

El capitalismo como religión.

Las siguientes reflexiones parten de un texto de una conferencia de Sung, Jung Mo: Capitalismo como religião e o pluralismo religioso: uma aproximação a partir da Teologia da Libertação.¹ Este texto lleva la problemática a dimensiones muy interesantes, a partir de las cuales nuevos problemas se hacen visibles.

Jung Mo Sung cita allí del primer documento de Santa Fe:

“Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.”²

Aparece: el capitalismo como religión define los límites de variabilidad de todas las religiones a partir de una afirmación no teológica (aparentemente), que es perfectamente secular. De la teología de liberación entonces dice, que va contra “la propiedad privada y del capitalismo productivo”, razón suficiente para condenarla y efectuar una persecución en contra de sus partidarios con miles de muertos tanto obispos, sacerdotes, monjas y laicos.

La pregunta es: ¿es esta afirmación aparentemente secular en su raíz una afirmación teológica? Tendría que serlo, porque pretende condenar legítimamente y en nombre de la ciencia una teología, que es de liberación. Es una ciencia empírica que efectúa la condena. La argumentación detrás y que no se menciona aquí podemos derivar de otra condena de un tipo parecido.

Lo analicé hace años a partir de un análisis de un discurso de Camdessus como jefe del Fondo Monetario sobre la teología de liberación. Camdessus afirma uno de los núcleos de la teología de liberación con su opción por los pobres, pero añade: hay que ser realista. Haciendo esta opción realistamente, nos lleva a asumir los ajustes estructurales del Fondo Monetario, que son las únicas medidas realistas que sirven para tomar esta opción por los pobres.³

1 Jung Mo Sung: Capitalismo como religião e o pluralismo religioso: uma aproximação a partir da Teologia da Libertação. Ver: www.pensamientocritico.info(Capitalism as religion and religious pluralism: an approach from Liberation Theology)

2 “Unfortunately, the Marxist-Leninist forces used the church as a political weapon against private property and the capitalist system of production, infiltrating the religious community with ideas that are less Christian than Communist.”

3 Franz J. Hinkelammert: La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. Publicado en la Revista Pasos Nro.: 57-Segunda Época 1995: Enero - Febrero

El argumento detrás es que - según Camdessus y su gente - cualquier otra política daña solamente más a los pobres aunque no quiera hacerlo. Cualquier política de intervención en los mercados daña a la economía de una manera tal que a los pobres le va peor que antes. Para Camdessus el mercado es el instrumento realista del amor al prójimo. Para ejercer el amor al prójimo hay que introducirse sin reservas en el mercado y someter todo – el otro y el mundo externo – al cálculo de la utilidad propia. Este mercado dice a los pobres lo que según Dante está escrito sobre la entrada al infierno: los que entren aquí, que dejen toda esperanza. Camdessus dice lo mismo y lo presenta a la vez como el único amor al prójimo eficaz. Camdessus con los neoliberales celebran hasta el infierno para los pobres como lugar del amor. Después de terminar su puesto en el FMI, la iglesia católica lo nombró miembro del Pontificio Consejo Justicia y Paz en el Vaticano en Roma. Tan eficaz ha sido su amor al prójimo.

Aquí una afirmación teológica es sometida a un criterio aparentemente secular y a partir de este argumento secular corregida.

Cuando en la gran persecución de cristianos en los años 70 y 80 del siglo pasado fueron asesinados tanto el arzobispo Romero como todo un grupo de Jesuitas de el Salvador, una parte significativa de la iglesia apoyó a los asesinos. El mismo vaticano subrayó de que no se trataba de una persecución religiosa, sino de un conflicto político. Por tanto rechazó considerarlos mártires.

Claro, este argumento cae, si el capitalismo es una religión y hasta, como lo sostiene intuitivamente Walter Benjamin, la ortodoxia cristiana transformada. Entonces los argumentos que vimos en el documento de Santa Fe y en Camdessus pueden ser argumentos seculares y “religiosos” a la vez.

Los textos citados suponen que el mercado es un lugar sagrado. Este hecho se expresa en el pensamiento económico hoy dominante por la afirmación de que el mercado es una institución que se autoregula y que por tanto regula el significado de todas las otras instituciones. Esta autoregulación del mercado tiene un nombre bastante común: se trata de la mano invisible del mercado. Podríamos hacer de la cita del documento de Santa Fe un pequeño cambio para ver lo que hay detrás:

“Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política ‘en contra de la mano invisible del mercado’, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.”

