

1. Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: pensando en la necesidad de una espiritualidad de la acción en la línea del humanismo de la praxis

Franz Hinkelammert

Vivimos una crisis en nuestra sociedad actual. Esta crisis ya tiene muchos antecedentes en las décadas pasadas, pero en los últimos años revela una nueva profundidad. Hasta ahora pudimos interpretar esta crisis como una crisis de las estructuras sociales y de la orientación del desarrollo técnico, que se podía enfrentar a ciertos cambios. Pero ha aparecido algo nuevo, que podemos enfocar como una crisis de toda nuestra cultura (inclusive de nuestra civilización). Nuestra cultura no es capaz de dar lugar a la realización de los cambios necesarios en el campo de las estructuras sociales y las orientaciones técnicas. Se habla mucho de hacer cambios necesarios, pero estos mismos cambios están a la vez bloqueados por los factores culturales en nombre de los cuales se introduce estos bloqueos.

Esto también se nota en la aparición de nuevos movimientos sociales, que obviamente ahora se dirigen a la necesidad de cambios culturales (y civilizatorios). En el último año ha surgido un movimiento de jóvenes que trata de enfrentar estos obstáculos

culturales con la intención de realizar una política de enfrentamiento con las crisis estructurales y técnicas y así abrir paso a la realización de las políticas visiblemente necesarias. Se trata en especial del movimiento FfF “Friday for Future”. Esto lo han llevado adelante los y las jóvenes que han logrado una presencia masiva en muchos países de Europa y frente al cual nuestra política no encuentra respuesta. Y que siguen hablando, y si dejan de hablar ellos, hablarán las piedras.

Las respuestas de parte de las personas del sistema constituido son sumamente débiles. Se dice que no se quiere ser molestado por argumentos más bien morales y el hecho de que usan tales argumentos es presentado como descalificación de la propia iniciativa de protección del clima. Pero esta reacción precisamente comprueba que se trata efectivamente de la necesidad de un cambio cultural profundo que incluye una nueva relación con las tradiciones morales de los últimos siglos.

Lo que estos movimientos hacen ver es que nuestra sociedad actual con sus valores está en el camino de un gran suicidio colectivo, que al final puede incluir la humanidad entera. Pero los miembros de estos movimientos sienten a la vez el hecho, de que ellos van a sufrir las peores consecuencias de esta estrategia actual de suicidio colectivo. Por eso se levantan. Y son los participantes de estos movimientos los que se dan cuenta que el cambio necesario no es reducible a medidas de cambio de estructuras y al desarrollo de nuevas tecnologías, sino que implica un cambio cultural en todos niveles de la vida humana. Eso, por supuesto, incluye también la moral.

Se trata de un cambio de cultura de una profundidad comparable, y posiblemente más profundo todavía, como el que vivió la sociedad occidental y que fue provocado por el emperador Constantino y el Santo Augustinus en los siglos III y IV.

En este ensayo, quiero desarrollar cómo nos enfrentamos hoy a esta problemática.

Las amenazas para el progreso

Hablar de los beneficios del progreso no es tan fácil hoy. A partir de la Segunda Guerra Mundial la imagen del progreso pierde mucho brillo. No se trata de una reacción en contra del progreso, sino de una duda cada vez mayor en cuanto a las consecuencias del progreso para la propia vida humana. Aparecen peligros como consecuencia de un progreso que comúnmente se percibe como un fenómeno positivo y hasta beneficioso. Y hay resultados de este progreso que son abiertamente amenazantes. Eso vale, por ejemplo, para las armas atómicas. Su uso puede poner en peligro de propia existencia de la humanidad en la Tierra. Hay otras armas parecidas, como las que se utilizaron en la guerra de Vietnam: el agent orange y el napalm. El agent orange es un herbicida que transforma la naturaleza en un desierto con poca posibilidad de recuperación. El napalm es un arma de guerra que permite quemar grandes extensiones de la naturaleza y también grandes cantidades de seres humanos y otros seres vivos. Cada vez más aparecen armas, cuyo uso tiende a poner en peligro la propia existencia humana. Quien las usa en contra de otros, produce efectos, que llevan inclusive a aquel, que los usa, a la muerte. El asesinato

entonces se convierte en suicidio. En este caso el propio progreso se contradice a sí mismo. El efecto es una negación del progreso mismo.

Sin embargo, junto con estas amenazas resultantes del propio progreso en cuanto a los productos producidos, aparecen amenazas de otro tipo. Se trata de amenazas resultantes de la propia dinámica del crecimiento económico y del desarrollo. El supuesto de la infinitud del mismo progreso al futuro parece entrar en contradicción con el hecho, de que la propia Tierra, en la cual vivimos y que no podemos aumentar o engrandecer, es una Tierra finita que no puede sostener cualquier tipo de crecimiento económico. La contradicción se hace visible en cuanto los insumos de la producción en el crecimiento subvierten la propia sustancia de esta Tierra. Aparece un horizonte con la posibilidad de cerrarse: el supuesto progreso ahora subvierte la propia capacidad de esta Tierra de poder sostener la vida humana que ahora es amenazada por el consumo de las reservas naturales sin capacidad de reproducirlas. No hace falta ninguna guerra para que la propia vida humana esté amenazada. El supuesto crecimiento económico tiende a devorar las propias posibilidades para un futuro crecimiento y hasta para sostener los niveles de abastecimiento de la población ya alcanzados. Una vez más la propia lógica del progreso lleva al suicidio de aquellos, que se dedican a este progreso y que habían puesto su confianza en la posibilidad de un progreso futuro infinito. En vez del futuro de un progreso infinito, aparece el posible suicidio colectivo de aquellos que habían puesto su confianza en este mismo progreso.

La crisis del clima que estamos viviendo muestra esta problemática a nivel de todo el planeta. Visiblemente ya no hay excepciones.

La racionalidad muerte-vida frente a la racionalidad instrumental medio-fin

Cuando en las ciencias empíricas se habla de racionalidad, esta palabra se refiere casi exclusivamente a una racionalidad que no enfoca y no puede enfocar la problemática de las amenazas para el llamado progreso, que resultan a partir del progreso mismo. Esta racionalidad dominante es la racionalidad instrumental, la racionalidad medio-fin. En casi todo nuestro pensamiento sobre la racionalidad, este concepto de racionalidad medio-fin es referencia casi exclusiva. Esto es resultado sobre todo de la metodología desarrollada por Max Weber (al comienzo del siglo XX). Max Weber pone esta racionalidad absolutamente en el centro y la considera y la proclama como la única racionalidad en nombre de la cual se puede hablar de ciencia. Todo juicio, que no es de racionalidad medio-fin, Max Weber lo declara juicio de valor y como tal un juicio no accesible a la razón empírica instrumental. Por tanto, el juicio de valor es un juicio, para el cual se puede dar posiblemente razones, pero ninguna razón. En última instancia se trata de juicios del tipo Coca Cola o Pepsi Cola, carne o pescado, pero también los juicios de reconocimiento de derechos humanos o el rechazo de estos derechos. No pueden ser legitimados en nombre de la racionalidad de la acción en sentido de una acción instrumental. Por eso tampoco pueden ser legitimados como juicios científicos.

