

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

Franz J. Hinkelammert*

32

vislumbrando

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 de forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la

orientación por el bien común y por el cálculo individual de la utilidad. No se trata tampoco de los polos dualistas de tipo maniqueo, entre los que existe un conflicto total en el cual un polo tiene que destruir al otro. Con todo,

* Franz Hinkelammert nació en Alemania, vive en América Latina más de 30 años. Enseñó en diferentes universidades de América Latina, fundador de un departamento ecuménico de investigaciones en San José Costa Rica. Pensador crítico y comprometido con los sectores sociales más vulnerables. En sus libros se encuentra, entre otros temas, la preocupación por articular economía y teología. Algunos de ellos:

Las armas ideológicas de la muerte (1981), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1985), *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989), *Sacrificios humanos y sociedad sin exclusión* (1991), *El mapa del emperador* (1986), *El grito del Sujeto* (1998), *El retorno del sujeto reprimido* (2002), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003), de este último libro hemos tomado el presente texto.

se trata de un conflicto que debe ser reconocido y que solamente puede ser solucionado por medio de mediaciones. Pero de todas maneras se trata de un conflicto y quiero intentar presentar sus elementos.

Hay una escena que figura en todos los evangelios y que podemos tomar como punto de partida. Es aquella que comúnmente llamamos la multiplicación milagrosa de los panes. Esta multiplicación evidentemente no es un acto mágico por el cual Jesús produce por magia un montón cuantitativo de panes, de los que cada uno puede tomar lo que quiere. No se trata de una multiplicación cuantitativa de panes. Sí 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 que resulta del hecho de que todos comparten de un modo tal, que hay suficiente para todos.

Gandhi alude 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 puede jamás ser explicada por una escasez física. La explicación siempre reside en que

aquellos grupos que todavía 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. Cuando la gran hambruna de Bengala, producida después de la colonización de esa región por los ingleses en la segunda mitad del siglo XVIII y en la cual murieron alrededor de diez millones de personas, Bengala aún exportaba arroz y trigo.

Al respecto, ciertamente, podemos hablar con razón de un problema de solidaridad. No obstante, la referencia a la solidaridad también puede oscurecer el problema. En el fondo, el problema del cual se trata no es la solidaridad, si bien no es posible solucionarlo sin solidaridad. En última instancia, la solidaridad es un valor formal. Sin embargo, a los valores formales siempre les subyace un contenido —una materialidad— que decide sobre su significado. Existe igualmente una solidaridad de los gánsters, y en el siglo XIX en los EE. UU. se hablaba de una solidaridad de la «pro-slavery-rebellio» (rebelión en favor de la esclavitud), esto es, de una solidaridad de quienes defendieron el trabajo forzado de la esclavitud. La solidaridad no se orienta necesariamente hacia la plenitud. Existe asimismo la solidaridad de quienes quieren destruir cualquier orientación

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

hacia la plenitud o, por así decirlo, hacia el bien común.

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

A este núcleo Jesús se refiere con las palabras «reino de Dios» o «reino de los cielos». Este reino de Dios no conforma un «más allá», sino el núcleo de lo terrenal. Por eso puede decir: «... el reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc. 17,21). Sin embargo añade: hay que asirlo. 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 dice lo contrario de lo dicho por Jesús, sino que lo confirma. Si no se agarra el reino de Dios, presente entre nosotros, entonces el otro se transforma en el infierno presente entre nosotros. Si no queremos que entre nosotros esté el infierno, entonces debemos 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.



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 puedes!².

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

Eso empieza con el pensamiento liberal. Ya al comienzo del siglo XVIII, Mandeville da los acentos decisivos para los conceptos de armonía en referencia al mercado. Él resume así 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 Newton, quien la usa en relación al

2 Johannes Chrysostomus (1880). *Homilien über den ersten Brief an Timotheus*, übersetzt von J. Wimmer. Bibliothek der Kirchenväter, Sechster Band, Kempten München 1880, pág. 209. Agradezco la cita a Norbert Arntz.

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 el pensamiento burgués.