Este cambio de palabras no cambia el sentido de la frase. Igualmente lo es en la argumentación de Camdessus. Solamente se hace explícito el sentido religioso de lo dicho. ¿Por qué Camdessus sostiene que el realismo de la opción por los pobres está asegurado por los ajustes estructurales que impuso el Fondo Monetario en las décadas del 80 y 90 del siglo XX? La respuesta es clara: por haber una mano invisible que guía el mercado por

medio del automatismo del mercado hacia el interés general. Al sacralizar el mercado, por supuesto se sacraliza a la vez el dinero y el capital. Son diosificados.⁴

La autoregulación del mercado y su sacralización.

La tesis de que el mercado conduce siguiendo una mano invisible al interés general de la sociedad, es una novedad que se impuso en el curso del desarrollo de la modernidad. Adam Smith lo sostiene en el siglo XVIII la primera vez en estos términos directos, aunque ya en los siglos anteriores a partir del siglo XVI aparecen argumentaciones en esta dirección (por ejemplo con Mandeville). Pero a partir del siglo XVIII esta tesis se transforma en verdad absoluta, la única verdad absoluta que la sociedad capitalista moderna conoce. La expresión de mano invisible viene de la filosofía estoica y es sostenida en relación al cielo en el cual se refiere a los movimientos de las estrellas en el cielo. Newton también asume esta expresión estoica en relación al movimiento de los planetas alrededor del sol. Adam Smith le sigue para el circuito económico. Polanyi pone estos análisis en el centro de sus teorías.⁵

El pensamiento económico burgués sostiene que el mercado es autoregulado realizando en cada momento el óptimo posible de todas las posibilidades dadas. Tiene una derivación que revela en seguida el carácter metafísico de la tesis. Eso empieza con el pensamiento neoclásico hacia fines del siglo XIX.

Esta metafísica implícita a las ciencias empíricas no es la misma como la de la tradición griega. Es una metafísica de conceptos trascendentales referidos a una realidad vista como un mecanismo de funcionamiento. Max Weber habla en relación a estos conceptos, aunque muchas veces sin precisar, de tipos ideales. Sin embargo, las palabras estas esconden el hecho de que efectivamente se trata de una metafísica que atraviesa toda la ciencia empírica.⁶

4 Dice Benjamin en su fragmente: El capitalismo como religión: "La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano. Este tránsito del planeta hombre por la casa de la desesperación en la soledad absoluta de su trayecto es el ethos que Nietzsche determina. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a cumplir, reconociéndola, la religión capitalista. Su cuarto rasgo es que su dios tiene que ser ocultado, sólo en el cenit de su culpabilización debe ser mencionado. El culto se celebra ante una divinidad inmadura, toda imaginación, todo pensamiento en esa divinidad lesiona el secreto de su madurez." Eso se refiere a la sacralización del mercado, del dinero y del capital.

5 Polanyi, Karl: La gran transformación. Crítica del liberalismo económico. Endymion. La piqueta. Madrid, 1984

6 Einstein e Infeld lo sintetizan con el ejemplo de la física clásica: A sus conclusiones llega la física de Galilei "imaginando un experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dió la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento....

La conclusión de Galileo, que es la correcta, la formuló, una generación después Newton, con el nombre de principio de inercia...

El correspondiente concepto del pensamiento económico es el tal llamado “modelo de competencia perfecta”, que formula el concepto trascendental clave para las teorías del mercado neoclásicas o neoliberales. Su carácter trascendental es obvio si se toma en cuenta los supuestos teóricos correspondientes. Se trata especialmente del supuesto de que todos los participantes en el mercado tienen conocimiento perfecto de todos los hechos. En este sentido se supone que son dioses metafísicos en sentido del Dios de la teología de la Edad Media.

Por medio de tales supuestos se construyen estas imágenes de perfección, que en economía aparecen también en las teorías de la planificación perfecta y desde los años 80 del siglo pasado de la empresa perfecta. Se trata de conceptos de realidades perfectamente imposibles e infinitamente lejos. Por eso no son construcciones sin sentido, sino son construcciones que permiten diferencias entre acciones posibles y no posibles y que abren toda una gama de posibilidades (e imposibilidades). Sin embargo, suponer que su contenido sea posible, tiene consecuencias fatales. Son, si se quiere, utopías, que pueden iluminar pero no ser referencias para una realización empírica directa.

