PLENITUD Y ESCASEZ: LA SUBJETIVIDAD DEL REINO DE DIOS

Franz J. Hinkelammert

1. Plenitud y escasez como orientaciones de la acción

El tema "plenitud y escasez" se refiere a conductas sociales, no a situaciones. Se trata de orientaciones de la acción ancladas en la sociedad. Aunque lo digamos en forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la orientación por el bien común y la orientación por el cálculo individual de la utilidad. No se trata tampoco de polos dualistas de tipo maniqueo, entre los cuales existe un conflicto total en el que un polo tiene que destruir al otro. Sin embargo, 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 aparece en todos los evangelios y que podemos tomar como punto de partida. Es aquella escena que comúnmente llamamos la multiplicación milagrosa de los panes. Es evidente que esta multiplicación de los panes no es un acto mágico por el cual Jesús produce un montón cuantitativo de panes, de los cuales cada uno puede tomar lo que quiere. No se trata de una multiplicación cuantitativa de panes. Ocurre, en cambio, que una multitud de escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común. La plenitud no es cuantitativa, sino resulta del hecho de que todos compartan de un modo tal que hay suficiente para todos.

Gandhi también se refiere a esta plenitud, cuando dice: La India tiene suficiente para que todos puedan vivir, pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos. La plenitud es posible, porque es posible que todos tengan lo suficiente. Amartya Sen constata que ninguna hambruna jamás puede ser explicada mediante una escasez física. La explicación reside siempre en el hecho de que aquellos grupos que aún disponen de víveres, rechazan comerlos en común [1]. 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, la cual se produjo después de su colonización por parte de los ingleses en la segunda mitad del siglo XVIII y en la que murieron alrededor de diez millones de personas, Bengala exportaba todavía arroz y trigo.

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

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

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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

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

2. El cielo en la tierra y su realización

Juan Crisóstomo, uno de los padres de la Iglesia, afirmaba 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. Lo es realmente y por eso este problema se halla presente en toda la modernidad a pesar de toda su secularización. Hasta se puede decir que todo el pensamiento de la modernidad gira alrededor de este problema. La razón está en el hecho de que con la modernidad, la sociedad es considerada un objeto de una transformación.

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

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

Con respecto a esta mística del mercado, surge en el curso del siglo XIX un nuevo humanismo de la praxis. Surge también en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis, no obstante, se dirige en contra de la mística del mercado que pinta a éste como un lugar celeste. El poeta Heinrich Heine expresa esto de manera irónica, cuando dice en un poema: "Ya en la tierra queremos construir el reino de los cielos". Este poema es una de las creaciones poéticas más conocidas por los trabajadores socialdemócratas alemanes del siglo XIX.

No se trata de lo mismo que afirmaba Crisóstomo en el texto citado antes. Porque Heine añade en su poema: "El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones". El cielo y la tierra se encuentran ahora separados; además, el orden en la tierra hace que la referencia al cielo esté 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. Sin embargo, lo que el poeta manifiesta con palabras poéticas circunscribe igualmente el humanismo de la praxis, el cual Marx visualiza de un modo más diferenciado:

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

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

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

[3] Karl Marx, *El capital.* México D. F., 1966, pág. 303, nota 4.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

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

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

Aquí se denuncia cualquier esperanza, cualquier utopía, cualquier humanismo, cualquier solidaridad de los oprimidos. Todo ello es visto ahora como Lucifer, el ángel de la luz convertido en demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista-burguesa es satanizado. Se trata de un pensamiento que hoy es dominante. Se desarrolló a través del nazismo y el fascismo, recibiendo la forma hoy dominante del antiutopismo actual.