Sin embargo, esta idea no conserva su univocidad. En el *Fausto* de Goethe es Mefistófeles, el diablo, quien se presenta en nombre de esta armonía, es decir como «parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal y siempre produce el bien». Se trata, evidentemente, de una referencia a Mandeville y a la mano invisible de Smith. Pero ahora ya no lo dice Dios, sino Mefistófeles, el mentiroso. Fausto cree haber creado a través de su alianza con Mefistófeles el «paraíso» en la tierra. Aun así, al final los elementos de la naturaleza devoran la obra en aquel momento en que Fausto cree haber alcanzado esta meta. Fausto, ya ciego, escucha el ruido de palas y piensa que la obra de construcción continúa. No sabe que el ruido proviene de aquellos que cavan su tumba.

En relación a esta mística del mercado surge, en el curso del siglo XIX, un nuevo humanismo de la praxis. Surge igualmente en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis, sin embargo, se dirige contra la mística del mercado que lo describe como un lugar celeste. El poeta Heinrich Heine expresa esto

de forma 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 mismo dicho por Crisóstomo en el texto citado anteriormente. Ya que Heine añade en su poema: «El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones». El cielo y la tierra están ahora separados y el orden en la tierra hace que la alusión al cielo este de más. El cielo se transforma en lo terrenal y ya no hay un reino de Dios que estaría entre nosotros.

Marx seguramente no describiría su humanismo con las mismas palabras que Heine, inclusive lo rechaza. No obstante, lo que el poeta expresa con palabras poéticas, circunscribe también el humanismo de la praxis, visualizado por Marx de una manera más diferenciada:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico³.

³ Marx, Kart. El capital. México D.F., FCE, 1996, pág. 303 nota 4

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



En contra de este humanismo de la praxis emerge un pensamiento nuevo y extremo sobre 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 da Popper, hará 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 humanos⁴.

4 Popper, Karl. *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, Vorwort, 1974. Amorrortu, 1958, pág. 244.

Aquí ahora se denuncia cualquier esperanza, cualquier utopía cualquier humanismo, cualquier solidaridad de los oprimidos. Todo ello es visto como Lucifer, el ángel de la luz convertido demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista-burguesa es diabolizado. Se trata de un pensamiento dominante en la actualidad. Se desarrolló a través del nazismo y el fascismo, para recibir por el antiutopismo actual la forma hoy dominante. No se trata algo obvio. 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 él⁵

Inclusive, Max Weber aún es consciente de que restringirse a metas pretendidamente realistas no es para nada realista. El realismo ha de incluir la conciencia de que muy a menudo se trata 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

5 Weber, Max. «La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» (1904), en Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 244.

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 consecuencia al sistema de mercado un carácter celestial tan pronunciado, como ni siquiera Adam Smith lo habría imaginado. Lo logró mediante la denuncia de toda intervención en el mercado y en su lógica. En los años noventa del siglo XX se inventó en Alemania una expresión destinada a resumir todo aquello que se quería denunciar. Esta expresión es «ética de San Martín»⁶. Ella remite a una antigua leyenda sobre San Martín, un caballero que en un duro invierno estaba viajando a caballo. 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 ellas al pobre. Siguió su camino, cuando percibió detrás de él una brillante luz. Dándose vuelta, vio que el pobre se había convertido en Cristo quien lo saludó.

6 Ética de San Martín es otra expresión para lo que Max Weber llama la ética de convicción. Weber denuncia la ética de convicción de una manera similar a como se 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, la cual queda como ética única.

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

Durante los años noventa se orquestaron campañas dirigidas contra 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 este cielo del cual sostenían que el intento de realizarlo, trae el infierno a la tierra:

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

Así el empresario tiene un 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 para él no hay ninguna contradicción: ambos coinciden. Hacer en el marco de su razón empresarial todo lo necesario para mantener «fit» a la empresa, aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino que constituye un deber ético⁷

7 NZZ, 12/13, Sept. 93, pág. 13. Beitrag von Dr. Gerd Habermann, Arbeitsgemeinschaft

Gerhard Schwarz, redactor de la *Neue Züricher Zeitung*, extrae la 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 lugar⁸.

La solución que se ofrece es:

En vez de apenas compartir solidariamente según el ideal de Martín el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos con el resultado de que sean accesibles a todos y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Conforme toda la experiencia histórica, la máxima de la acción empresarial ha logrado mucho más en favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace masivamente, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas...⁹

selbständiger Unternehmer (ASU) und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn. Titel: «Teilen oder produzieren? Bemerkungen zum Ethos des Unternehmers»

⁸ Schwarz, Gerhard. «Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft)», en *Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft*. Informedia-Stiftung. Köln, 1992. págs. 83-99. Aquí, pág. 83 (Schwarz ist Redakteur bei der NZZ).