Sin embargo, sobre todo el pensamiento neoliberal hoy dominante es un pensamiento de este tipo destructor.

Sin embargo, para desarrollar el carácter religioso del capitalismo, sirven mucho. Eso estos economistas logran por esconder la distancia infinita entre la realidad nuestra y su construcción en estos conceptos trascendentales y por eso metafísicos. Normalmente se hace eso por medio del uso del instrumento matemático de la aproximación asintótica. Con esta muleta se consigue hacer ver tales construcciones como relativamente realizables en sentido de una aproximación lineal y cuantitativa. Es una aproximación de acercamiento al infinito por pasos finitos. Va en contra de toda lógica. Ya Hegel descubrió este problema y lo llamó la “mala infinitud”.

Esta construcción sirve muchísimo para fomentar el carácter religioso del capitalismo. Hasta lo infinito está ahora a disposición de la sociedad que se quiere sacralizar y que de esta manera resulta sacralizada. Algo muy parecido lo hizo el socialismo soviético. Construyó un concepto de planificación perfecta el cual prometió una aproximación asintótica por medio de tasas de crecimiento económico. También resultó una sacralización parecida del plan a la luz del concepto de la planificación perfecta. Se trató también de un concepto trascendental infinitamente lejos al cual se prometió la aproximación asintótica como un acercamiento “realista”. Hasta Zbigniew Brzezinski supone que hoy el sistema capitalista está amenazada por una crisis parecida como la que ocurrió en la Unión Soviética. Cuando la población descubre la vaciedad completa de este tipo de sacralizaciones, todo pierde sentido y cualquier cosa puede pasar.

Acabamos de ver que la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia, sino mediante una especulación del pensamiento, coherente con lo observado. El experimento ideal, no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales." Einstein, Albert/Infeld, Leopold: La Física. Aventura del Pensamiento. Editoria Losada, S.A. Buenos Aires, 1939 P.14/15

Este experimento ideal es el núcleo de la metafísica y adquiere una importancia igual que en la física en la teoría económica. Pero las ciencias empíricas no tienen casi ninguna reflexión sobre esta producción de su metafísica. Ver también Hinkelammert, Franz: Crítica a la razón utópica. Editorial DEI, San José, 1984

Este mecanismo de funcionamiento como lo es el mercado, es ahora la instancia de la culpabilización de todos. El estrés es uno de los peores problemas de esta constante culpabilización. Hay que acumular, hay que apurarse, hay que ganar. Quien pierde tiene la culpa por haber perdido. Nadie se puede quejar. El mismo mecanismo ahora se transforma en una gran maquina de persecución de su propia gente. El mercado ahora condena a la muerte y ejecuta, y es una instancia sagrada que ejecuta. Y cuanto más gente sacrifica, más se confirma su sacralidad. Aquí habría que integrar las teorías de René Girard.

Esta sacralidad es religiosa, pero lo es de una forma completamente secular (o profana). Puede ser atea, puede igualmente hacerse presente en cualquier misticismo o en cualquiera de las religiones tradicionales. Pero se trata de toda una cultura (o, mejor dicho, anti-cultura).

La crítica

Frente a este gran fetiche de la sacralización del mercado aparece la crítica . El texto clásico es de Marx y viene de su artículo: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:

"La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable." Ver Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. p.230

Ya antes había dicho que la filosofía hace

"su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema".⁷

Aquí la "autoconciencia humana" es llamada la "divinidad suprema" en relación a los "dioses "del cielo y de la tierra"

En alemán, conciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los ser humanos es su proceso de vida real."⁸

Autoconciencia entonces hay que entenderla como la conciencia del ser humano de si mismo a partir de su proceso de vida real.

⁷ Karl Marx, "Prólogo" de su tesis doctoral. En: *Marx Engels Werke*. Ergänzungsband. Erster Teil, marzo de 1841, p. 262.