Pero no se trata de algo obvio. Así, todavía Max Weber rechaza tales propuestas:

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

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

3. La denuncia de la "ética de San Martín"

El antihumanismo, en su formulación popperiana, confirió como su consecuencia al sistema de mercado un carácter celeste tan pronunciado, como ni el propio Adam Smith habría podido imaginar. Lo logró mediante la denunciación de toda intervención en el mercado y en su lógica. En los años noventa se inventó en Alemania una expresión destinada a resumir todo aquello que se busca denunciar. Esta expresión es "ética de San Martín" [6]. Se refiere a una antigua leyenda sobre San Martín. Éste era un caballero que durante un duro invierno estaba cabalgando. 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. Prosiguió su camino, pero percibió detrás de sí una brillante luz. Dándose vuelta, vio que el pobre se había convertido en Cristo, quien lo saludó.

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

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

> El mundo industrializado fue impregnado por siglos por la ética cristiana del compartir. Eso ha arrasado con la ética del producir, que es lógica y temporalmente anterior...
> Así, el empresario tiene un etos específico al cual tiene que seguir si quiere corresponder a su función social y a su tarea. Su mayor "responsabilidad social" está en ofrecer bienes y servicios de la manera más eficiente. Su imperativo como empresario es: ¡Produzca! ¡Sea útil para su cliente! ¡Sea exitoso! Entre lo exigido económicamente y lo moralmente correcto, no existe para él ninguna contradicción: Ambos coinciden. Hacer, en el marco de su razón empresarial, todo lo necesario para mantener "fit" a la empresa, aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino constituye un deber ético [7].

Gerhard Schwarz, redactor de la *Neue Züricher Zeitung*, saca la 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, el cual debería seguir el cristiano. Pero cada uno en su lugar [8].

[4] Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, Vorwort, 1974.
[5] Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904) en Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1958, pág. 244.

[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 lo hace en los años noventa con la tal llamada ética de San Martín. En ambos casos se trata de una simple totalización de la ética del mercado, la cual queda como única ética.
[7] (*Neue Züricher Zeitung*, 12/13 sept. 1993, pág. 13). Beitrag von Dr. Gerd Habermann, Arbeitsgemeinschaft selbständiger Unternehmer (ASU) und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn. Titel: "Teilen oder produzieren? Bemerkungen zum Ethos des Unternehmers".
[8] Gerhard Schwarz, Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft), en "Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft". *Informedia-Stiftung* (Köln, 1992), págs. 83-99, aquí: pág. 83.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

La solución que se ofrece es:

> En vez de solo compartir solidariamente, conforme al 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. Según toda la experiencia histórica, la máxima de la acción empresarial ha conseguido mucho más en favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace de manera masiva, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas... [9].

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

Ya Dietrich Bonhoeffer había dicho acerca de eso:

> 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 abismática [10].

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

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

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

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

4. La paradoja de las utilidades

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

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

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

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

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

> ...compelen al ser humano para el bien de él, a tomarlas en consideración, porque necesita de ellas para no hundirse [14].

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

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

---

[9] (*FAZ*, 24. XII. 1993). "Das Teilen und die Moral der Märkte" von Wolfram Weiner.

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

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

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

[13] *Ibid.*, pág. 133.

[14] *Ibid.*, pág. 145.

[15] *Ibid.*, pág. 133.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

> 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 tierra [16].

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

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

Existe una utilidad, si bien no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ocupa en la actualidad un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra "utilidad". La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del calculo de utilidad para todo aquello que es 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. Éste es la ley destructora que, según san Pablo, conduce a la muerte cuando se busca la salvación en su cumplimiento. Desde el punto de vista del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo evidencia al presentar un diálogo entre la dureza de corazón y la misericordia:

De acuerdo con Hildegard, la dureza de corazón manifiesta sobre sí misma:

> 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 voy a hacer jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me pueda ser *útil*. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su creación y por el universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo solamente sé de mi propia existencia! [18].

Hildegard hace contestar a la misericordia: "¡Oh!, ser hecho de piedra...".

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

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

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

No hay duda que aquello que Hildegard de Bingen observa 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 actualmente se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes como fuerzas compulsivas de los hechos, las cuales de modo inevitable acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquello que ocurre.