⁹ FAZ, 24. XII. 1993. «Das Teilen und die Moral der Märkte» von Wolfram Weiner.

Mandeville y Adam Smith están de vuelta, pero ahora unidos a un antihumanismo extremo que promete como su resultado un mercado que implica la promesa del cielo en la tierra. Se trata de cielo que se promete como resultado cuando ya nadie quiere realizar el cielo.

Ya Dietrich Bonhoeffer había dicho sobre esto:

Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquel que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismal¹⁰.

En una conferencia en homenaje a Mandeville, quien es de hecho el fundador del pensamiento de la mano invisible, Keynes también asume la posición de Mandeville. Empero no le da el color celestial que nuestros ideólogos le dan:

Al menos por cien años todavía, nos debemos convencer de esto: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno, porque lo malo es útil y lo bueno no lo es¹¹

Sin transformar el mercado en un cielo, Keynes expresa el punto de vista del mercado y de su cálculo de utilidad. Pero con esto tenemos la formulación de nuestro problema: lo

¹⁰ Bonhoeffer, Dietrich. *Bonhoeffer- Auswahl*, 4 Bände, ed. Otto Dudzus. Gütersloh, 1982, Bd. 4, pág. 81.

¹¹ Según Dupuy, Jean-Pierre. *Ordres et Désordres. Enquete sur un nouveau paradigme*. París, Seuil, 1990, pág. 167.

malo es útil y lo bueno es inútil. Keynes, sin embargo, no se refiere al mal como a un bien, como sí lo hace la denuncia de la ética de San Martín. Para él sigue siendo lo malo, aun así es útil. Lo bueno sigue siendo lo bueno, mas es considerado inútil. Esto parece ser la respuesta a nuestro tema «plenitud y escasez» o «bien común y cálculo de utilidad». En lo relativo a la «plenitud» y al «bien común», aparentemente solo podemos cantar un *requiem aeternam Deo*.

Si queremos creer a Popper y a nuestras burocracias empresariales, entonces lo bueno es precisamente lo peligroso que produce el infierno en la tierra, mientras lo malo es lo bueno. Lo bueno lleva al infierno y lo malo lleva al cielo del progreso. Si según San Pablo la raíz de todos los males es el amor al dinero, según las burocracias empresariales la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el compartir, lo bueno. Nietzsche puede decir ahora que Dios murió como consecuencia de su compasión. Nos convertimos en lobos esteparios. El infierno, son los otros.

4. La paradoja de las utilidades

Lo anterior nos lleva a la necesidad de hablar acerca de la utilidad. Ciertamente, si la relación con la plenitud, con lo bueno, con la ética, no es útil, todo ello es inútil. Pero, ¿qué es la utilidad? Frente a esta pregunta surgen concepciones contrarias de la utilidad,

en correspondencia con los polos de plenitud y escasez, bien común y cálculo individual de la utilidad.

Quiero presentar este desdoblamiento de la utilidad a través de algunos textos provenientes 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 sin ella ni vivir ni existir¹².

Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* para el ser humano¹³.

La naturaleza está conducida «a disposición» y a la «utilidad del ser humano». No obstante, justamente esta destinación de la naturaleza excluye, para Hildegard, su sometimiento irrestricto al cálculo de utilidad. Las fuerzas del cosmos

...compelen al ser humano hacia su propio bien, a tomarlas en consideración,

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

13 *Ibid.*, pág. 133.



puesto que necesita de ellas para no hundirse¹⁴.

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

Este «juicio de Dios» está en el interior de la realidad. No es Dios quien castiga, sino que Él encarga a sus criaturas el castigar al ser humano:

Y vi que el fuego superior del firmamento derramaba grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas. Además, vi como caía del círculo negro de fuego una especie de neblina que secó el verde y los frutos de la tierra¹⁶.

Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras del jefe indio Seattle, pronunciadas en 1855 frente a representantes del gobierno de los EE. UU. en un momento en el cual el genocidio de la población original del norte de América estaba en pleno curso y era previsible su resultado:

Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos, esto: todas las están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, suce-

de a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo¹⁷.

Hay una utilidad, pero no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ocupa hoy un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra «utilidad». La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del cálculo de utilidad para todo lo útil para el ser humano. Es útil para el ser humano, respetar la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado. Ésta es la ley destructora que, siguiendo a San Pablo, lleva a la muerte si la salvación se busca en su cumplimiento. Desde la óptica del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo muestra al presentar un diálogo entre la dureza del corazón y la misericordia. Según Hildegard, la dureza del corazón expresa 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 lo haré 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

14 Ibid., pág. 145.

15 Ibid., pág. 133.

16 ídem.

17 Ver Diálogo Social (Panamá) No. 154 (marzo, 1983).

vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo únicamente sé de mi propia existencia!¹⁸.

Hildegard hace exclamar a la misericordia: «¡Oh! ser hecho de piedra...».

Aquí se trata de la utilidad del cálculo individual de utilidad como cálculo del mercado. Sin embargo, de acuerdo con Hildegard, se expresa como extremo egoísmo, como corresponde a la sociedad medieval de su tiempo. La dureza del corazón habla un lenguaje más mentiroso en una sociedad como la burguesa, que ha totalizado el cálculo de utilidad. Dice ahora: los vicios privados son virtudes públicas. Del corazón de piedra, de la dureza de corazón resulta lo que Bonhoeffer denomina la «maldad abismal». 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 contra esta amenaza y las catástrofes resultantes son un «juicio de Dios» que habla desde el interior de la vida terrestre.

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



No hay duda de que aquello que Hildegard de Bingen ve en el inicio de la modernidad, es hoy, en un nivel aplastantemente superior, nuestra experiencia. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos que ahora se presentan 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 fuerza compulsivas de los hechos, que de manera inevitable acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquello que ocurre.

Volvamos a las palabras de Keynes ya citadas, según las cuales «lo malo es útil y lo bueno no lo es». Ahora es claro que esta utilidad del mal es un producto del cálculo de utilidad cuando es totalizado. Empero, ¿qué es lo bueno? Igualmente hoy es visible que bueno es todo aquello necesario para enfrentar las amenazas globales.

Pero entonces lo bueno es útil, estando en el conflicto con el cálculo de utilidad. Lo que Keynes dice, y hoy



todavía es opinión dominante, resulta falso. Lo bueno no es solamente útil, es asimismo necesario, ya que es el fundamento de la propia posibilidad de sobrevivencia humana. La humanidad no podrá sobrevivir si no consigue disolver la totalización del cálculo de utilidad. Es útil asignarle al cálculo de utilidad un lugar de segundo orden. El cálculo de utilidad conduce a la tala de los bosques de la Amazonía, no obstante es útil —y bueno a la vez— no talarlos.

Mas este bueno —que también podemos llamar bien común— trasciende toda calculabilidad y, por ende, también la tal llamada calculabilidad a largo plazo. Se trata de una ética que no es apenas útil, sino que es condición de nuestra sobrevivencia. Al no ser calculable su utilidad mientras su necesidad es comprensible, se trata de una ética del reconocimiento del otro, sea 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

Aquí se trata de la plenitud en los evangelios. En el evangelio de Juan, esta plenitud es llamada «vida eterna». No se trata de un más allá, sino del núcleo interno del más acá. Cuando Jesús dice en este evangelio: «Yo he venido para que tengan vida y la

tengan abundancia» (Jn. 10,10), se trata de la plenitud que en otros lugares llama vida eterna.

Según el evangelio de Juan, Jesús expresa el conflicto de utilidades —entre el cálculo de utilidad y la orientación por 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». Se refiere a la vida guiada por un cálculo de utilidad, cuando este determina toda la vida. «El que odia su vida en este mundo». Lo que se odia es esta vida limitada al cálculo de utilidad, la cual se pierde si uno la ama. Y «la vida eterna» es la plenitud de esta vida, que desde esta vida irradia más allá de la muerte. No es un más allá abstracto.

Tomando en cuenta esto, podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual, y estoy convencido de que tal formulación expresa el sentido de estas palabras de Jesús:

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 y por el evangelio, la salvará» (Mt. 16, 25). «Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará» (Mc. 8,35).

Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama, sino que odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida.

Se trata del punto fijo de Arquímedes, no encontrado por éste. A esto de igual modo alude Jesús en dos cortas parábolas:

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 ayudar a 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, al 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 en que no tenía más y preguntó: «¿Qué entonces quieres de mí?». Contestó el otro monje: «Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalarme la joya»²⁰.

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. Aun así, no es la sociedad justa. Es aquello nos empuja a 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 terres-



²⁰ Según Valles, Carlos G. Ligeró de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo. Santander, Sal Terrae, 1987, pág. 58.

tre, y la praxis humana es guiada desde este núcleo terrestre como punto de partida. Hoy nos encontramos frente a los escombros de una modernidad orientada de esta manera.

Pero este, además, es el momento para descubrir que en el origen cristiano de la modernidad occidental no se trata de ningún cielo, cuyo núcleo terrestre habría que descubrir. Se trata, en cambio, de los orígenes del núcleo celeste de lo terrenal. Pero hoy también podemos descubrir que no habrá sobrevivencia de la humanidad, si no redescubrimos este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción desde 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. Con todo, esto no se puede reducir a relaciones religiosas en el sentido de que no le atañe a alguien que no viva en el interior de tales religiones. Lo que allí aparece en términos de una dimensión religiosa, es un conocimiento objetivo de la realidad, válido 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. Se trata de un punto de referencia que es transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar. Por 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 despreciable²¹.

Este imperativo categórico proviene del núcleo celeste de lo terrestre. No lo inventamos, lo excavamos. Está, pero nadie puede disponer de él. Hace falta asumir su empuje. Haciéndolo, el ser humano se torna 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 orientada por el núcleo celeste de lo terrenal. Esta última es la vida eterna en el sentido del evangelio juanino. La paradoja de esta apuesta es la paradoja de la utilidad expresada por Jesús.

²¹ Fromm, Erich. Marx y su concepto del hombre (Karl Marx. Manuscritos económico-filosóficos). México D. F., FCE, 1964, pág. 230

6. La libertad frente al cálculo de utilidad

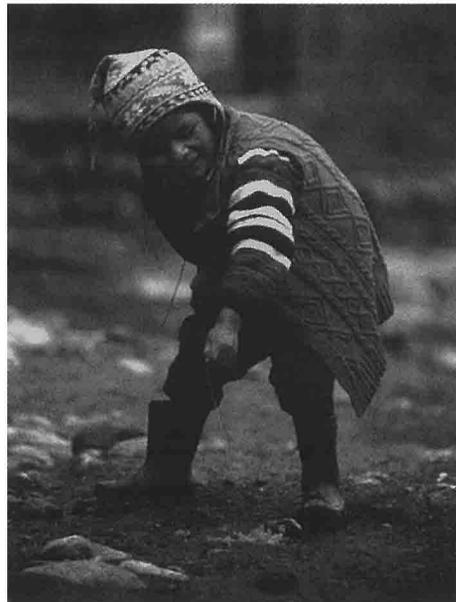
No se puede vivir, ni como ser humano particular ni como humanidad, sin liberarse frente al mundo del cálculo de utilidad. Estoy convencido de que hoy la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia, sin liberarse frente al cálculo de utilidad. No obstante, la modernidad destruyó esta libertad de una manera tan completa, que ni siquiera contamos con una palabra para referirnos a ella. Se trata de la libertad frente a la compulsión por el cálculo de utilidad. La que más la expresa es la palabra gratuidad. Pero, de igual modo, el significado de esta palabra carece de la relación con lo útil en el sentido de bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es útil, sin embargo, se trata de un «útil» que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado.

Respecto a esto, se me ocurre un texto de Lévinas que se refiere a la traducción del «Ama a tu prójimo como a ti mismo»:

¿Qué significa «como a ti mismo»? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: «como a ti mismo», ¿no significa eso que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: «ama a tu prójimo, él es como tú». Pero si uno ya está de acuerdo con separar la última palabra del verso hebraico «kamokha» del principio del verso, se

puede leerlo 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.

Pienso que esta traducción de Lévinas reinterpreta 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 uno mismo.



Esto tiene consecuencias para el concepto de la autorrealización del ser humano. Existe el intento de buscar la autorrealización en la línea del cálculo de utilidad. Normalmente es lo que en la actualidad se quiere decir cuando se habla de autorrealización.

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

Con todo, esta autorrealización es un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia, el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorrealización. La autorrealización que se quiere realizar como individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo estepario, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización solamente es posible en el otro y junto a él. Pero eso presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Esta utilidad no es calculable, porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro —en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos—, de quien soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar ningún sacrificio en favor del otro para que él pueda vivir también. Que el otro viva, es condición de la posibilidad de mi vida. Al afirmar yo esta relación, me autorrealizo. Implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Surge entonces un principio de la autorrealización, el cual se sigue de un postulado de la razón práctica, que sostiene: el asesinato es suicidio.