⁸ En Marx, Karl y Engels, Friedrich; *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citada por Fromm, Erich; *Marx y su concepto del hombre*, p. 31-32

Eso adquiere ahora el significado de un criterio de discernimiento de los dioses: la sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Ni el mercado, ni el capital, ni el Estado y ninguna otra institución o ley es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es este ser supremo. Ni Dios lo puede ser. Por tanto, todos los dioses que declaran el mercado o el capital o el Estado o cualquier institución o ley el ser supremo para el ser humano, son dioses falsos, ídolos, o fetiches. Un Dios que no sea un falso Dios necesariamente es un Dios para el cual el ser supremo para el ser humano es el ser humano mismo. El teólogo de liberación Juan Luis Segundo ha afirmado explícitamente eso.

En vez de la sacralización del mercado y por tanto de una institución y, por tanto, de una ley, aparece la sacralización del ser humano como el sujeto de toda ley e institución. La sacralización del ser humano resulta ser la declaración de su dignidad y hoy la hacen los indignados de todo el mundo. Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y en el mundo de las leyes en pos de esta dignidad humana. La política por tanto tiene que ser una política de humanización, no de comercialización. Eso incluye la humanización de la naturaleza que presupone el reconocimiento de la naturaleza como sujeto. En el lenguaje andino se trata de la consideración de la naturaleza como "Pachamama".

Eso es la declaración de la libertad humana: libertad, igualdad y fraternidad. La otra posición fetichista e idolátrica Marx la denuncia. Es: libertad, igualdad y Bentham. Así lo dice en El Capital. Bentham significa aquí la renuncia a toda fraternidad en nombre de la mano invisible declarada en contra de toda experiencia el realismo del amor al prójimo o de la fraternidad.

La cancillera alemana Merkel decía hacia algunos meses, que la democracia tiene que ser conforme al mercado. Por tanto, el ser supremo para el ser humano es el mercado. Eso se extiende fácilmente: no solamente al mercado, también al dinero y al capital, y como soporte de estos, al Estado. Una carta de lector hacia la pregunta: ¿y por que no es al revés y el mercado tiene que ser conforme a la democracia? No había respuesta. Efectivamente vivimos en un mundo que considera el mercado el ser supremo para el ser humano. Según los criterios anteriores, el mercado es el dios falso de nuestra sociedad. Pero la opinión dominante sigue con el mercado como el ser supremo para el ser humano.

El mercado como ser supremo del ser humano implica hoy siempre la transformación de toda la economía en una gran máquina de acumulación de capital vista en función de una maximización del crecimiento económico. El mercado como ser supremo y evaluación de toda la vida no solamente económica, sino también social y cultural igualmente como ser supremo para el ser humano juegan el mismo papel.

Este criterio de discernimiento de los dioses es el juicio sobre las religiones a partir del análisis de la realidad. Donde la declaración de Santa Fe exige que toda religión respete como su límite cualquier acción en "contra de la propiedad privada y del capitalismo

productivo” y por tanto en contra de la vigencia de la mano invisible. Pero el criterio mencionado de discernimiento exige de las mismas religiones poner el ser humano como ser supremo por encima de esta “propiedad privada y (d)el capitalismo productivo” y encima de la mano invisible, que considera una idolatría. También la declaración de Santa Fe por supuesto declara el mercado el ser supremo para el ser humano.

El resultado es una realidad secular que desarrolla en su propio interior una religión y hasta una teología y metafísica, que no resultan de ninguna revelación de nadie y que son independiente de cualquier iglesia. Pero no solamente una religión y una teología. Resultan dos religiones contrarias y dos teologías contrarias. El propio análisis de la realidad los revela. En nombre del realismo exige a las religiones en sentido de las religiones tradicionales, asumir este análisis y sus resultados como guía de su propia teología. Sin embargo, sigue vigente el conflicto entre las posiciones de la sacralización de instituciones y leyes y la sacralización del ser humano en sentido de asumir su dignidad como criterio suprema de la realidad y de todas las religiones.

Ha aparecido una teología secular y hasta profana, producto de la propia modernidad y que se vislumbraba ya en el siglo XVIII, cuando Rousseau empezó a hablar de la religión civil. Tiene que ver con las teologías anteriores en sentido de una transformación de la ortodoxia cristiana en en teología de la sacralización del mercado.

Se trata de una religión que está en las calle, es la religión de la cual Marx decía “religión de la cotidianidad” (Alltagsreligion). Tiene dioses falsos, pero no tiene dioses trascendentes. Podría construirlos como dioses, cuya voluntad es, que el ser humano se a el ser suprema para el ser humano. Pero en la lógica del argumento su construcción no es necesaria.