Podemos ahora volver a las palabras de Keynes ya citadas, conforme a las cuales " lo malo es útil y lo bueno no lo es". Es claro que esta utilidad del mal es un producto del cálculo de utilidad en el caso en que éste es totalizado. Pero, ¿qué es lo bueno? Igualmente es visible hoy que lo bueno es todo lo necesario para enfrentar las amenazas globales.

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

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

---

[16] *Idem.*

[17] Ver *Diálogo Social* (Panamá) No. 154 (Marzo, 1983).

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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

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

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

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

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

Esta paradoja, con variaciones, aparece en todos los evangelios [19].

"El que ama su vida, la pierde". Alude a la vida guiada por un cálculo de utilidad, si éste determina toda la vida. "El que odia su vida en este mundo" Lo que se odia es esta vida limitada al cálculo de utilidad, que se pierde si uno la ama. Y "la vida eterna" es la plenitud de esta vida, la cual desde esta vida irradia más allá de la muerte. No es un más allá abstracto.

Tomando en cuenta lo anterior podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual, estando convencido que esto expresa el sentido de estas palabras de Jesús:

Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. No obstante, 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 que éste no encontró. A eso también se refiere Jesús en dos parábolas cortas:

> El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquél.
> 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. 13,44-45).

Antonio 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 podía vivir en abundancia. Sin embargo, el otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué? respondió: Quiero que me des algo, que tiene más valor que esta joya. Pero el primer monje le insistió que no tenía más y preguntó: ¿Qué entonces quieres de mí? Contestó el otro monje: Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalarme la joya a mí [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. Sin embargo, no es la sociedad justa. Este aquello nos empuja para hacer justa la sociedad.

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

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

Este núcleo celeste de lo terrenal no es un fenómeno religioso, aunque todas las religiones lo contienen como punto de referencia. Es fácil ver que este reino de Dios, como núcleo terrestre de lo terrenal, tiene parentesco con el Tao de Lao-Tse o el Nirvana de Buda, así como existe un parentesco visible entre la

---

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

[20] Según Carlos G. Vallés, *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Santander, Sal Terrae, 1987, pág. 58.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

vida que se pierde si se vive según el cálculo de utilidad y el karma del budismo. Esto sin embargo no se puede reducir a relaciones religiosas, en el sentido que no le atañe a alguien que no viva dentro de tales religiones. Lo que aparece allí en términos de una dimensión religiosa es un conocimiento objetivo de la realidad, el cual tiene validez para todo ser humano independientemente de que comparta algunas de estas religiones o no. Se trata de algo que une la propia realidad desde adentro. 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 despreciable [21].

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

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

6. La libertad frente al cálculo de utilidad

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

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

> ¿Qué significa "como a ti mismo"? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: "como a ti mismo" ¿no significa eso, que uno se 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; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres" [22].

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

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

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

En la actualidad, estamos enfrentados a una pregunta de este tipo. Surge con base en el hecho de

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

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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

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

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

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

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

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

Esto, no obstante, es análogo a la apuesta de Pascal, la cual llega al mismo resultado.

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

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

Los cálculos de utilidad de grupos también constituyen solidaridades. Eso justamente comprueba que la solidaridad es un valor formal y no puede constituir el bien común. Ahora bien, solo en el interior de solidaridades se puede hacer presente el bien común. No obstante, en ese caso se trata de solidaridades especificadas por el bien común.

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

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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

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

Anexo

Surge un problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, la utilidad calculada tendría que coincidir con la utilidad para todos. Hasta creo que eso es cierto. Bajo esta perspectiva —trascendental—, la acción solidaria y la acción egocéntrica llegarían exactamente al mismo resultado. No obstante, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se podría estar tentado de concluir lo siguiente: cuanto mejor calcule cada uno su utilidad y en cuanto todos hagan eso, tanto más nos acercaremos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental en la forma de una aproximación asintótica. Considero que esta ilusión trascendental constituye el corazón de la modernidad. Pero ella salta por encima de la *conditio humana*, que es un límite cualitativo que no puede ser dejado de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación de interés propio e interés general hecha por Adam Smith y que llama la "mano invisible". Sin embargo, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace algo análogo.

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

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

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

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

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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas