de la cultura, no el origen. Como la muerte atraviesa la vida, el

⁴ Cf. René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta, 2006. En la primera parte del libro Girard resume con mucha claridad su teoría.

⁵ No voy a comentar aquí la otra forma de la administración de la muerte, que precisamente en la modernidad es realizada por medio de la ley del valor: "*Laissez faire, laissez mourir*".

asesinato fundante atraviesa la cultura. Por eso el ser humano puede ser un ser infinito atravesado por la finitud.

7. Los constructos utópicos y los marcos categoriales míticos

Este trascender pasa por la concepción de otros mundos que para la acción instrumental no están disponibles. Son imposibles. Pero son coherentes. También en este caso hay un límite ciego. Es el límite desde el cual no se puede concebir otros mundos. Eso vale para un mundo por imaginar, en el cual vale, por ejemplo, que dos más dos sean cinco (aunque es coherentemente imaginable un mundo en el que la misma persona esté presente al mismo tiempo en varios lugares). Solamente por eso la concepción de otros mundos imposibles abre posibilidades en este mundo. Se transforma en un mundo cambiable. Pero es cambiable solamente bajo la luz de los mundos imposibles y no disponibles. Siempre están presentes, y sin su presencia no habría la multiplicidad de posibilidades en el mundo dado. Por supuesto, aparecen también las ilusiones trascendentales que aparentan la posibilidad de estos mundos imposibles.

El ser humano es un animal capaz de hacer la reflexión trascendental. Vive en ella, no podría vivir sin ella. Es la forma dentro de la cual pueden aparecer los contenidos y no hay contenidos sino en el interior de esta forma. Nuestros marcos categoriales son míticos, y los marcos categoriales del pensamiento del *logos* aparecen en su interior. En su interior aparecen igualmente las construcciones utópicas que ahora construyen mundos imposibles en el sentido de no disponibles.

Son constructos que parten de la razón medio-fin. Los conocemos en la línea utópica que arranca con Tomas Morus y con otros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen, hasta hoy. A estos constructos pertenecen también las construcciones de mundos perfectos de las ciencias empíricas. En la física clásica se trata de constructos como el péndulo matemático, la caída libre, la planicie infinita perfectamente plana, la bola sin fricciones que se mueve eternamente. En la física moderna los casos más llamativos son los experimentos mentales. Igualmente aparecen estos constructos de mundos imposibles en las ciencias sociales, sobre todo en la economía. Se trata de la construcción de la competencia perfecta, de la planificación perfecta y de la teoría de la empresa perfecta como se la está elaborando desde los años ochenta del siglo XX (su carácter imposible llama en seguida la atención: "*just in time*" = cero desperdicio)⁶.

⁶ Uno de estos teóricos de la firma, Edward Hay, comentando los conceptos "equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido" y la meta de "cero desperdicio"; escribe: "Se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una **imagen de lo perfecto**... Aunque parezca **utópico** hablar de la perfección, es necesario comprender en qué consiste ésta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa". Edward Hay, *Justo a tiempo*. Colombia: Norma, 1991, p. 31 (citado

Estas imposibilidades abren cada cual una gama de posibilidades. Los constructos utópicos piensan a partir de la racionalidad instrumental. Piensan mecanismos de funcionamiento perfectos. Los grandes mitos piensan mundos perfectos a partir del circuito natural de la vida humana. Piensan una vida lograda. Su racionalidad es convivencial y como tal es reproductiva en cuanto a la vida humana. Es el camino que abre los espacios de los derechos humanos⁷.

Entre los constructos utópicos y los mitos convivenciales hay, no obstante, una relación. Se trata de una relación de un equilibrio necesario, que asegure que el ámbito de la razón instrumental –mercado, Estado, otras instituciones y leyes– no distorsione el circuito natural de la vida humana y la integración de todos los seres humanos en él. Se trata del fundamento de todos los derechos humanos, sin cuyo respeto la propia vida humana está hoy en peligro. La razón instrumental, dejada a su libre arbitrio, amenaza con devorar la vida humana y con esto a sí misma.

Hemos partido del análisis del circuito natural de la vida humana, que es un circuito insertado en un circuito de toda la vida, y éste en el más amplio circuito de todo el movimiento natural de la materia. La racionalidad convivencial es la racionalidad de estos circuitos y de esta se deriva la ética de la convivencialidad como condición de su posibilidad. Sin la validez preponderante de esta ética, los circuitos naturales, en especial el circuito natural de la vida humana, no se pueden respetar. Las éticas del mercado y, en general, las éticas de las instituciones y de la propia racionalidad instrumental destruyen la propia vida, a menos que sean canalizadas y reguladas desde la ética convivencial.

según Henry Mora Jimenez, *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del "Justo a tiempo"*. (Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista). San José, Costa Rica, Julio, 1994 (tesis de doctorado ULACIT), p. 150.

Edward Hay se da perfectamente cuenta de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una crítica de la construcción de mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana.

⁷ Recuerdo una antigua sabiduría china: "¿Qué es una casa segura? Se cree, que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa.

"Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa, cuyas habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas."

El primer caso es de racionalidad instrumental, con su búsqueda de mecanismos de funcionamiento perfectos que subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso es de la racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver efectivamente una racionalidad y no juicios de valor frente juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental.

8. Conclusión

Eso es la reflexión trascendental. Al hacer el animal la reflexión trascendental, se transforma en ser humano. Se trata de un salto que posiblemente sólo es comparable al salto de la materia a la vida. Con eso desembocamos en una crítica a Marx, en lo que dice en la cita que hemos puesto al inicio de este capítulo. Es una crítica que lleva a una ampliación decisiva de su antropología. Marx hablaba de "un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal". Para la casa eso parece ser cierto. Pero no es cierto cuando Marx lo generaliza. Así lo dice en el "Prólogo" de la *Contribución a la crítica de la economía política*:

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

Creo que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos que no puede alcanzar, y a partir de éstos o a la luz de los objetivos inalcanzables descubre aquello que puede alcanzar. Si confunde lo que no se puede alcanzar con objetivos alcanzables, la praxis se vuelve a alejar de los objetivos de los cuales se trata. En la historia este imposible cambia la cara, pero no cambia el hecho de que sea imposible (para la acción instrumental). Lo imposible y no alcanzable abre el mundo de posibilidades a condición que no sea transformado en meta y, con eso, en una simple ilusión trascendental.

El mismo análisis de Marx y la experiencia histórica del último siglo empujan a este cambio en la interpretación.

Antiutopismos, antisemitismo, antijudaísmo: la rebelión en contra del ser humano como sujeto

El mito de la conspiración judía mundial y de la culpa judía es la respuesta mítica al llamado socialista a la revolución mundial, que surgió hacia fines del siglo XIX. Cuando apareció el mito de la revolución mundial, surgió en su contra el mito de la conspiración judía mundial. Brotó espontáneamente, pero pronto fue manipulado de forma intencional, como lo comprueba la falsificación del libro *Los protocolos de los sabios de Sion* por la policía secreta rusa –la Ochrana– antes de la Primera Guerra Mundial. Se transformó, probablemente, en el libro más sangriento de la historia mundial.

El mito de la revolución mundial tenía un núcleo racional. Se trataba del programa del tránsito del capitalismo al socialismo, que pronto adquirió una dimensión mítica. En cambio, el mito de la conspiración judía mundial no tenía ningún núcleo racional. Es en su esencia irracional, arbitrariamente inventado y pensado en función de un exterminio. No es un mito de transformación, sino de aniquilamiento.

La formulación de este mito de aniquilamiento tiene su raíz en el pensamiento de Nietzsche. No se trata de la pregunta si Nietzsche era antisemita o no, sino del hecho que el pensamiento de Nietzsche es un pensamiento antiutópico, que ve la raíz de las utopías modernas –en especial las del anarquismo y del comunismo– en el judaísmo y su tradición, sea esta la de los profetas o la del apóstol Pablo, al cual Nietzsche cada vez más pone en el centro de su ataque al judaísmo como el representante del pensamiento judío.