Sin embargo, cuando analizamos la dinámica del progreso y las amenazas que esta dinámica produce en el interior de este progreso, esta metodología y su definición de la racionalidad no nos sirve. La pregunta por el aprovechamiento del progreso nos lleva al hecho de que la propia racionalidad instrumental, que es condición de la posibilidad del progreso, nos lleva a las amenazas que este progreso cada vez más produce. Las amenazas son tales, que hoy poca gente duda en que la vida humana está amenazada, posiblemente para toda la vida en la Tierra. En la actualidad percibimos la profundidad de esta amenaza. Sin embargo, no queda duda, de que la manera ciega en la cual estamos insistiendo en la racionalidad instrumental medio-fin hace cada vez peor la amenaza para la propia humanidad. Descubrimos algo, que para Max Weber no aparece en el horizonte de sus reflexiones sobre la racionalidad instrumental. Se trata de la irracionalidad de la propia racionalidad instrumental.

Tenemos que insistir que los juicios que nos hacen ver esta amenaza subyacente, son juicios de hecho. No son juicios “filosóficos” o juicios “estéticos” ni juicios “emocionales” o “morales”, pero tampoco son juicios de valor en el sentido de Marx Weber. Pero sí son juicios de hecho, que la metodología de Max Weber —y en general de nuestras ciencias empíricas— no las clasifica aunque tenga que efectuarlos. Pero no los analiza, porque con su metodología central dogmática no puede aceptar ni su existencia. Yo llamo a esto juicios muerte-vida.

En este sentido no son juicios del tipo Coca Cola o Pepsi Cola, que son los juicios a los cuales nos lleva el ejercicio de la racionalidad instrumental

medio-fin. Si efectuamos estos juicios medio-fin, podemos vivir afirmando lo uno o también lo otro. Sencillamente podemos decir, a partir de esta racionalidad instrumental como racionalidad única, que somos: Libres para elegir. Y si rechazamos tomar en cuenta los juicios muerte-vida, aparentemente no hay otro problema de elección. Podemos dormir tranquilos defendidos por nuestro gurú Milton Friedman.

Habría que analizar algo más sobre lo que son estos juicios muerte-vida. De hecho, todos los juicios de razón instrumental están también penetrados por juicios muerte-vida, aunque no se analice por parte de los metodólogos este hecho. Sin embargo, nos vamos a concentrar en el ámbito de las amenazas que resultan del interior del propio progreso.

Aunque Max Weber no los menciona, la sabiduría popular los tiene muy presentes, y en casi todos los idiomas lo expresa. En castellano se le dice de la siguiente manera: No debes cortar la rama del árbol sobre la cual estás sentado. Hay una llamada de atención frente a esta elección: cuidado, si te equivocas caes hacia el abismo y te mueres.

Aquí se deriva de un juicio de hecho un deber. Esto es algo inaudito en nuestra metodología, sobre todo desde Max Weber. Pero este deber resulta de una manera muy determinada. Se constata, que la exclusión de la opción, es necesaria porque su realización resulta mortal. De hecho, constituye un suicidio. Eso implica un juicio que lleva al deber. Se puede formular de la siguiente manera: si la opción de la acción implica el suicidio, entonces no se debe realizar.

El suicidio no es opción, aunque sea posible. Y eso no es ningún juicio de valor en el sentido de Max Weber. Tampoco es una ética. Sin embargo, abre el espacio para la ética. Afirmar esta ética o afirmar el suicidio, son dos posiciones que no son compatibles. Por eso, si se rechaza el suicidio, se está creando el espacio de una ética y una política para la vida.¹ Creado este espacio, ahora son posibles los juicios medio-fin.

Wittgenstein percibe el problema, cuando dice en su diario:

“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...

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!” 10.1.1917

Pero Wittgenstein no sigue indagando esta pista que ha descubierto. Seguirlo, le habría obligado a engendrar una filosofía muy diferente de la que hace después.

Creo, tiene que decirse lo que Wittgenstein

1 He tratado esta problemática ampliamente en mi libro Hinkelammert, Franz: El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. EUNA. Heredia, Costa Rica 2003. Especialmente lo trato en el capítulo I. “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización” p.29-75.

afirma en la última frase citada. El suicidio no es ni bueno ni malo. Es como el ser o no ser. El no ser no es lo malo, sino lo imposible para alguien que vive como ser. Por lo tanto, el ser obliga a negar el no ser. Tampoco se trata de un juicio de valor. Es la constitución de una vida, dentro de la cual puede haber juicios de valor. Pero afirmar esta vida, no es juicio de valor. Esto solamente es posible, si se ha afirmado antes o a la vez el juicio vida-muerte, que abre el espacio de la vida en el cual pueden aparecer los juicios de valor y de medio-fin. No existen ni juicios medio-fin ni juicios de valor de por sí. Siempre ocupan espacios abiertos por los juicios muerte-vida.

Spinoza expresa precisamente esto: *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* —el impulso por conservarse (conatus) es el primero y el único fundamento de la virtud.

Marx es el primero que enfoca el progreso en estos términos de un problema muerte-vida. Lo hace en su libro *El Capital* editado por primera vez en el año 1867. Llega al siguiente resultado:

“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”.²

Me gustaría formularlo de una manera un poco diferente: la producción capitalista del tipo

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

impuesto por la actual estrategia de globalización y su justificación aparentemente teórica por el actual neoliberalismo socava al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Al hacerlo, corta la rama del árbol encima de la cual estamos sentados todos. Estamos todos por caer a un abismo. Nos lleva a todos al suicidio colectivo de la humanidad entera.

Marx dice esto en un lugar bastante destacado de su libro *El Capital*, es decir, casi al final del largo capítulo que analiza la plusvalía relativa. Es uno de los capítulos más leídos del *Capital*. A pesar de esto, la cita que estamos comentando, hasta hoy casi nunca se ha tomado en cuenta. Es la primera vez que en nuestra historia del pensamiento económico y social que se llama la atención sobre esta perspectiva de nuestra sociedad. Se trata de una perspectiva que hoy casi todo el mundo asume cuando habla del progreso económico y sus perspectivas. Esta perspectiva se nos abrió recién masivamente en el informe del Club de Roma de 1972. Este informe abrió esta problemática.

El resultado es que el capitalismo —y precisamente en su forma actual— es suicida y asesino al mismo tiempo. Este hecho es algo que posiblemente hoy la mayoría de la humanidad está percibiendo.

Resulta que el capitalismo extremo es un capitalismo suicida, sin que esta tendencia suicida sea algún proyecto de aquellos que tienen el poder económico o político. Su imaginación de la racionalidad es una racionalidad medio-fin, que guía todas sus decisiones en nombre de la maximización de la ganancia sobre el capital. Pero precisamente ese es el camino al asesinato-suicidio. Siguen a una racionalidad

dad, cuya interior es la irracionalidad de lo racional. Cuanto más racionales son, más irracionalidad producen. Cuanto más se sigue este proceso, más irracionalidad resulta y menos capacidad hay para enfrentar esta irracionalidad de lo racionalizado. Por eso el camino del suicidio es un camino no-intencional en el sentido que la irracionalidad no es necesariamente el resultado de ninguna intencionalidad de los actores. Parece que no es parte de su proyecto de acción. Son ciegos que creen ver. Es difícil enfrentar esta irracionalidad del suicidio porque la participación en ella da muchas ganancias: más ganancias que cualquier actitud alternativa.

El asesinato-suicidio y su universalización durante el proceso de la globalización

De alguna manera la sociedad percibe algo de lo que pasa. Pero esta percepción muchas veces es tan irracional como todo este proceso de la estrategia de racionalización.

La estrategia de globalización actual, con esta irracionalidad de lo racional, se desarrolla en los años 70 del siglo pasado y toma el poder durante el gobierno de Reagan a partir de 1980. Se llama estrategia de globalización. Pero su irracionalidad aparece con un acontecimiento llamativo del año 1978. El gran asesinato-suicidio de las Guayanas. Se trata de un gigantesco asesinato-suicidio de más de 900 personas y entre ellos más de 300 niños. Es a la vez un gran asesinato que se convierte en un asesinato-suicidio por el suicidio de los asesinos. Es el asesinato-suicidio de una secta religiosa de EEUU, que se

había instalado en un lugar en las Guayanas y que desembocó en este gigantesco asesinato-suicidio.

Junto con la estrategia de globalización, nuevos tipos de asesinato-suicidio cubren la humanidad y la tierra en su totalidad. Sin embargo, a partir de este momento se multiplicaron y se hicieron presentes los asesinatos-suicidios en el mundo entero. A partir de mediados de la década de los noventa del siglo pasado son asumidos masivamente también por los terroristas. Estos encontraron en el terrorismo islámico una gran fuerza de presencia. A la vez aparecen masivamente en los conflictos familiares en los que los hombres asesinan a sus esposas o parejas y a sus propios hijos para después suicidarse.³

Lo que muestran estos asesinatos-suicidios es, de hecho, el núcleo de la cultura del período de la globalización. Expresa la racionalidad irracional en el interior de la vida humana de hoy. Estos asesinato-suicidios son como un teatro atavista (en el sentido de prehistórico), en el cual los que actúan, efectivamente se mueren. Pero mandan un mensaje perfectamente encriptado que es: asesinato es suicidio. Por eso se los llama también corrida amok, una palabra que viene de una de las islas del Pacífico.

Esta es ahora nuestra realidad: todo está englobado en la estrategia de un gigantesco asesinato-suicidio. Frente a esto, nuestra acción tendría que

3 Encontré para Costa Rica las siguientes cifras: En la década de 2004 hasta 2014 en Costa Rica hay un total de 316 feminicidios. "En la década estudiada, el 18% de los feminicidas cometió suicidio." Es decir, el 18% de los feminicidios es asesinato suicidio. Es alrededor de un número de seis por año. Costa Rica es un país de más de 4 millones de habitantes.
<https://especiales.ameliarueda.com//feminicidios/>

liberarse del llamado progreso, para que no nos devore al final.

Todo esto es producto de la propia modernidad. De ninguna manera se trata de restos (sobrevivencias) de culturas anteriores. Los asesinatos-suicidios de grupos terroristas islámicos tampoco son ningún producto del Islam, sino que son resultado de su integración a esta modernidad. No dan ninguna razón para ninguna islamofobia, aunque nuestros medios de comunicación quieren tratarlos en este sentido. Se trata de la propia modernidad en su forma actual. Lo que hay que hacer es reflexionar sobre esto para derivar la ética y el proyecto económico y social correspondiente. Nuestro análisis no puede hacer más que hacer ver los elementos por observar y cambiar. Sin embargo, hoy un proyecto de cambio no puede ser sino el resultado de profundos movimientos sociales y políticos. Lo que se tiene que buscar es una economía y sociedad capaz de desarrollarse sin socavar al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Por supuesto, en toda la historia humana ocurren tales asesinatos-suicidios. Pero nunca antes han tenido este carácter masivo en el contexto actual que llamamos globalización.

Esta es nuestra realidad y nuestra cultura: Una estrategia global que resulta ser un gigantesco asesinato-suicidio. Por tanto resulta, que toda esta estrategia de globalización es un gran crimen en contra de la humanidad. Esto puede transformar el siglo XXI en un siglo todavía más sangriento que el siglo XX pasado. Claro, es un crimen que no está prohibido por ninguna ley. Pero esto no cambia el hecho de que se trata de un crimen. Y de alguna

manera todos estamos comprometidos en este crimen. Lo único que podemos hacer para enfrentar este crimen, es una acción para liberar el progreso de una manera tal que no nos pueda devorar al final.

Los juicios muerte-vida frente a los juicios medio-fin (juicios instrumentales, cálculo de ganancias)

Si queremos una alternativa, tenemos que juzgar sobre los juicios que se hacen para explicar y enfrentar los problemas mencionados. Podemos hablar de juicios necesarios del tipo muerte-vida, para enfrentar estos juicios a los que corrientemente se llama juicios medido-fin de tipo instrumental. Estos últimos juicios, son juicios que se pueden describir generalmente como juicios del mercado basados en el cálculo de ganancias o, en términos generales, en juicios de utilidad.

Todo lo que hemos discutido hasta ahora, indica y hace ver el hecho de que los juicios medio-fin, como juicios de razón instrumental, llevan a una racionalidad, que lleva en su interior una irracionalidad destructiva. Hoy descubrimos que nuestra sociedad moderna, en nombre de la totalización de la razón instrumental, nos está llevando al suicidio colectivo de la propia humanidad, posiblemente hasta el suicidio colectivo de toda vida actual. Y este hecho, que hoy es visible en todas partes, está destruyendo nuestra propia vida humana desde adentro. Esta vida pierde sentido y la ola de asesinatos-suicidios lo prueban también. Son la expresión más general de esta pérdida de sentido de la vida humana y de la consiguiente desesperación.