Hoy nos enfrentamos a una pregunta de este tipo. Ella emerge a partir del hecho de que el Occidente entrega todo un continente —a saber: África— a la destrucción por exclusión. Por largos siglos, África fue para los países europeos, y después para los EE. UU., una región de caza de esclavos que

los abastecía con el trabajo forzado que ellos ocupaban. Más tarde, en el curso del siglo XIX fue conquistado y expoliado como colonia. Después de su independencia, a partir de la Segunda Guerra Mundial, fue obligado a integrarse en el sistema mundial capitalista, habiendo llegado hoy al borde de la incapacidad de vivir. El Occidente lo entrega ahora a su suerte, mas sigue con el pillaje. Éste es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor cometido por Occidente. La destrucción de África es el fruto de acciones rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: también este asesinato es suicidio. Ningún cálculo, empero, puede comprobarlo. Todos los cálculos del Occidente suponen que este asesinato no es suicidio. Aun así, el postulado de la razón práctica sostiene que sí lo es. El Occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta forma a los otros. Esta relación circular, debido a la progresiva globalización del mundo, nada más recibe hoy una expresión más urgente.

Este postulado de la razón práctica no se puede derivar de manera calculable. Pero su inversión tampoco puede ser derivada en términos calculables, aun cuando sea la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Esto siempre nos llevará a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. Sin embargo, el postulado de la razón práctica: «el asesinato es suicidio»,

hace una afirmación sobre la realidad y sus características. Por lo tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia que dice algo sobre lo que es la realidad. No obstante, va más allá de la calculabilidad. Si se lo invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: el asesinato no es suicidio. Sigue siendo un juicio de experiencia que permite reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, por ende, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta es: ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Ahora que, ¿no es suicidio esta totalización del cálculo de utilidad? Efectivamente, es el suicidio en el cual está inmersa nuestra sociedad. Si esto es cierto, entonces el juicio: el asesinato no es suicidio, es falso y encierra una apología del suicidio.

Luego, ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: el asesinato es suicidio. Si se sostiene lo contrario, únicamente se lo afirma como postulado de la razón práctica.

Esto, sin embargo, es análogo a la apuesta de Pascal, la cual llega al mismo resultado.

Pero, en cuanto el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Solo si

excluimos el suicidio, se sigue una ética en forma de la necesidad de un deber: no matarás. No se sigue analíticamente del juicio de experiencia, pues el suicidio no puede ser excluido mediante un juicio analítico.

Eso nos regresa al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida, enfrentada al cálculo de utilidad para subordinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por ello el bien de cada uno. Pero no puede expresarse por medio del cálculo de utilidad de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de grupos o Estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de



grupos. También la llamada «Realpolitik» no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de los Estados. En el caso extremo, ni siquiera el cálculo de utilidad de la humanidad entera es este bien común. Inclusive la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de grupos constituyen de igual modo solidaridades. Esto justamente comprueba que la solidaridad es valor formal y no constituye el bien común. No obstante, dentro de solidaridades se hace presente el bien común. Sin embargo, se trata entonces de solidaridades especificadas por el bien común.

De esta manera, a partir del postulado de la razón práctica resulta un acceso a la ética. No se trata de una ética normativa y absoluta, sino del principio de generación de la ética en ética necesaria. Tiene como sus presupuestos:

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

Dado el postulado, de la afirmación del sujeto se sigue una ética. Ésta no

consta de un conjunto de normas, sino de una historia de la producción de normas. Las normas se descubren como normas correspondientes al principio de la generación de la ética. Por eso esta ética puede ser histórica. En cada momento histórico hay que decidir de nuevo cuál es la ética que corresponde a la situación. Nunca, empero, se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas como mediación entre el sujeto y una realidad en la cual el asesinato es suicidio. Tampoco se trata apenas de un principio de la generación de la ética, sino de la generación de la religión, incluido el ateísmo. Por esta razón, el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que empuja desde en el interior de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado proveniente de esta realidad trascendente, es condición de la posibilidad de la propia realidad empírica.

El resultado es que quien no quiere el cielo en la tierra, deja el infierno en ella. Es el infierno que estamos viviendo. Lo han producido quienes denunciaron a todos los que apuntaron a crear el cielo en la tierra.