Este pensamiento encontró su expresión concreta después de la revolución de octubre en Rusia (que desembocó en la fundación de la Unión soviética) y en el lenguaje de los países occidentales, incluido EE. UU. Precisamente en Alemania se acostumbraba hablar del "bolchevismo judío". Este lenguaje predominó en muchas partes hasta la Segunda Guerra Mundial. El mismo Hitler lo convierte en el centro de sus imaginaciones.

1. Las raíces del antiutopismo del siglo XX en el pensamiento de Nietzsche

En el siglo XX el pensamiento burgués cambia de manera radical. Aparecen los grandes movimientos de emancipación de los obreros, de los esclavos y de las mujeres. Al final del siglo XIX justamente el movimiento obrero se transforma en una amenaza seria para el sistema.

Eso es el elemento histórico que lleva a la concentración de la ideología burguesa en el antiutopismo. Este antiutopismo ve el mundo amenazado por el pensamiento utópico. Considera como centro de este pensamiento, la imaginación del socialismo: un sistema económico radicalmente diferente del sistema dominante. Se trata de aquello que hoy se expresa como: "otro mundo es posible".

Este cambio del pensamiento burgués sin duda tiene sus raíces en la filosofía de Nietzsche. Por eso el pensamiento antiutópico del siglo XX se basa en todas sus formas en la filosofía de Nietzsche.

Puedo presentar aquí solamente algunas citas de Nietzsche que indican su posición fundamental. En contra de las imaginaciones de otro mundo posible, Nietzsche denuncia a todos los otros mundos –sean de una Nueva Tierra o de un cielo en el más allá– como venganza contra este mundo, como calumnia para ensuciarlo:

Suprimamos el mundo verdadero.¹

Es necesario preguntarse: ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?²

En esta historia lamentable, el hombre busca un principio sobre el cual pueda apoyarse para despreciar al hombre: inventan un mundo para calumniarlo y salir de él: de hecho, extiende siempre la mano hacia la nada, y de esta nada saca un Dios, la "verdad", y en todo caso un juez y un condenado de este ser (...).³

Tercera proposición.– Hablar de otro mundo distinto de éste, carece de sentido, suponiendo que no nos domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento y de suspicacia contra la vida. En este último caso nos

¹ Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de poderío*, No. 456, p. 267

² Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, No. 578, p. 332.

³ *Op. cit.*, No. 456, p. 267.

vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida distinta, de una vida mejor.⁴

Esta es la formulación central del antiutopismo. Pero Nietzsche también explica dónde ve el origen de esta calamidad de la utopía:

San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; cómo mediante el símbolo **Dios en la cruz**, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. "La salvación viene de los judíos" (...) ⁵

Para Nietzsche San Pablo sintetiza el origen de esta calamidad. Pablo es a la vez judío y cristiano: "el judío errante por excelencia".

Esta es la estructura básica del pensamiento antiutópico que atraviesa, en distintas variantes, las principales crisis de legitimidad del siglo XX, y de nuevo está amenazando hoy. Quiero hacer ver eso por medio de las tres crisis de legitimidad del capitalismo del siglo XX. Se trata de la crisis de los años 20 con su desenlace en el Nazismo, la crisis que sigue a la Segunda Guerra mundial con su polarización del mundo entre dos sistemas, y la crisis de los años 90 que desemboca en la estrategia de globalización.

2. Del antiutopismo antijudío al antisemitismo del siglo XX

Poliakov presenta un texto, en el cual partiendo de Nietzsche es expresado un antiutopismo antijudío extremo que posteriormente vuelve a aparecer en muchas variantes. El texto fue publicado en el año 1920 y tiene como autor Oscar Levy, el traductor al inglés de las obras de Nietzsche. Levy deriva de Nietzsche una autoacusación del judaísmo que es absurda:

Hemos asumido la actitud de salvadores del mundo y nos jactamos, de haber dado al mundo su "salvador" –hoy en día seguimos siendo

⁴ Friedrich Nietzsche, *El Crepúsculo de los ídolos*. En: Idem. *Obras inmortales* (tomo III). Barcelona: Visión Libros, 1985, p. 1189.

⁵ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*. En: Idem. *Obras inmortales* (tomo I), p. 103.

solamente los seductores del mundo, sus incendiarios, sus verdugos... Hemos prometido, llevaros a un nuevo paraíso, y solamente hemos tenido éxito en llevaros a un nuevo infierno. ⁶

Hitler asume una interpretación de Nietzsche correspondiente. Llegó a Hitler a través del movimiento Ludendorff, cuyas publicaciones Hitler seguía desde la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, en Hitler es transformada en un antisemitismo extremadamente agresivo.

Friedrich Heer cita a Hitler del libro de Dietrich Eckart: *Tischgespräche* (*Conversaciones de sobremesa*) del año 1922/23. Este libro salió primero con el título *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin –Zwiesgespräche zwischen Adolf Hitler und mir* (*El bolshevismo entre Moisés y Lenin –Conversaciones entre Hitler y yo*)⁷. Hitler dice:

[El judío] cree tener que someter a toda la humanidad, **para asegurarle el paraíso en la tierra... Mientras él se imagina, que está levantando a la humanidad, él la tortura hasta la desesperación, la paranoia, la perdición.** Si nadie lo para, la destruye... a pesar de que él se da oscuramente cuenta de que también se destruirá a sí mismo... **Si tú quieres: es la tragedia de Lucifer.**⁸

En su libro *Mi Lucha* Hitler escribe:

El judío recorre su camino fatal hasta el día en que otra fuerza se alza contra él y en descomunal combate devuelve junto a Lucifer a quien había tratado de asaltar el cielo. ⁹

La agresividad Hitler la produce en ese tiempo por la unión que establece entre su antisemitismo y el mito de Lucifer (tal y como se lo ha desarrollado en la Edad Media europea). Según este mito Lucifer ha sido el más grande de los

⁶ Ver: Oscar Levy, *Introducción al libro de George Pitt-Rivers: The World Signification of the Russian Revolution*. London 1920. Según Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. Am Vorabend des Holocaust*. Bd. VIII. Frankfurt a/M: Athenäum, 1988. p. 83.

⁷ *Hohenreichen-Verlag*. München, 1924. 1922/23 [Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Frankfurt/Berlin: Ullstein Sachbuch, 1986, p. 371].

⁸ *Hitler según Dietrich Eckart. "Tischgespräche" von 1922/23*. Editado por primera vez bajo el título: *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin –Zwiesgespräche zwischen Adolf Hitler und mir*. München: Hohenreichen-Verlag, 1924. 1922/23. Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Frankfurt/Berlin: Ullstein Sachbuch, 1986. p. 377. (El resaltado es mío)

⁹ *Mein Kampf*, p. 751.

ángeles creados por Dios, que querría ponerse en el lugar de Dios y que fue por eso expulsado al infierno¹⁰. De esta manera, Hitler logró una extrema diabolización de los judíos.

Esta formulación antiutópica del antisemitismo sirvió a Hitler para poner el anticomunismo en el centro de su antisemitismo.

En sus *Conversaciones de sobremesa* durante la Segunda Guerra Mundial Hitler señala:

Vino el judío a nosotros. Trajo la idea bestial de que la vida tiene su continuidad en el más allá: se puede extirpar la vida en el más acá, porque sigue floreciendo en el más allá... Con el lema de la religión llevó la intolerancia a los lugares donde antes solamente había tolerancia y religión verdadera... El mismo judío, que en este tiempo llevó al cristianismo de contrabando al mundo antiguo y ha matado a esta cosa maravillosa, hoy ha encontrado de nuevo un punto débil: la conciencia moral afectada de nuestra sociedad (*Mitwelt*)... La paz la puede haber sólo por medio de un orden natural. El orden presupone que las naciones se entrelacen de tal manera que los más capaces tengan el liderazgo. De este modo, el perdedor recibe más de lo que lograría por un esfuerzo propio. El judaísmo destruye este mundo. La bestia, la maldad, la tontería, ayudan a tener la victoria... Por eso no debemos decir que el bolchevismo haya ya sido superado. Pero cuanto más rápido echemos a los judíos, más rápido estaremos fuera de peligro. El judío es el catalizador con el cual la leña prende fuego.¹¹

De esta manera para Hitler se unen en un solo mito el antiutopismo, el anticomunismo y el antisemitismo. Sin embargo, el centro de este mito es el antisemitismo: "el judío es el catalizador con el cual la leña prende fuego". Por eso, para Hitler, el aniquilamiento de los judíos es el golpe decisivo en contra del bolchevismo y del comunismo. Aniquilados los judíos, el bolchevismo y el comunismo pierden su fuerza.

¹⁰ Este mito de Lucifer fue desarrollado por primera vez en el siglo XIII de parte de Bernardo de Claraval. Antes Lucifer no era ningún diablo. En los primeros siglos Lucifer fue un nombre de Jesús. La catedral de Cagliari en Sardenia se llama: "San Lucifer". El nombre San Lucifer se refiere a uno de los padres de la iglesia que se llamaba Lucifer de Cagliari. De esta manera un nombre original de Jesús fue transformado en un nombre del diablo. Este nombre no es simplemente una palabra más: *nomen est omen*.

¹¹ Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche [Conversaciones de sobremesa de Hitler]*. Berlin: Ullstein, 1989, p. 106s. (El subrayado es mío).

Para Hitler el antisemitismo no es la meta en sí. En sus alucinaciones míticas su antisemitismo es el medio para terminar con el peligro del comunismo. En este sentido no se trata simplemente de la persecución de una minoría, sino de una mayoría potencial y peligrosa. Esto no es así solamente para Hitler, vale en general para el antisemitismo del siglo XX.

Ello muestra muy claramente que este antisemitismo es realmente algo nuevo y no puede ser solo identificado con las olas de anteriores antisemitismos históricos.

3. El tránsito al anticomunismo antiutópico después de la Segunda Guerra Mundial

Este antisemitismo terminó con la Segunda Guerra Mundial. Las informaciones sobre el holocausto estremecieron a todo el mundo occidental. Se hacía absolutamente imposible asegurar la conexión entre antiutopismo y antisemitismo por medio del antisemitismo. Pero el mundo occidental seguía siendo un mundo antiutópico y anticomunista. Seguía siendo anticomunista en nombre del antiutopismo. Pero era ahora imposible usar la referencia al judaísmo.

Por eso se estableció una nueva manera de vincular la antiutopía con el anticomunismo. La nueva formulación que se escogió, es una reformulación de la relación anterior. Karl Popper era el filósofo que estableció la conexión en su nueva forma: "La hybris que nos mueve a intentar a realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros"¹².

Popper conserva la vinculación con el mito de Lucifer. La hybris del asaltante del cielo, que quiere el cielo en la tierra, pero crea el infierno. Es la hybris luciférica que hace de nuevo posible la diabolización de todos los movimientos socialistas.

A la vez, se trata de una simple reformulación del texto antes citado de Oscar Levy, del cual solo se ha eliminado la referencia a los judíos. Pero aparece una ausencia que es muy presente, inclusive grita.

En esta reformulación tenemos el mito del mundo libre como se formó después de la Segunda Guerra Mundial. Consiste en unir directamente el antiutopismo con el anticomunismo. Eso es todavía la forma de diabolización del

¹² Karl Popper, *Das Elend des Historizismus [La miseria del historicismo]*. Tübingen: Vorwort, 1974, p. VIII.

adversario al comenzar el período de gobierno de Reagan, quien presenta al adversario como el "reino del mal". Pero ya en el tiempo de Reagan este reino del mal se independiza del mito de Lucifer. En los años 90 se deja de usar casi completamente el mito de Lucifer y casi se olvida la formulación de Popper. Los adversarios son transformados cada vez más en lo que Bush llama: "the evil's face" (la cara del diablo), lo que no se debe confundir con Lucifer. El diablo es otro.

Pero la línea de argumentación empezada por Oscar Levy no desaparece completamente. Un autor actual que la sigue usando es George Steiner:

En los diferentes matices del socialismo mesiánico y en el marxismo sale a la luz aquel pensamiento utopista, con el cual el judaísmo chantajeó nuestra civilización. Marxismo es en el fondo un judaísmo que ha perdido la paciencia. El mesías demoró demasiado tiempo para venir o –más exacto– para no venir. El reino de la justicia tiene que ser fundado por el hombre mismo, en esta tierra, ahora mismo. Amor tiene que ser intercambiado por amor, justicia por justicia, predica Marx en sus manuscritos del año 1844. Asume obviamente las expresiones de los salmos y de los libros de los profetas. En el programa igualitario del comunismo, en la economía de la finalidad, como es esbozada en la doctrina marxista-leninista, hay muy poco que no haya sido ya exigido implacablemente por Amós, cuando anuncia la maldición para los ricos y el desprecio de Dios para con la posesión. Donde vencía el marxismo, y precisamente en sus formas más brutales, realizó aquella venganza del desierto frente a la ciudad, que es anunciada con voz alta en el libro de Amós y en otras expresiones proféticas-apocalípticas sobre el castigo social. (Casi no hace falta añadir, que la crisis presente y el colapso previsible de la inmanencia mesiánica-marxista van a tener un efecto profundo sobre el destino y el futuro del judaísmo).¹³

Sin embargo, no dice totalmente lo mismo, sino introduce la promesa de un nuevo judaísmo, que dejará atrás la tradición profética. En su análisis, las posiciones mencionadas son casi idénticas. Todas ven en la utopía la desgracia de la modernidad occidental. Tres de las posiciones mencionadas sostienen una relación explícita de estas utopías con el judaísmo. Oscar Levy hace en nombre del judaísmo una confesión de culpa. Steiner sostiene que su resultado "va a tener un efecto profundo sobre el destino y el futuro del judaísmo"; y Hitler, partiendo de un análisis de este tipo, llama al aniquilamiento de los judíos. En

¹³ George Steiner, *Der Garten des Archimedes*. München: Hanser, 1996, p. 298, 299.

cambio Popper al definir el núcleo de la ideología del mundo libre después de la Segunda Guerra Mundial, no menciona la tradición judía en su denuncia de lo utópico. De esta manera se podía hacer del "bolchevismo judío" de antes de la Segunda Guerra Mundial el "bolchevismo antisemita" después de esta guerra, a pesar de que el bolchevismo ha sido más o menos el mismo.

Quisiera ahora añadir una cita de Freud referente a la fundación y la historia del cristianismo:

Es notable la manera en que la nueva religión enfrentó la vieja ambivalencia contenida en la relación paterno-filial. Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiéndose a su vez en Dios junto al Padre, y, en realidad, en lugar del padre. Surgido como una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre.

Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Quienes la rechazaron siguen llamándose, todavía hoy, judíos, y por esa decisión se han separado del resto de la humanidad aún más agudamente que antes. Tuvieron que sufrir de la nueva comunidad religiosa –que además de los judíos incorporó a los egipcios, griegos, sirios, romanos, y, finalmente, también a los germanos– el reproche de haber asesinado a Dios. En su versión completa, este reproche se expresaría así: "No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos, y hemos sido redimidos de esta culpa".

Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos les fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas las distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad.

La posición de Freud es completamente trágica. El texto viene de una publicación del año 1939 (*Moisés y la religión monoteísta*). Freud está desde 1938 asilado en Londres. Se trata del último libro escrito por Freud y la cita se encuentra en la última página de este libro. El padre del psicoanálisis se ha podido salvar de la persecución. Sin embargo, es incapaz para criticar a sus propios perseguidores. Tendría que criticar completamente a su propia psicología. Pero

no está dispuesto, posiblemente tampoco es capaz. El complejo de Edipo, en la interpretación de Freud, adquiere una dimensión tremenda.

Freud da –aunque sea más bien mítica– una legitimación del antisemitismo, que él mismo está sufriendo. Sin embargo, su argumento es correcto siempre y cuando lo miramos tomando como criterio el propio pensamiento de Freud. En eso Freud es admirablemente consecuente. El no esconde nada y afirma lo que sigue efectivamente. En eso continúa con la ética científica que ha tenido presente durante toda su vida. Pero cuando más vemos esto, nos queda la gran pregunta: ¿por qué un resultado así no le lleva a dudar de sus propias teorías?

Todavía más: ¿no tendría que haber llevado este resultado, a una discusión seria entre los mismos freudianos? No he encontrado en ninguna parte siquiera una mención del problema. Como dije, el texto aparece en un lugar muy especial, es decir, en la página final de su último libro. Por eso, hay que concluir que el mismo Freud lo considera un resultado fundamental, algo así como un testamento. Freud se condena a sí mismo en la lógica expresada de su propio pensamiento. Da razón a sus seguidores. Eso, desde mi punto de vista, es completamente incomprensible¹⁴.

A pesar de que hay una enemistad a muerte con el Nazismo, los polos que se dan revelan una comprensión común de la historia. El mundo libre occidental muy difícilmente puede criticar el antisemitismo del siglo XX. Tendría que criticar el irracionalismo de su propio antiutopismo. Pero este ya desde mucho se ha transformado en el fundamento ideológico del pensamiento occidental. Para este pensamiento lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno. Este es el mensaje del antiutopismo.

4. La renuncia a una confrontación racional con el antisemitismo del siglo XX

A pesar de que no se da casi nada de explicaciones de este antisemitismo, hay que hablar de él. Una de las formas de hacer invisibles sus causas es la declaración de los textos fundamentales del cristianismo como causas substancializadas.

Eso hace en forma extrema el mismo George Steiner, cuando habla de Jesús y Judas en la última cena:

¹⁴ Inclusive Pinochet habló de los “subversivos” como “asesinos de su padre”.

Judas pasa a la noche interminable de la culpa colectiva. Su salida abre la puerta a la shoah: eso no es más que la verdad desnuda. La “solución final”, que propone y toma como su finalidad el nacionalsocialismo, es la conclusión perfectamente lógica, axiomática de la identificación de los judíos con y a través de Judas... La oscuridad, la noche en la noche, a la cual Judas es mandado, para que “actúe rápido”, ya es la noche de los crematorios.¹⁵

El antisemitismo resulta ser ahora una sustancia fuera y por encima de la historia, una sustancia metafísica, que entra al mundo con el cristianismo –sobre todo con el evangelio de Juan– y que no tiene ninguna historia propia. Esta sustancia siempre es la misma. En el fondo ni el nazismo es responsable, sino en última instancia es responsable esta sustancia que viene del cristianismo (con algunos antecedentes romanos). Sin embargo, una creación tal de una sustancia encima de la historia demuestra siempre que se quiere evitar el análisis del proceso histórico. Se esconde algo, y se lo hace porque se tiene algo que esconder.

Para muchos cristianos eso tiene una doble ventaja. No solamente que ahora no hace falta analizar el antisemitismo del siglo XX, sino tampoco hace falta ni analizar el antijudaísmo cristiano y su surgimiento en los siglos III y IV. Pero este análisis ayudaría para entender el antisemitismo del siglo XX, aunque sea por la aclaración de diferencias importantes. Estas diferencias las ha subrayado Zygmunt Barman en su libro *La modernidad y el holocausto* (1989). Los cristianos ahora pueden confesar sus culpas y seguir completamente conforme con el sistema actual tanto frente a la ortodoxia cristiana como igualmente frente a la ideología del mundo libre. La culpa la llevan los textos cristianos fundantes: una mala conciencia resulta un cojín blando para el descanso. René Girard dice que se ha hecho de estas escrituras el chivo expiatorio¹⁶. Se continúa con la lectura

¹⁵ George Steiner, *op. cit.*, p. 349.

¹⁶ “Esta interpretación restrictiva es la única escapatoria que le queda a un pensamiento adquirido en principio por el ‘cristianismo’, pero decidido a desembarazarse una vez más de la violencia a costa de una nueva violencia que inevitablemente no puede ser esta vez más que el nuevo chivo expiatorio de los judíos... Con los ojos fijos en el texto están haciendo de nuevo lo que el texto denuncia. El único medio de ir más lejos todavía en la ceguera consiste en repudiar como hoy se hace, no ya el proceso revelado por el texto y que se perpetúa paradójicamente bajo su sombra, sino el propio texto, declarando a ese texto responsable de las violencias cometidas en su nombre, acusándole de haber sido él el que ha reprimido la vieja violencia sólo a costa de desplazarla hacia nuevas víctimas. Hay en nuestros días una tendencia general entre los cristianos a repudiar este texto o al menos a no tenerlo en cuenta, disimulándolo como si se tratara de algo vergonzoso. Siempre queda una última astucia, siempre queda una última víctima, que es el propio texto, al que se encadena a la lectura engañosa que siempre se ha dado de él y al que

antisemita, pero el anti-antisemitismo ahora condena a las escrituras. Con eso queda completamente inocente este antisemitismo del siglo XX. Se ha vuelto un tabú. La declaración de la culpabilidad cubre y esconde a los responsables. Y los cristianos se distancian de sus propias fuentes en vez de leerlas sin los anteojos de la lectura antijudaica anterior. Sin estos anteojos antijudaicos, el cristianismo es una religión muy peligrosa para el sistema de dominación; pero por la misma razón es también una religión en peligro. Porque sería una religión perseguida. Eso se ha podido ver en el caso de la Teología de Liberación en América Latina. En contra de esta teología se ha desatado una efectiva persecución de cristianos. El gran símbolo es el asesinato del arzobispo Romero durante la celebración de la misa, en la eucaristía. Para el cristianismo no hay mayor blasfemia que eso. Cuando se asesinó en el siglo XIII al arzobispo Thomas Becket en la catedral de Canterbury, desató un escándalo que dura hasta hoy y que está presente incluso en la literatura moderna (Conrad Ferdinand Meyer, T.S.Eliot, Jean Anouilh). Ya después de tres años fue declarado santo (más rápido que el mismo Francisco de Assis). En el caso de Romero, en cambio, pasó muy poco.

5. El antiutopismo como sentido común

Este antiutopismo hoy se ha transformado en una especie de sentido común, por lo menos en la opinión pública. Sin embargo, desde los años 80 se hablaba del adversario de una manera diferente. Reagan empezó a llamarlos "cáncer". Lo hizo muy frecuentemente en el caso de la Nicaragua sandinista, pero este lenguaje se había ya utilizado en el golpe militar de Djakarta (1965).

Cuando en la guerra de Afganistán los Talibanes se retiraron a las montañas y se escondieron en cuevas, el presidente Bush decía que los iba a "fumigar". En vez de ser cáncer, ahora eran parásitos. Tiene una similitud fatal con el nazismo: desde los años treinta se dejó de hablar de los judíos como utopistas y lucíferos, como lo había hecho Hitler en los años 20, y se empezó a hablar de ellos como parásitos por exterminar.

El antiutopismo parece desembocar en eso cuando se transforma en sentido común. Hablamos mucho de la violencia en la que puede desembocar la utopía. Pero no hablamos de la violencia que parte de la antiutopía, al contrario, esta violencia es considerada justa.

se arrastra ante el tribunal de la opinión pública. Por una burla suprema, es en nombre de la caridad como la opinión condena al texto evangélico." René Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort*. Salamanca: Sígueme, 1982. p. 204, 205.

En este contexto es importante el libro de Max Frisch *Wilhelm Tell für die Schule* (*Guillermo Tell para la escuela*) (1971). Este libro es interesante, porque su tema de fondo no es Guillermo Tell. Según Frisch, Guillermo Tell fue un bandido común y corriente, que fue transformado de manera mítica, y en el curso de pocas décadas, en un héroe de la libertad: el liberador de Suiza. Frisch asevera que eso mismo había ocurrido en su tiempo (alrededor de 1970) con el nazismo. La interpretación del nazismo en el momento en el cual Frisch escribe, tiene –según Frisch– tan poco que ver con el nazismo realmente existente, tal y como la historia del héroe de libertad Guillermo Tell con el Guillermo Tell verdadero. Para Frisch esta historia de Guillermo Tell es la prueba de que una tal valuación es posible en pocas décadas, pese haber muchos testigos oculares de lo que había pasado. Sin embargo, la valuación en el caso del nazismo es al revés. De los nazis se ha hecho simples bandidos antisemitas, que utilizaron una sustancia antisemita creada por el cristianismo. Eso hacía invisible el hecho de que el nazismo realizó una revolución cultural –más bien anticultural– que definió toda la historia occidental de una manera nueva y que en su forma antiutópica domina en gran parte en la cultura occidental hasta hoy. Los ciegos ven y los que ven, son ciegos.

Margaret Thatcher hizo la síntesis de este sentido común: TINA –*there is no alternativ* (no hay alternativa). Con eso escribió por encima de la entrada de la nueva etapa del capitalismo, como está escrito –según Dante– encima de la puerta al infierno: “Los que entran aquí que dejen toda esperanza”. Es también la inscripción que llevan, implícitamente, todos los campos de concentración y de tortura en el mundo.

La esperanza es sustituida por la “esperanza” de la antiutopía que es la “esperanza” de que nadie ya tenga esperanza. Es la “esperanza” de cerrar el futuro. Eso expresa el hecho de que la antiutopía misma es una utopía, dirigida en contra de sí misma. Es utopía antiutópica. Como tal es tan imposible como todas las utopías lo han sido siempre. Sin embargo, esta utopía antiutópica es, cuando se hace tremendamente agresiva, la utopía más violenta que conocemos. No tiene ningún límite.

Recuerdo haber visto en un museo en Barcelona un cuadro pintado, que mostraba el infierno. Los condenados estaban desesperados. Había diablos que los maltrataban, que se reían. Vestían la ropa militar de la Edad Media. Pero la risa que tenían en la cara era de piedra. Se sentían en el cielo. Así son todos los infiernos en la tierra. Siempre hay algunos que se sienten en el cielo. Pero en la cara llevan esa risa de piedra. Y siempre sostienen que otro mundo no es posible, que no hay alternativa.

Recordemos lo que era la esperanza de Nietzsche en cuanto al futuro judío. Ya en *Aurora* (1881) Nietzsche querría, como tantos antisemitas anteriores, convertir a los judíos, y esperaba que eso fuera posible:

Entonces, cuando los judíos puedan mostrar esas joyas y esos vasos dorados, que serán obra suya, a los pueblos europeos de experiencia más corta y menos profunda, incapaces de producir cosas semejantes; cuando Israel haya trocado su venganza eterna en bendición eterna de Europa, habrá llegado de nuevo el séptimo día, ese día séptimo en que el antiguo Dios de los judíos podrá regocijarse en sí mismo, en su creación y en su pueblo elegido, y nosotros, podremos regocijarnos con él.¹⁷

Este Dios de los judíos, del cual Nietzsche sueña, es simplemente un Dios guerrero. Para que haya “trocado su venganza eterna en bendición eterna” –en el lenguaje de Nietzsche la venganza es simplemente el resentimiento de los “malparados”, su sueño de otro mundo– este Dios ya no debe de ser el Dios de los pobres y los débiles, el Dios de los “malparados”, como Nietzsche los llama. Si el Dios de los judíos hace eso, se vuelve el Dios guerrero de los judíos. Nietzsche lo celebraría: “nosotros, podremos regocijarnos con él”. No todos. O todos, excepto los malparados.

Este antiutopismo hoy está en crisis. La crisis económica mundial actual presenta a la población mundial la pregunta por las transformaciones posibles y necesarias del capitalismo. El TINA de Margaret Thatcher ha perdido mucho de su fuerza de convicción. El antiutopismo parece añejo. Pero la nueva oposición al sistema hoy también es otra, ella misma hizo su crítica de la razón utópica o está haciéndola. Con eso vuelve la posibilidad de una nueva apertura del futuro, aunque siempre estará amenazada por una posible vuelta del extremismo antiutópico en formas nuevas o, inclusive, en sus viejas formas.

6. La mistificación de la estrategia de globalización por el fundamentalismo apocalíptico

Cuando Margaret Thatcher habla del TINA, no mueve precisamente a las masas. Entusiasma a los ejecutivos de nuestras burocracias privadas de los grandes bancos y de las Corporaciones, pero no a otros.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Aurora*. No. 205.

En los EE. UU. apareció paralelamente una corriente de masas, que desarrolló un gran mito de la estrategia de globalización y que llegó a tener una enorme influencia. Se trata del fundamentalismo apocalíptico. Se había desarrollado ya antes, sobre todo desde el tiempo de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, ahora se transforma más o menos espontáneamente en una corriente política masiva, que al fin se hacía presente en muchas partes del mundo, especialmente también en América Latina. Eso ocurrió en los años 70, precisamente en el tiempo en el cual fue desarrollada la estrategia de globalización: para las elecciones de Reagan y después de Bush. Esta corriente ha sido uno de los factores decisivos. El mismo Reagan se presentó a sí mismo como un "renacido" y expresó de esa manera su pertinencia a esta corriente. Algo parecido hizo Bush.

En el centro de esta corriente estaba de nuevo el antiutopismo, que ahora es expresado explícitamente y en forma religiosa como una utopía antiutópica. La antiutopía se hace abiertamente utópica.

Este fundamentalismo apocalíptico ya no lucha en contra de utopistas, como lo hizo el tal llamado mundo libre después de la Segunda Guerra Mundial. La referencia al "quien quiere el cielo en la tierra, crea el infierno" de Popper desaparece en gran medida y llega a tomar otra forma. El fundamentalismo apocalíptico lucha en contra del Anticristo e interpreta el Apocalipsis de Juan como una lucha en contra del Anticristo hoy.

Todos aquellos, que siguen teniendo en la cabeza a otro mundo posible, son ahora considerados partidarios del Anticristo. Son, efectivamente, los mismos que antes eran considerados utopistas o hasta judíos. Pero aparecen en una luz diferente. Son ahora parte de un drama cosmológico del fin del mundo que es considerado la voluntad de Dios. A través del cataclismo del mundo y de la segunda venida de Cristo, Dios creará un mundo nuevo. Los escogidos de Dios, es decir, los renacidos, encuentran en este mundo su nuevo paraíso.

Este cataclismo es la voluntad de Dios y es necesario aceptarla. Cuanto más progresa la destrucción, más grande es la esperanza: cuanto peor, mejor. Cada catástrofe se transforma en el signo de la esperanza. La esperanza mayor, por tanto, es la batalla de Armagedón, la última batalla, a cuyo final Cristo vuelve y crea el orden del nuevo paraíso.

Sin embargo, los partidarios del Anticristo quieren conservar el mundo. Por eso se levantan en contra de la voluntad de Dios. Son todos aquellos que insisten en que otro mundo es posible. Vistos desde este fundamentalismo, se trata de aquellos que hoy se reúnen en un Foro Social Mundial para intentar asegurar la vida en este mundo.

Las formulaciones de estas posiciones son aventureras y carecen de todo nivel científico. La primera formulación más influyente y publicada de este marco del fundamentalismo apocalíptico aparece en un libro que fue en los años 70 el *best seller* de toda la década con un tiraje de 15 millones de ejemplares. El autor es Hal Lindsey (predicador fundamentalista de EE. UU.) y lleva por título: *The Late Great Planet Herat* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970)¹⁸.

La obsesión por la catástrofe final es transformada en una espiritualidad:

Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas ¿siente miedo o esperanza de liberación? La contestación que usted de a esta pregunta determinará su condición espiritual.¹⁹

De esta guerra atómica resulta la esperanza de la “restauración del paraíso”. En esta espiritualidad la esperanza resulta de la realización de la catástrofe, no de la actividad para impedirlo. Se trata de una mística del suicidio colectivo de toda la humanidad. Se dice que la cadena de mando del botón rojo del presidente de los EE. UU. hasta las bases del disparo de los cohetes atómicos, está conformada por estos fundamentalistas apocalípticos. De esta manera se puede tener la seguridad de que efectivamente se cumpla con la orden.