Aparece como problema básico de cualquier análisis de la sociedad humana actual esta irracionalidad interior de toda acción racional cuya racionalidad se basa en la racionalidad instrumental de todo nuestro actuar. Cada vez es más evidente para nosotros que la propia racionalidad de nuestra sociedad es una gran irracionalidad, que nos lleva al suicidio colectivo: la racionalidad instrumental nos lleva a la muerte por autodestrucción. El ser humano hoy es efectivamente lo que dice Heidegger: “Un ser para la muerte”. Pero no lo es solamente como ser para la muerte de cada uno de las personas. Resulta hoy un ser para la muerte de la humanidad entera, quizás de toda la vida. Eso dijo primero el propio ministro de propaganda de régimen Nazi Göbbels: Si tenemos que abandonar este mundo, vamos a cerrar la puerta con un golpe que hará temblar el universo entero. No lo logró todavía. Pero nosotros estamos lográndolo para nuestro futuro.

Para desarrollar más esta problemática, tenemos que ver lo que es la ética de la razón instrumental. Max Weber a veces pronuncia su nombre: es la ética del mercado. Ningún desarrollo de la racionalidad instrumental sin el desarrollo del mercado y ningún desarrollo del mercado sin el desarrollo de la ética del mercado. Pero Max Weber a la vez hace todo lo posible para perder de memoria esta ética del mercado. Es una ética, que por medio del mercado, está basada en juicios de hecho. Esto es algo que Max Weber, y con él toda la ciencia empírica de hoy, declara imposible. Pero la ética del mercado es sencillamente la otra cara del principio de funcionamiento del mercado. Sus normas son conocidas: respeto a la propiedad, cumplimiento de contratos,

prohibición del robo y del asesinato en función del robo de propiedad, prohibición del fraude. El propio funcionamiento del mercado implica el grado de cumplimiento necesario de estas normas. Si no se respeta este límite, los propios mercados dejan de funcionar y se pierden en el caos. Es evidente que el propio Max Weber sabe esto, pero jamás lo va a desarrollar para poder seguir sosteniendo su separación fatal de juicios de hecho y juicios de valores. Sin embargo, afirmar estos valores del mercado es condición de posibilidad del propio hecho de la existencia del mercado. Por tanto resulta de un juicio de hecho.

Los valores de esta ética del mercado son a la vez la gran mayoría de los valores afirmados por el imperativo ético de Kant. Estos valores tampoco son valores en el sentido de los juicios de valores de Max Weber. El mismo Kant da cuenta de esto cuando afirma que su imperativo categórico tiene que valer hasta en una “república de diablos” para que esa república pueda funcionar. Kant se da cuenta de que estos valores no son juicios de valor en sentido de Max Weber, sino que son productos irrenunciables de la propia existencia de los mercados. Cuando Max Weber insiste, con razón, en que ninguna sociedad humana desarrollada puede organizarse sin los valores de la ética del mercado, como condición de posibilidad del propio mercado, está afirmando un hecho sin analizarlo. Pero este simple hecho ya es la refutación de la propia definición e interpretación de los juicios de valor que presenta Max Weber.

El enfrentamiento entre valores éticos

Los valores de la ética del mercado son parte integrada del propio mercado como institución. Dan legitimidad al producto del mercado y dan a todo el mercado un aspecto de divinidad. Son valores sagrados sin los cuales no hay siquiera un mercado. Son en este sentido parte de la realidad objetiva, que por supuesto es observada de manera subjetiva por los participantes del mercado e integrados en su propia subjetividad.

Pero lo que es central es que estos valores objetivados en el mercado empiezan a chocar con otros valores, que vienen desde la vida de las personas de la sociedad. Estos valores de la vida aparecen con las amenazas que el capitalismo empieza a producir, tanto para la vida de muchas personas como también para la naturaleza no-humana. Como mencionamos anteriormente, es Marx el primero que capta esta nueva dimensión de la sociedad y de la vida humana.

Se trata efectivamente de una nueva época apocalíptica. Los apocalipsis anteriores aparecen en varias culturas históricas y, por tanto, en muy diferentes culturas. Como son la cultura judía, la cristiana, pero también la cultura germánica arcaica y muchas otras. Pero todas las anteriores tienen una diferencia palpable como apocalipsis. Consiste en el hecho de que en los anteriores apocalipsis siempre dios es la fuerza que desata un proceso de destrucción apocalíptica. Mientras que en la visión apocalíptica que aparece a partir del siglo XIX, al contrario, la destrucción apocalíptica tiene como sujeto actuante más bien la humanidad y no a dios. Es la actividad

humana la que origina las propias tendencias apocalípticas. Es esta humanidad en sus acciones, tanto políticas como económicas, la que tiene la responsabilidad. Por eso, Marx ahora analiza estos procesos destructores a partir del capitalismo con sus tendencias destructoras que se están haciendo visibles.

A la vez las tendencias destructoras de un tipo apocalíptico, que se hacen visibles, son tomadas ahora en un sentido de una creación de una responsabilidad humana. Esto hace la crítica, que en este sentido apareció con Marx en *El Capital* de 1867, pero que a lo largo del tiempo no es tomado en cuenta ni en la tradición marxista ni en otras tradiciones. Pero este tipo de crítica vuelve a producirse después de la Segunda Guerra Mundial y con el invento u aplicación de la bomba atómica. Este hecho hace muy presente la necesidad de la toma de responsabilidad humana para evitar otros futuros usos, que amenazan el fin de la humanidad. En 1972 aparece otro llamado de atención con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento económico y las amenazas que surgen como resultado de la aplicación indiscriminada de los criterios de la razón instrumental en todo el ámbito de la sociedad moderna y el uso indiscriminado de los criterios correspondientes del mercado.

Hay que tomar en cuenta que aparece a la vez otra línea apocalíptica que está presente en la derecha moderna. Es el milenio del reino de los mil años del Nacismo, la celebración de EEUU como la Ciudad que luce en la montaña por parte de Reagan y la celebración por parte de Trump en su discurso de la toma de posesión como anuncio de un “new

millenium”, un nuevo milenio.⁴ Usan los tres el mismo mito apocalíptico como imagen de la sociedad que pretenden crear. Se ponen de esta manera al lado de los movimientos fundamentalistas apocalípticos que celebran este milenio como el último paso hacia la destrucción final con el Armageddon y que defienden una posición que acepta todas las crisis actuales de nuestra sociedad como un llamado y celebración a una lucha de clase desde arriba, que sea definitiva para siempre.