Este nihilismo me recuerda algo parecido que he vivido hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial. En Alemania se desarrolló un nihilismo muy parecido que se basaba en el Canto de los Nibelungos y en una escena del libro de F. Dahm: *La luchas por Roma (Kampf um Rom)*, según el cual en la antigüedad los godos germánicos, al verse rodeados y perdidos por las tropas romanas, cometen suicidio colectivo tirándose todos juntos con sus mujeres e hijos al volcán Vesuvio. Pero este nihilismo no apuntaba a un más allá del suicidio. En cambio, el fundamentalismo apocalíptico promete la restauración del paraíso en el más allá. Pero el nihilismo es el mismo. Es el nihilismo del antiutopismo.

Este fundamentalismo de Lindsey transmite todavía con gran ingenuidad consecuencias extremadamente alucinatorias del antijudaísmo cristiano tradicional:

¹⁸ En español: Hal Lindsey, *La Agonía del Gran Planeta Tierra*. Miami: Editorial Vida, 1988.

¹⁹ Hal Lindsey, *op. cit.*, p. 223.

Aquí tenemos que hacer una cuidadosa distinción entre la “restauración física” del Estado de Israel en la tierra Palestina, lo cual debía ocurrir un poco antes de la venida del Mesías, y la restauración espiritual de todos los judíos que hayan creído en el Mesías, que sucederá inmediatamente después de su regreso a la tierra.

La restauración física se cumple por medio de esfuerzos humanos de judíos no conversos. En efecto, los grandes eventos catastróficos que han de sucederle a la nación, durante la “tribulación”, tienen como principal propósito el de conmoverla para que crea en el verdadero Mesías.²⁰

Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucedería un poco antes de su segunda venida (...) debe ocurrir en la mitad de este período (de tribulación) de siete años durante el cual Dios probará al pueblo judío antes de establecer definitivamente el tan anhelado Reino de Dios.²¹

Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad de aquél. Al Anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con del poder de Satanás.²²

Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío... Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico.²³

Tan pronto como comience el Armagedón..., comenzará el gran período de conversión de los judíos. Aceptarán a su Mesías... La tercera parte de los judíos que estén en vida para ese período, se convertirán a Cristo, y serán preservados milagrosamente.²⁴

Los fundamentalistas apocalípticos no pueden, según Lindsey, no influir en este destino de los judíos, pero se declaran como sus amigos. Sin embargo, quien tiene amigos así ¿no hace mejor algo más sencillo, como buscar la paz con sus enemigos? Los fundamentalistas apocalípticos llevan algo bajo el poncho.

Estas fantasías alucinatorias, sin embargo, hicieron historia. Sobre su base Reagan cocinó su propio mito. Según el cual, EE. UU. era “la ciudad que brilla en las colinas”, era una alusión al reino milenario de la apocalíptica de San Juan. Se trataba del segundo reino milenario antiutópico del siglo XX. Se vio enfrentado a

²⁰ *Ibid.*, p. 55.

²¹ *Ibid.*, p. 66.

²² *Ibid.*, p. 141, 142.

²³ *Ibid.*, p. 144.

²⁴ *Ibid.*, p. 221.

un reino del mal, que tenía su sede en Moscú, pero que a la vez estaba presente en el alma de todo aquél que resistía a la estrategia de globalización: partidarios del Anticristo. Con eso la estrategia de globalización y el fundamentalismo apocalíptico se hacían perfectamente complementarios.

Este mito hasta hoy se ha mantenido y ha estado presente también durante el gobierno de Bush.

Sin embargo, durante los años 90 del siglo XX pasó por algunas transformaciones por el cambio de la situación política. Eso se puede mostrar de nuevo por uno de los libros de mayor éxito de este tiempo. Se trata, en la línea de este fundamentalismo, de la serie de libros "*left behind*" (*dejados atrás*). En el año 2002 habían aparecido unos diez títulos de esta serie con un tiraje conjunto de unos 50 millones de ejemplares vendidos²⁵. Hoy ya llegan a dieciséis títulos con una venta total de 65 millones de ejemplares. El título de la serie se refiere a la creencia fundamentalista de que los últimos siete años de la historia mundial –los años de la gran tribulación– empiezan con dos grandes acontecimientos. Por un lado, con el rapto de parte de Dios de sus elegidos que son llevados al Sión celeste, donde pueden disfrutar tranquilamente de una seguridad absoluta, librados de los sufrimientos de la humanidad no elegida y pecaminosa y de los horrores nunca vistos de esos últimos años. Por eso el título que se refiere a estos: *left behind*, son aquellos que en el rapto quedaron atrás. Por el otro lado, es este el momento de la aparición del Anticristo.

Este Anticristo ya no es el señor del reino del mal con su centro en Moscú. Ahora es el secretario general de la ONU. Tampoco sigue siendo judío, sino un europeo de Rumania. Tiene un gran plan de la salvación para la humanidad que revela precisamente su maldad. Promete una paz mundial en una nueva comunidad humana mundial y la transformación de la tierra en un nuevo jardín del Edén, en el cual pueden vivir todos con abundancia de alimentos. Pero tampoco falta el judío. Se trata de un científico judío quien descubrió la fórmula que hace posible esta transformación. Él lleva el nombre Rosenzweig, que no me parece casual²⁶. Este Anticristo lo consideran una personificación de Satanás.

Cuando Bush ve constantemente en sus enemigos "the evil's face", es decir, la cara del diablo, hay que entenderlo, como creo, en el marco de este mito de los últimos días.

²⁵ Según el diario la Neue Zürcher Zeitung del 31 de septiembre de 2002, el hijo de Billy Graham, heredero del imperio económico de su padre, es uno de los editores.

²⁶ Yo sospecho que se trata de una alusión a Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* [*Der Stern der Erlösung*]. Se trata de una alusión antiluciférica.

Se trata de uno de los grandes mitos de la estrategia de la globalización. La antiutopía es incluida en una cosmovisión que incluye el universo entero. Se transforma en el mito de la utopía antiutópica del poder que hoy domina.

Este mito tiene su influencia precisamente por su primitivismo. Científicos serios ni lo van a tomar en cuenta. Por eso, a pesar de su gran presencia, es casi invisible. Pero presenta un poder extraordinario y es usado como tal²⁷. No hay que creer que se trata simplemente de textos religiosos. En forma religiosa se desarrolla mitos del poder. Son mitos del poder que corresponden completamente a la estrategia presente de globalización y que le dan soporte. Las escrituras de la Biblia no son más que canteras, de las cuales se sacan los elementos necesarios para la construcción del mito.

7. Reflexión final

Hemos analizado las tres cimas del antiutopismo durante el siglo XX; se trata de los años 20 y 30, que desembocan en el Nazismo y la Segunda Guerra Mundial; los años 40, que desembocan en la Guerra Fría; y los años 70, en los cuales se decide la estrategia de globalización.

Los antiutopismos que surgen tienen entre sí diferencias significativas. Pero tienen a la vez un denominador común: la consideración de las grandes utopías de liberación como la gran calamidad del occidente. Todos son antiutópicos. Esta utopía como calamidad es vista como violencia, como totalitarismo, como amenaza. Parece ser la maldición de la sociedad moderna. Es algo por eliminar. Por eso, en cuanto se impone el antiutopismo, se declara el fin de la historia. No hay nada más que hacer, todo futuro es más de lo mismo. En todas sus formas los antiutopismos declaran eso. El último ha sido la estrategia de la globalización, cuyo fin de la historia hoy está visiblemente llegando a su fin. Según Dostoyevsky, cada uno es un Gran Inquisidor que manda al Mesías al infierno.

A partir de esta visión de la utopía y de la convicción de que otro mundo es posible, aparece otro denominador común de estos antiutopismos. Todos ven el origen de este pensamiento utópico en las raíces judías de la propia modernidad. Las mismas raíces judías de la sociedad moderna son vistas como una calamidad, una maldición de occidente. Eso tiene una amplitud muy grande. Cuando

²⁷ Si se busca un paralelo a estas construcciones de mitos del poder, se me ocurre sobre todo el libro: *Los protocolos de los sabios de Sión*. Tenía el mismo primitivismo, no fue tomado en serio por ningún científico responsable y era, con la gran presencia que ha tenido en el mundo occidental, bastante invisible. Tenía, sin embargo, los mismos éxitos de venta y fundó una corriente de masas, en la cual se podían insertar movimientos políticos.

Hans Blumenberg en los años 80 quiere explicar los orígenes del totalitarismo moderno, los encuentra en el monoteísmo de la cultura occidental. Otra vez las raíces judías tienen la culpa. Aunque haya ciertamente un monoteísmo en la cultura griega, este es completamente marginal. El monoteísmo de la cultura occidental viene directamente de sus raíces judías, aunque sean portadas por el cristianismo de los primeros siglos. Pero Blumenberg lo ve como el origen de los totalitarismos y, con una falta de conciencia histórica asombrosa, quiere volver al politeísmo griego. Como ya vimos, los fundamentalistas apocalípticos muestran un Anticristo con el proyecto de la paz mundial y de un mundo en el cual todos pueden vivir en abundancia. Es así como el profeta Isaías concibe el reino mesiánico. Ahora se sostiene que se trata de un proyecto del Anticristo, que es a la vez Satán. Por eso es visto como maldición. Se desemboca en: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno.

Lo que sostiene cualquier antiutopismo es, que lo bueno –que es lo malo– viene de los judíos. Y lo malo, que es lo bueno, viene de los realistas en nombre del sistema en cuanto no dejan ningún lugar para la esperanza de otro mundo en la tierra.

Resulta que la tesis de que no hay alternativa conlleva tanto explícitamente como también implícitamente la marca del antijudaísmo. Choca con las raíces judías de la sociedad occidental.

Eso nos puede ayudar para interpretar el antijudaísmo cristiano como surgió en los siglos III y IV. El cristianismo de los primeros siglos es un cristianismo de raíces judías, que tiene conciencia de estas raíces. Así, Jesús y San Pablo son judíos concientes, pero separados del judaísmo institucional, fundando un nuevo movimiento. Pero parten de la tradición judía. Por eso Nietzsche en el texto citado puede hablar de San Pablo como “el judío errante por excelencia”. Realmente lo era. Es a la vez judío y cristiano.

Esta tradición judía es asumida en varios aspectos. Dios, Jahvé, es Dios de los pobres. Promueve otro mundo que en la tradición judía se llama el “reino mesiánico”. Está de lado de los pobres y marginados, libera de la deuda, protege a las viudas, a los huérfanos y a los extranjeros y condena a los propietarios en cuanto no cumplen con estas exigencias. Cuestiona radicalmente a las mismas autoridades, también a las autoridades del templo.

En nombre de este Dios el cristianismo convierte a una gran parte de la población del imperio. Desencadena una rebelión del sujeto en nombre de la vida humana: el ser humano está antes que la ley y el sistema.

Basándose en esta tradición, el cristianismo podía ganar a la población del imperio, pero no al mismo imperio. Por eso, se desencadenó un conflicto con el

imperio que duró siglos. El mismo imperio entra en peligro. En esta situación ocurrió la cristianización del mismo imperio y del emperador.

Pero esta cristianización del imperio era, de hecho, una imperialización del cristianismo. Es el *termidor* del cristianismo, del cual resulta la ortodoxia cristiana que es determinante hasta hoy. Es otro cristianismo. Dios deja de ser el Dios de los pobres, deja de promover un reino mesiánico –que en el cristianismo se llamaba “reino de Dios”– y está ahora de lado del sistema y de la propiedad. Se sustituye el reino de Dios en la tierra por el cielo *post mortem*.

Pero la rebelión del sujeto había tenido lugar y estaba en curso. La ortodoxia cristiana se vuelca en contra de esta rebelión del sujeto que está en la raíz del mismo cristianismo. Está más bien en la raíz de la tradición judía. Por tanto, se vuelca en contra del judaísmo. Los judíos tienen la culpa.

La rebelión del sujeto en todas sus formas de ahora en adelante es condenada como “pecado judío”. Calvino dice sobre los campesinos levantados en el siglo XVI de Alemania que han cometido el “pecado de los judíos”. Probablemente entre ellos no había ni un solo judío.

La ortodoxia cristiana expresa al imperio. Como tal ahora diaboliza la rebelión del sujeto, con la cual el cristianismo irrumpió en el imperio. La ortodoxia condena su propia raíz. Friedrich Heer percibe esto:

El odio asesino de cristianos, desde el siglo IV hasta el siglo XX, en su dimensión más profunda se dirige en contra del judío Jesús, de quien desesperan los cristianos, a quien odian y a quien hacen responsable –junto con el demonio y el judío– de la carga pesada de la historia. El judío Jesús está mortificado en miles de imágenes: el Kyrios, el “Truchtin” [expresión germánica para el “rey”]. El emperador celeste y rey de los cielos Cristo lleva rasgos imperiales, papales, reales, de Júpiter. Así es todavía en Miguel Angelo. El judío Jesús tiene la culpa.²⁸

Sin embargo, lo que subyace a este cambio, es simbolizado dramáticamente por el nuevo nombre que se da al Jesús odiado. Es el nombre de Lucifer. Lucifer era un nombre de Jesús en los primeros siglos del cristianismo. Después de la reconstitución del imperio romano como imperio cristiano a partir del siglo X, es transformado en nombre del diablo. A partir del siglo XIII eso se generaliza. Es la reacción del imperio frente a las rebeliones de campesinos que empiezan y que reconstituyen la rebelión del sujeto. En el mismo siglo XIII ocurre la rebelión

²⁸ Friedrich Heer, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Frankfurt/Berlin: Ullstein Sachbuch, 1986, p. 548.

de los campesinos de Steding en el norte de Alemania. Se levantan en nombre de este Lucifer, del cual dicen, que fue injustamente desterrado al infierno pero que va a volver. Y efectivamente, no dejó de volver, aunque siempre de nuevo fue mandado al infierno por las autoridades.

Este Lucifer no es cualquier diablo. Es el sujeto y su rebelión vista desde la autoridad que se presenta como absoluta. Toda rebelión del sujeto ahora es vista como diabólica y siempre el diablo es Lucifer, que es al mismo tiempo: judío, Jesús y fuerza del mal.

Hemos visto cómo este mito antiluciférico está presente también en todas las corrientes del antiutopismo del siglo XX. Pasa por los siglos de los siglos de la sociedad occidental.

Sin embargo, el antiutopismo del siglo XX es diferente del anterior. El anterior postergaba la felicidad a un cielo *post mortem*. Eso dejaba, como dice Marx, flores que escondieron las cadenas. Dejaba también espacios. Si *post mortem* significa felicidad posible, ¿por qué entonces no antes de la muerte? La rebelión del sujeto tiene donde agarrarse, quedan espacios para su rebelión. Al apoyarse el antiutopismo del siglo XX en la filosofía de Nietzsche, se niega todo consuelo para los marginados: ni en esta vida, ni en ninguna otra. Aparece un nihilismo total. Por eso también este antijudaísmo es diferente.

Por un lado, aparece en la forma del antisemitismo del Nazismo alemán. Es de la "solución final", que significa la aniquilación de los judíos. Produjo uno de los momentos más horribles de la historia humana. Al presentarse como racista, no da ninguna posibilidad para la conversión de los judíos, aunque sea ilusoria. No deja ninguna salida, aunque sea imaginaria.

Por el otro lado aparece la nueva concepción de la conversión de los judíos y del propio judaísmo. Se trata de eso en Nietzsche, también en Freud, aunque de otra manera, y, en la línea de Nietzsche, en George Steiner. Se trata ahora de quitar al propio judaísmo las raíces judías del occidente. Como insinúa el propio Steiner: un judaísmo sin los profetas y los salmos. Entonces también sin esperanza mesiánica y con un Dios que, dejando de ser el Dios de los pobres, es transformado en el Dios de los señores. Sería el *termidor* del judaísmo. Sería la eliminación de las raíces judías de occidente hasta en el propio judaísmo. Dejaría al occidente sin alma y en un nihilismo sin posibilidad de respuestas. Tal concepción ha producido una profunda división en el propio judaísmo.

Me parece que esta es la situación actual. Pero es igualmente el momento del surgimiento de un nuevo pronunciamiento mesiánico. Jesús formuló el gran pronunciamiento mesiánico del cristianismo:

El espíritu del Señor sobre mi, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. (Lc 4, 18-19)²⁹

Este texto es casi idéntico a la proclamación mesiánica del profeta Isaías, en Is cap 61, primeros versos. La raíz judía es obvia:

El espíritu del Señor Yahvé está sobre mi por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; día de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido. (Is 61, 1-2)

No se trata de la proclamación de un Mesías, sino del anuncio de un camino mesiánico por andar³⁰.

El mismo Marx se inscribe en esta tradición de proclamaciones mesiánicas:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.³¹

Esta proclamación de Marx evidentemente también se inspira en las proclamaciones anteriores. Pero la proclamación mesiánicas de por sí no es ni judía,

²⁹ Para el fundamentalismo apocalíptico esta proclamación mesiánica es, como vimos, el Anticristo. Es la forma extrema de la declaración de Jesús mismo como el Anticristo. Es Lucifer. Según Carl Schmitt, el mismo escatón –aquella fuerza que según San Pablo atrasa la venida del anticristo– es el imperio. Otra vez la antiutopía que combate al anticristo. Visto desde la antiutopía todo el mundo está al revés. El escatón de San Pablo, en cambio, es precisamente la proclamación mesiánica. Es lo que une desde el interior al mundo. Es según los primeros capítulos de la primera carta a los corintios la sabiduría de Dios enfrentada a la sabiduría del mundo. Se trata del juego de las locuras que San Pablo establece: la sabiduría de Dios es locura cuando es vista desde la sabiduría del mundo. Pero la sabiduría del mundo es locura a la luz de la sabiduría de Dios. La sabiduría de Dios es locura divina.

³⁰ Ver: José Comblin, *La vida en búsqueda de la libertad*. Cuadernos Movimiento También Somos Iglesia-Chile. Correo: somosiglesiachile@hotmail.com

³¹ En: Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* [Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*]. México: FCE, 1964. p. 230. La frase es del artículo de Marx: “La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión”.

ni cristiana, ni marxista. Es humana. Proclama que lo humano es y tiene que ser guía del ser humano, independientemente de la cultura en la cual se vive, aunque cada cultura tenga su manera de especificarla. Como huella, está en cada cultura: afirmada, traicionada, invertida, falsificada, callada o inclusive como ausencia que grita. Hay que excavarla, porque no hace falta ninguna conversión de una cultura a la otra. Está en algún rincón de cada cultura. Se la puede buscar porque ya se la tiene. Eso es lo que todas las culturas tienen en común.

Frente al nihilismo militante del antiutopismo de hoy no hay otra respuesta que la vuelta a estas proclamaciones. Pero esta vez tendrían que incluir también la salvación de la naturaleza entera. No podemos seguir siendo seres humanos si no nos humanizamos.

La modernidad no solo destruye al ser humano y a la naturaleza, se destruye a sí misma al destruir su alma. Eso es probablemente la más grande amenaza que pende sobre nosotros. La sobrevivencia humana no es un problema técnico. La respuesta puede ser esta proclamación. Se trata de la recuperación del alma de nuestra cultura. Solamente la locura divina puede salvarnos.

Es la declaración de un conflicto legítimo. Pero un conflicto que no pretende ninguna batalla final desde ninguno de los lados, sino la promoción de una sociedad capaz de canalizar este conflicto. De eso se trata. La victoria unilateral de uno de los lados del conflicto siempre y necesariamente es una victoria de Pirro, quien después de una guerra ganada decía: "otra victoria así y estoy perdido". Esta ha sido la victoria de la estrategia de globalización.

Sobre los capítulos publicados en este libro

Parte I

Capítulo 1: *El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto*. Publicado anteriormente en *Pasos segunda época*, No. 79, Septiembre-Octubre. Costa Rica, 1998.

Capítulo 2: *Una sociedad en la que todos quepan: la impotencia de la omnipotencia*. Publicado anteriormente en *Pasos segunda época*, No. 60, Julio-Agosto. Costa Rica, 1995. Se trata de un conferencia pronunciada en el Kirchentag (día de iglesias) en Hamburgo (1995).

Capítulo 3: *La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos*. Publicado anteriormente en *Pasos segunda época*, No. 113, Mayo-Junio. Costa Rica, 2004.

Parte II

Capítulo 4: *El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*. Publicado anteriormente en: Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*. San José: Editorial UNA, 2003, capítulo 11.

Capítulo 5: *Plenitud y escasez: Quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno*. Publicado anteriormente en *Pasos segunda época*, No. 100, Marzo-Abril. Costa Rica, 2002.

Capítulo 6: *El sujeto negado y su retorno*. Publicado anteriormente en *Pasos segunda época*, No. 104, Noviembre-Diciembre. Costa Rica, 2002.

Parte III

Los capítulos de esta parte, a excepción del 9, se publican en este libro por vez primera. Fueron escritos entre 2007 y 2009 y presentados al *Grupo Pensamiento Crítico* de la Cátedra de Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional (UNA) de Heredia, Costa Rica.

El capítulo 9, "Mitificación y sacralización de las relaciones sociales: la espiritualidad del mercado y el mito del poder (con Henry Mora)", resume los argumentos básicos que se presentaron al Seminario Internacional "Actualidad del pensamiento crítico frente a los retos de la Globalización Neoliberal y su Crisis", que se realizó del 3-5 de diciembre de 2008 en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNA en Heredia, Costa Rica, por el *Grupo Pensamiento Crítico*.

Obras de Franz J. Hinkelammert:

- Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión (2008).
- El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido (2005).
- Hacia una economía para la vida (con Henry Mora) (2005).
- El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio (2003).
- La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad (con Ulrich Duchrow) (2003).
- Solidaridad o suicidio colectivo (2003).
- Crítica de la razón utópica (ampliada y revisada) (2002).
- Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana (2001).
- El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización (2001).
- El huracán de la globalización (compilador) (1999).
- El grito del sujeto (1998).
- El mapa del emperador: determinismo, caos y sujeto (1996).
- Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión (1995).
- Lucifer y la bestia: sacrificios humanos y sociedad occidental (1991).
- La deuda externa en América Latina: el automatismo de la deuda (1989).
- La fe del Abraham y el Edipo occidental (1988).
- Democracia y totalitarismo (1987).
- Crítica a la razón utópica (1984).
- Las armas ideológicas de la muerte (1977).
- Ideología del sometimiento (1975).
- Dialéctica del desarrollo desigual (edición ampliada y revisada) (1974).
- Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia (1970).
- Teoría dialéctica del desarrollo desigual. El caso latinoamericano (1970).
- El subdesarrollo latinoamericano, un caso de desarrollo capitalista (1968).
- Economía y revolución (1967).
- Elementos para un modelo de economía comunitaria (1969).
- Plusvalía e interés dinámico: un modelo para la teoría dinámica del capital (1969).

Se trata hoy de derechos humanos enterrados por las “intervenciones humanitarias” y las estrategias de globalización. Un gran miedo recorre el mundo: temor a las matanzas por nuevas intervenciones humanitarias y miedo a nuevas expropiaciones por las bancas en quiebra. Sobresalto por las armas sangrientas de destrucción masiva, por un lado, y de lo que hasta Stiglitz llama las “armas financieras de destrucción masiva”, por otro. La guerra en contra de los pueblos y la naturaleza encubierta por los derechos humanos se lleva a cabo en muchos frentes, no obstante, los pueblos siguen reivindicando los derechos humanos frente a la violación generalizada de ellos.

En el presente libro se trata de repensar los derechos humanos frente a este cataclismo que está dándose desde hace varias décadas. Los capítulos presentados, que a nuestro entender conforman un conjunto teórico, han surgido de muchas discusiones y encuentros que se realizaron a partir de los años ochenta del siglo pasado, principalmente en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), y ampliadas después con la fundación del Grupo Pensamiento Crítico en el ámbito de la Cátedra de Pensamiento Crítico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.



ISBN: 978-99954-775-3-0



9 789995 147753 0