Sobre esto, nos interesa rescatar la tradición creada por Marx sobre la necesidad de enfrentar las crisis destructoras de nuestra sociedad, sobre todo con esta tendencia al suicidio colectivo que toda la sociedad actual tiene que enfrentar para evitarlo. Es la tradición seguida por los movimientos de paz después de la segunda Guerra Mundial y actualmente orientadas a partir del informe del Club de Roma.

Se trata hoy de un conflicto con las dogmatizaciones de la mano invisible y la autoregulación del mercado y su respectiva ética del mercado, que es legitimada por la promesa de un futuro de optimizar la dirección de la sociedad del mercado con resulta-

4 "We stand at the birth of a new millennium, ready to unlock the mysteries of space, to free the Earth from the miseries of disease, and to harness the energies, industries and technologies of tomorrow. A new national pride will stir our souls, lift our sights, and heal our divisions." "Nos encontramos en el nacimiento de un nuevo milenio, que está dispuesto a solucionar los enigmas del espacio, liberar la tierra del sufrimiento por enfermedades, y utilizar las energías, las industrias y las tecnologías de mañana. Un orgullo nacional va a orientar nuestras almas, mejorar nuestra vista y curar nuestras divisiones".

<https://kurier.at/politik/ausland/trumps-rede-zur-angelobung-im-volltext-englisch/242.133.757>

Se trata de parte de Trump de afirmar de nuevo todo el mito del crecimiento económico infinito y definirlo para todo el futuro.

dos milagrosos. La discusión sobre las tendencias hacia al suicidio colectivo de la humanidad es apenas se menciona. Todo tiende a la totalización de la razón instrumental y reducir el ámbito de la ciencia empírica a puros juicios medio-fin.

Frente a esto aparecen los juicios muerte-vida, que son efectivamente juicios de hecho, aunque nuestra ciencia dominante ni los menciona. El dicho popular ya mencionado los define: no cortes la rama del árbol sobre la cual estás sentado. Esto define la base de racionalidad de todos los juicios de las ciencias. Es un llamado a lo que Spinoza llama “conatus”. Sin respetar estos juicios no hay vida posible. Por eso es necesaria una constante intervención en el ámbito de las relaciones mercantiles, para que sea posible la vida a partir de los productos que inevitablemente son producidos en el marco de estas relaciones mercantiles.

¿Cuál puede ser la respuesta racional al problema de la irracionalidad de lo racional?

No se trata de cualquier respuesta, sino de una respuesta por medio de la razón. Si la razón —en sentido de nuestro lenguaje científico común hoy—, resulta irracional, hay que preguntar en nombre de cuál racionalidad sostiene la irracionalidad de esta razón instrumental. El propio concepto de ciencia está en cuestión. De hecho, se trata de recuperar un concepto de ciencia, que la ciencia empirista ha negado por lo menos desde Max Weber y Wittgenstein.

El concepto hoy dominante es el concepto de una ciencia que tiene como centro a la razón ins-

trumental medio-fin. Así como la razón del mercado ubica su centro en la competitividad. Su racionalidad se puede resumir en: yo soy, si te derroto. Nietzsche resume esta racionalidad como voluntad del poder. Se ve entonces toda su amplitud: Yo soy, si te mato o Yo soy, si te transformo en mi esclavo. O Trump: America first. Es una adecuada traducción del Deutschland über alles al inglés. Es el principio que llevó a Alemania a su catástrofe. Puede llevar a “America” por igual camino. Se trata de una manera de concebir la auto-realización del ser humano como una relación de dominación: me realizo al dominarte: Yo soy, si tú no eres. La prueba más convincente de la libertad es en consecuencia, mostrar que uno tiene un esclavo. Tengo esclavos, por tanto soy libre.

Este es el centro de nuestro pensamiento más común y que, por lo tanto, domina nuestro concepto de ciencia. Este concepto de ciencia corresponde a nuestra situación moderna actual. Es, por tanto, el concepto de la racionalidad que produce la irracionalidad de la propia racionalidad y que hoy amenaza inclusivamente la vida humana en la Tierra. Se trata de un concepto de racionalidad irracional.

Frente a esta racionalidad irracional, hace falta reclamar una racionalidad que esté más allá de esta racionalidad irracional. Hay una formulación. La encontré por primera vez en la época de la lucha surafricana en contra del apartheid. Se trata de una formulación que usó muchas veces el obispo surafricano Desmond Tutu. La puedo resumir en los términos siguientes: “Yo soy, si tu eres.”

Lo que dice Desmond Tutu no es ningún sermón, pero tampoco una exigencia teológica y tampoco una expresión sentimental. Se trata de un

criterio de racionalidad. Cuando estamos bajo el criterio irracional de racionalidad, el tener esclavos es la prueba de ser libre, ahora la prueba de la libertad es la prueba de haberse liberado de su esclavitud o liberado a sus esclavos. El criterio de racionalidad liberada dice “yo soy, si tú eres”, el criterio de racionalidad irracional dice “yo soy, si te derroto”.

Esta posición de Tutu es de una larga tradición africana. Es el humanismo ubuntu de la cultura bantú ya tiene miles de años. Según Henrique Dussel esta cultura bantú es uno de los orígenes de la cultura egipcia.⁵ Como tal, está posiblemente hasta en los orígenes de la cultura judía. Esto se vuelve consciente en la misma época en la cual en África del Sur hizo el levantamiento en contra del apartheid y se inspiró muy fuertemente en esta cultura.

Lévinas desarrolla una visión muy parecida, cuando habla de la traducción del texto de la Biblia judía (Lev 19,18) y que en sus traducciones corrientes del amor al prójimo dice: “Ama al prójimo como a ti mismo”. Dice Lévinas, hablando de otra traducción, hecha en los años 20 del siglo pasado por Buber y Rosenzweig, dos teólogos judío-alemanes: “¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a tí mismo' ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo-

5 Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid 1998. S.2

mo, esta obra es como tu mismo'; 'ama a tu prójimo, tu mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'.⁶

Evidentemente, basados en esta traducción del amor al prójimo, la Biblia coincide con el principio mencionado de la tradición africana.

En esta misma época aparecen pensamientos similares en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como en Bolivia, Perú, Ecuador y México. En la tradición boliviana se llama Suma Qamaña o Sumak Kawsay, lo que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo. Se trata más bien de una convivencia, sin la cual no se puede vivir bien entre todos. Es algo como lo se ha mencionado en relación a África del Sur. Se puede igualmente llamarlo: yo soy, si tú eres, o yo soy, si vosotros son o variaciones correspondientes.

Parece que se trata de un criterio de racionalidad que viene de los propios orígenes de la humanidad, y que siempre ha sido marginado pero también siempre se ha vuelto a recuperar. Hoy entonces vuelve ante la catástrofe de la racionalidad irracional del mercado y resulta efectivamente como un crite-

6 Yo hice la traducción del siguiente texto; "Que signifie 'comme toi-même'? Buber et Rosenzweig étaient ici très embarrassés par la traduction. Ils se sont dit: 'comme toi-même', cela ne signifie-t-il pas qu'on aime le plus soi-même? Au lieu de traduire en accord avec vous, ils ont traduit: 'aim ton prochain, ils est comme toi". Mais si on consent déjà à séparer le dernier mot du verset hébraïque 'kamokha' du début du verset, on peut lire le tout autrement: 'Aime ton prochain; cette œuvre est comme toi-même'; 'aime ton prochain; c'est toi-même'; 'c'est cet amour du prochain qui est toi-même'." Lévinas, Emmanuel: De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1986 p.144

rio de racionalidad, sin el cual parece sumamente difícil enfrentar esta catástrofe.

¿Cuál es la relación entre ambas racionalidades, la racionalidad irracional y la racionalidad liberadora?

El resultado es que solamente podemos reaccionar apoyándonos en la racionalidad liberadora del “Yo soy, si tú eres” para canalizar las acciones que se realizan frente a la racionalidad irracional del mercado. Tenemos que poner límites a un sistema económico brutal que busca reproducir el capital a costa del planeta y sus habitantes.

Hay un conflicto entre las dos racionalidades, en el cual la racionalidad liberadora del “yo soy, si tú eres” es la parte que debe decidir en última instancia. Esta se apoya en los criterios de la posibilidad de vivir del ser humano y la propia naturaleza no-humana. La racionalidad irracional del mercado en cambio decide sobre la factibilidad empírica de producción de productos y distribución de ingresos. Pero el mercado no tiene criterios sobre la posibilidad de la vida humana ni sobre la vida de la naturaleza no-humana. Por eso los criterios de la racionalidad liberadora deben decidir en última instancia sobre las posibles orientaciones de la propia producción de los mercados. Si no, toda la sociedad se mueve en dirección hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

Se trata de dos líneas de orientación. Por un lado, las posibles tendencias de los mercados para amenazar la vida humana o su dignidad. Se trata de decidir sobre los ingresos de aquellos que menos reciben y llamar a respetar inclusive la dignidad hu-

mana del más pobre y postergado: no solamente en cuanto a comer, sino igualmente a las necesidades humanas en general. Por el otro lado, la relación con el espacio en el contexto de la naturaleza no humana, que merece y necesita igualmente el tratamiento: Yo soy, si tú eres. En la cultura boliviana, y en general en el Altiplano del sur de América, esta naturaleza tiene el nombre de Pachamama, la diosa de la Naturaleza del Altiplano. Es la madre naturaleza a la cual se le habla diciendo: yo soy, si tú eres.

Estas dos líneas son las principales. Pero hay otros, en especial el necesario arreglo con todo el sector financiero, que muchas veces es el motor de las ya mencionadas líneas de amenaza para la vida en la Tierra. Por otro lado, algo parecido vale para un sector de la prensa y todo un sector de comunicación, que de hecho no comunica otra cosa que la entrega de la humanidad entera y de la Tierra a la arbitrariedad del gran capital. Se ponen en el lugar de la libertad de prensa para acabar con el derecho humano de la libertad de opinión. La racionalidad liberadora está necesariamente del lado de la libertad de opinión para intervenir la libertad de prensa, en función de una efectiva libertad de opinión.

Se trata de actuar en esta dirección y se debe por fin tomar conciencia de que no hay ninguna posibilidad de escapar a la amenaza del suicidio colectivo de la humanidad, a no ser de que se ponga en práctica la racionalidad liberadora del “yo soy, si tú eres”. Tanto la crisis de la vida de una gran parte de la humanidad en el mundo entero, como la crisis del medio ambiente que hoy se hace cada vez más amenazante a través del cambio del clima, es visiblemente hoy una de las amenazas más contundentes.

El dios de la racionalidad liberadora

Estoy convencido de que no hay manera de parar esta tendencia al aniquilamiento sino por la recuperación de la racionalidad: yo soy, si tú eres. Esta recuperación ha sido un elemento clave en la lucha de los africanos de África del Sur en contra del apartheid. Logra crear una espiritualidad, sin la cual la propia lucha no encuentra tierra bajo los pies.

En su primer intervención, que hizo pública con el título *Evangelii Gaudium*, el actual Papa se refiere a una idea de dios que está muy cerca a lo que es el dios de Jesús o Pablo de Tarso, pero bastante lejos de la idea de dios de Agustín y Tomás de Aquino. Esta idea se corresponde exactamente con nuestra discusión y con la racionalidad liberadora:

“La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlesco. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud.**” *Evangelii Gaudium*, Nr. 57.

Este dios llama “al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud.**” Este dios “espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado”. Este dios, que presenta Franciscus, resulta para los que

juzgan desde el mercado como “un dios... incontrolable, inmanejable, incluso peligroso”.

Es precisamente un dios que pide la “primacía” del ser humano en esta vida en la Tierra. Este ser humano es el ser supremo para el ser humano que Franciscus ve negado por el fetichismo del dinero, que sostiene precisamente la primacía del dinero. Hace valer la primacía del ser humano de la manera siguiente:

“Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la **primacía** del ser humano! Hemos creado nuevos **ídolos**. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. *Ex* 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el **fetichismo** del dinero y en la **dictadura** de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano.” (Evangelii Gaudium, Nr. 55).

Después de esto, Franciscus dice lo que este dios hace: “llamar al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud**.”

No se trata de un dios que está fuera de todo, sino un dios que está fuera del mercado, que penetra todo el mundo.

Franciscus ve las amenazas como un producto del mercado “absolutizado”. Es claro que Franciscus ve la irracionalidad del mercado vinculado con este mercado. Y llama al ser humano a su propia realización y para esto hay que enfrentar todos los tipos de esclavitud.

El dios que presenta Franciscus es llamativo. En algunos sentidos parece contrario a Jahveh. Jahveh es un legislador y es autoridad, que da órdenes. En la biblia se presenta de la siguiente manera, cuando en el monte Sinai da su ley de mandamientos:

“Yo, Jahveh, soy tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre.” Deuteronomio 5, 6. A estas palabras sigue la ley con sus mandamientos.

El dios que presenta Franciscus, en cambio, llama a las personas a enfrentar la esclavitud. Dios no libera a los seres humanos, sino llama a los seres humanos a liberarse y a realizarse a sí mismos en este proceso. Visiblemente el dios del éxodo se ha hecho hombre, ser humano. Dios ahora los acompaña, pero ellos mismos deben liberarse. No es un dios que enfrenta las esclavitudes, sino un dios que llama al ser humano a enfrentarse contra estas esclavitudes. Se trata de que el ser humano se libere de las esclavitudes y se trata de que los mismos seres humanos se enfrenten a las esclavitudes de los otros. Es el “yo soy, si tu eres”. Pero es a la vez un llamado a los esclavistas para que dejen libres a sus esclavos, porque al hacer esto, se liberan a sí mismos también de esta esclavitud.

Franciscus pide la auto-realización del ser humano a través del enfrentamiento a cualquier tipo de esclavitud. En el conjunto de la auto-realización,

la liberación del esclavo significa a la vez la liberación del esclavista. Al liberar al esclavo se puede liberar también a sí mismo. Es un dios liberador y que permite la liberación por medio de una intervención humana también en los mercados. Es el “yo soy, si tu eres” como racionalidad liberadora.

De esta manera el dios del éxodo se hizo humano. Pero con eso el dios no desaparece en el proceso de su humanización. Dios es ahora un compañero del ser humano, en cuanto este se libera. Con la humanización del dios Jahveh del éxodo, este dios es ahora el dios que llama al ser humano a su liberación. Ese es el dios que ve Franciscus. Por eso, es un dios que llama al humanismo de la praxis, que es un humanismo completamente universal. (Según la parábola del último juicio en Mat 25,31-40).

Para mí no hay ninguna duda de que este dios que presenta Franciscus aparece por primera vez con el dios de Jesús y de San Pablo y por lo tanto aparece este dios como fuerza del propio humanismo de la praxis, que ha nacido con Jesús mismo.

La cita de Franciscus en la que menciona esto, se acerca mucho a una expresión de Marx:

“La crítica de la religión 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.”⁷

7 Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos).

Los textos son completamente análogos. El texto de Franciscus corresponde a la tradición judeo-cristiana de nuestra cultura. Pero a la vez el propio pensamiento de Marx también se basa en esta tradición. Por tanto, hay diferencias entre los textos, pero estas son más bien secundarias. En ambos casos se trata de un universalismo del humanismo de la praxis.

Efectivamente, podemos concluir: La crítica de la religión de Marx condena como dioses falsos a todos los dioses que no aceptan que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin embargo, el cristianismo comienza con una imaginación de un dios para el cual el propio ser humano es ya el ser supremo para el ser humano. Por eso, la crítica de la religión de Marx no puede enfrentar este inicio del cristianismo. Recién el cristianismo posterior al “termidor cristiano” de la vuelta constantiniana en el siglo III y IV entra en un posible conflicto con la crítica de la religión de parte de Marx.

Para Franciscus se había hecho claro que precisamente el dios de Jesús es un dios para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por eso al hablar de dios, habla de un dios que da “primicia” al ser humano. Lo que significa que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Pero lo hace a partir del hecho de que el propio Jesús ya lo hizo.

Franciscus, con su posición sobre lo que considera como dios, toma de hecho una posición en un conflicto que había aparecido en la primera década

de este siglo en el interior de los teólogos de liberación. En este tiempo aparece una escisión interna entre la gente que compartía la teología de liberación. Esta escisión apareció primero en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica. El problema se desató abiertamente a partir de una publicación mía en la revista Pasos en el número marzo/abril de 2005 con el título: “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”. Este artículo llevó a muchas discusiones y a la pronunciación de diferencias que ya anteriormente se habían dado. Entonces yo presenté el problema con la fórmula: dios no se hizo cristiano, sino que se hizo hombre, ser humano. Sin embargo, no resultó una discusión profunda, sino sencillamente en un enfrentamiento desagradable con la mayoría de los teólogos, cuya posición tenía una fácil mayoría en la asamblea de socios. Dada la situación, yo salí en 2006 del DEI para no estar todo el tiempo en esta pelea y seguí trabajando con el “Grupo Pensamiento Crítico”, fundado en el año 2007. Con esto cambió el DEI y hoy es solamente un centro para hacer cursos. Otro lugar donde seguí colaborando y participando fue en el grupo suizo “Collège de Brousse”. El trabajo de este grupo lo publicamos posteriormente.⁸

En el año 2007 también se dio una escisión parecida en Brasil. Esto sucedió a partir de una posición en contra de la teología de liberación vigente en Brasil, provocada por la publicación de un artículo de Clodovis Boff en agosto de 2007.⁹ (Clodovis

8 Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus y Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019.

9 Ver "A propósito de Clodovis Boff" en Hinkelammert, Franz: La

Boff: Teologia da Libertação e volta ao fundamento.) La problemática era la misma que se había dado en el DEI el año anterior, pero ahí se intentó hacer una discusión realmente seria sobre lo que puede ser una teología de liberación. Clodovis Boff consideraba que el universalismo del humanismo de la praxis no puede ser la base de esta teología de liberación, sino que tiene que ser la base la figura de Cristo. A partir de Cristo y la asunción de su enseñanza se llega a la opción por los pobres (es decir: al humanismo de la praxis). Para usar la fórmula que había mencionado anteriormente, se puede afirmar que lo que quería Clodovis que tuviera validez es: dios se hizo Cristo, para que Cristo abra y defina la orientación hacia los pobres. Por tanto, la opción por los pobres sin ser cristiana no es válida en el mismo sentido en el cual lo es la opción desde Cristo por los pobres. La opción por los pobres, no incluye todos los pobres.

Se ve entonces, como el mismo Franciscus toma posición frente a esta escisión en la teología de liberación al presentar su visión de dios en esta problemática. Franciscus habla de un dios que se ha hecho humano. Entonces el mensaje cristiano es que dios se hizo hombre -ser humano- y no cristiano.

maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. Editorial Arlekin, San José (Costa Rica), 2013. Capítulo 9.

Epílogo: Sobre el proyecto de una alternativa

1. El conflicto por el universalismo del humanismo de la praxis

De hecho, el texto de Franciscus es resultado de largas discusiones entre teólogos de liberación latinoamericanos, sobre todo durante la primera década del siglo XXI. Esto se aprecia en una cita de una tesis aparecida en la primera década de este siglo que publiqué en 2007:

“Podemos hacer la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco.

En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición —en nuestro caso en la tradición cristiana— un Dios, que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones

en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.”¹⁰

Es este dios el que Franciscus presenta: “por llamar al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud.**” Evangelii Gaudium, Nr. 57. Y se puede añadir:

“Pero eso no significa, que la teología de liberación sea marxista. Pero ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que no es tampoco de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes. Pero a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Aparece con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde 2000 años es el: Hazlo como Dios, humanízate. Es a la vez el centro de la gestión de la modernidad y de su surgimiento a partir del renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad y su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene –en la mitología griega– color rojo.”¹¹

Sin embargo, seguía la pelea alrededor de este universalismo del humanismo de la praxis. El Papa Juan Pablo II declara al arzobispo Romero en el

10 Franz Hinkelammert: Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Editorial Arlekin, San José (Costa Rica), 2007. P 284\285).

11 p. 285.

año 1986, aunque lo haga solamente entre líneas, en su encíclica *Dominum et vivificantem*, un hereje por medio de una simple inversión de una cita de Ireneo del siglo II, que Romero muchas veces mencionaba:

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

Entonces se puede repetir verdaderamente que la “gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios”: el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria. (*Encíclica Dominum et vivificantem* 1986, 260/261)

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

no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación”. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Editorial Arlekin. San José, Cosa Rica. 2007 p.31/32.

La misma perspectiva en favor del universalismo del humanismo de la praxis abre Urs Eigenmann en Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus y Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019. Esto lo hace bajo el título: Exkurs 2: Wahrheiten in Häresien bei Leonard Ragaz und Hans Urs von Balthasar. (Verdades en herejías en Leonard Ragaz y Hans Urs von Baltahasar) p. 159-161.

2. La destructividad de las ilusiones trascendentales

Si se intenta realizar una utopía imposible y de transformar esta utopía en una meta, se transforma precisamente la convivencia —que la utopía promete— en una destrucción caótica de esta misma convivencia. Esto empezó con la constitución de la sociedad burguesa como utopía, como ha sido mostrado también por Polanyi, que parte del hecho de que el mercado como mercado autoregulado implica una totalización imposible y por tanto una utopía que amenaza la vida humana. Esta cons-

titución del mercado como utopía ocurre de una manera fundamental con Adam Smith en nombre de la “mano invisible” del mercado. De hecho Adam Smith se basa en una tendencia anterior, que se había dado desde el siglo XVI. Uno de sus precursores más importantes es Hobbes.

Resultaba la ilusión trascendental (un concepto de Kant que este no aplicó todavía a relaciones sociales), en cuyo nombre la sociedad se transformó en una sociedad de clases burguesa extrema, que condenó una gran parte de los sometidos a la miseria e inclusive a la muerte. Pero esta sociedad a la vez se presentó como el producto de un dios que domina y coordina todo con su mano invisible y que hace que el mercado sea el límite de la posibilidad racional de la acción humana. Como resultado, los grupos y clases dominantes se sienten como en un cielo en la tierra, que sin embargo se transformó para la mayoría en un infierno en esta misma tierra. En relación con fenómenos de este tipo de ilusión trascendental, Hegel hablaba de “mala infinitud”.

El socialismo, que se confrontó con esta sociedad burguesa, sin embargo, reprodujo este mismo problema a su manera. El comunismo fue imaginado como la convivencia perfecta y también como un cielo en la tierra, que otra vez producía sus propios infiernos, como ocurrió con el estalinismo. Otra vez resultó una ilusión trascendental, que volvió a tener efectos sumamente destructores.

El cambio que ocurrió con el socialismo chileno estaba impregnado por el ministro de economía Pedro Vuskovic. Este socialismo ahora llegó a ser una economía con intervención sistemática de los

mercados para enfrentar las tendencias destructivas del mercado. No se anunció más la abolición del mercado y del dinero como meta. El socialismo chileno es el primero que se formula de esta manera y que se distancia del socialismo soviético. Los llamados posteriores al socialismo siguieron este ejemplo.

3. El problema de la teoría económica del mercado

Uno de los primeros economistas que sacó la conclusión de que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga, por un lado la existencia mágica de una tendencia al equilibrio del mercado, y por el otro renunciar a las ilusiones de poder abolir todo el mercado y el dinero, es sin duda Polanyi.¹² Concluye, por eso, que el mercado solamente puede funcionar, si hay una intervención sistemática en este mercado. Polanyi habla de un necesario “embedding” (lo que se puede traducir como canalización) del mercado en el conjunto de la sociedad. Polanyi considera que esta canalización del mercado tiene que sacar fuera del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica: la política de salarios e ingresos, la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones y la política financiera en general. Llega a la tesis de que el propio mercado tiene una tendencia a la destrucción de la convivencia humana, simplemente como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como

12 Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944) -traducción española: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

tendencia a la destrucción de nuestro propio mundo de vida. Es casi como lo dice Soros: Hoy el único adversario del capitalismo que cuenta es el mismo capitalismo.¹³

Los tres desequilibrios que destaca Polanyi son también los desequilibrios que resultan del análisis del mercado de Marx. Los primeros dos son desequilibrios que según Marx amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador. El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiero, que Marx trata en el tomo III. de *El Capital*.

Hoy aparece un cuarto desequilibrio y es el de los medios de comunicación. La libertad de prensa está devorando al derecho humano de libertad de pensamiento. La libertad de prensa no es un derecho humano, sino un derecho del mercado. Todo el tiempo hay que asegurar que la libertad de prensa respete el derecho humano de la libertad del pensamiento.¹⁴

Marx, sin embargo, bloqueó una solución de este tipo con su proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis de Marx con los argumentos de Polanyi para llegar a una teoría del mercado. Esta teoría debería analizar lo que hay que hacer con el mercado para que este

13 Hay otro autor que es interesante respecto a la teoría de las intervenciones necesarias. Se trata de Walter Eucken. Ver: Walter Eucken: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Fischer, Jena 1940. Walter Eucken: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Francke, Bern [u. a.] 1952.

14 Eso propone José Luis Coraggio en su introducción al libro: Polanyi, Karl: *Textos escogidos*. CLACSO- Universidad Nacional de General Sarmiento. 2012.

deje de producir estos desequilibrios, que Polanyi destaca, y así deje de ser el peligro que amenaza con destruir todo lo que la humanidad logró realizar basándose en el mismo mercado.

Se trata de analizar de que manera el mercado produce y reproduce constantemente estos desequilibrios macroeconómicos cuando se deja operar sin intervenciones. Además, hace falta analizar las varias posibilidades de enfrentar estos desequilibrios macroeconómicos y con qué criterios escoger entre estas posibilidades.

Si no se logra esto, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transformará al final en un agujero negro.