Hay una lucha de los dioses, y toda nuestra sociedad está de lado del dios mercado. Pero se trata de una lucha entre los dioses terrestres falsos y el ser humano que tiene como ser supremo al ser humano.

Max Weber en su tiempo también percibe estos dioses terrestres. Dice en su conferencia “La ciencia como vocación” del año 1918:

Los dioses de la Antigüedad se levantan de sus tumbas y, bajo la forma de poderes impersonales, aunque desencantados, se esfuerzan por ganar poder sobre nuestras vidas, reiniciando sus luchas eternas.

Weber percibe muy realistamente estos dioses terrestres parecido a Marx. Pero se rinde frente a ellos. Renuncia sin cuestionamientos a un discernimiento de los dioses y se escapa por su ya cocido fatalismo de más preguntas. Deja de lado el ser humano, cuyo ser supremo es el ser humano. Lo borra en nombre de una científicidad falsa. Defiende una científicidad incompatible con la dignidad humana.

Marx, en cambio, hace un discernimiento de los dioses a partir de su afirmación de que el ser humano des el ser supremo para el ser humano. Weber evita tomar una posición, pero la toma indirectamente en el sentido que la razón humana no puede discernir entre los dioses. Afirma así la sociedad capitalista existente al negar la posibilidad de la misma razón de postular algo distinto.

El pensador humano es Marx, no Max Weber.

Sin embargo, estos dioses Marx los considera como producto humano. Al crear el ser humano las relaciones mercantiles y el Estado crea a la vez la posibilidad de la vida de estos dioses. La vida que quitan a los seres humanos les sirve para vivir, vida propia no tienen. Pero son producto en un sentido determinado: el ser humano los produce "a sus espaldas", es decir, los produce de manera no intencional. Por tanto aquellas fuerzas que se veneran como dioses terrestres, los seres humanos los producen. Pero, en la situación que viven, no pueden no producirlos. Pueden hasta cierto grado liberarse frente a mercado y Estado, pero el intento de dejar de producirlos de parte de socialismo histórico en todos los casos ha fracasado. Entonces el producto no intencional de la acción humana se produce, pero no se puede dejar de producir. En contra de lo que Marx esperaba, estos dioses terrestres falsos están en una lucha sin fin en contra del ser humano en cuanto tiene como ser supremo el ser humano. Luchan para someter al ser humano a las obras de sus propias manos sin que efectivamente el ser humano se puede liberar definitivamente. En cada momento puede liberarse, pero en cada momento también puede perder estas liberaciones. Eso tiene algo como diabólico sin tener en su fondo ninguna sustancia diabólica.

Sin embargo, ninguna sociedad puede organizarse sin determinar quien es el ser supremo. Por tanto Max Weber al poner la sociedad capitalista como el non plus ultra de la historia humana, necesariamente tiene que poner el mercado como este ser supremo para el ser humano. Lo esconde detrás de su tesis de neutralidad de la ciencia, especialmente de las ciencias sociales y especialmente de la ciencia de la economía. Hoy el neoliberalismo hace presente eso en la forma hasta ahora más extremista. Quiere tragarse todo lo que no sea mercado y ha reducido el ser humano al "capital humano". Para logra eso, transforma la concepción más que nunca en una concepción mágica de un mercado guiado por una mano invisible autoregoladora, que hace , lo es la dialéctica maldita del pensamiento burgués: El ser humano es el ser supremo para el ser humano, cuando el mercado toma el lugar de este ser supremo. Día y noche nuestros medios de comunicación y la gran mayoría de nuestros economistas repiten sin cesar este sinsentido Y expresan su desprecio para el ser humano por reducirlo a "capital humano". No solamente lo hacen con todos los otros, lo hacen también consigo mismo. Aparece un universalismo misógino: desprecio a todos por igual, hombres y mujeres y blancos y negros, y al final, a mi mismo como a todos los otros. Lo que distingue es nada más que la suma de dinero der la cual dispone cada uno.

Marx y Kant

Marx deriva de su afirmación de que el ser humano es el ser supremo del ser humano una exigencia o un imperativo, que presenta como un imperativo categórico. Eso es evidentemente una alusión a Kant, que había empezado de hablar de un imperativo categórico. Pero el imperativo categórico de Marx no es el kantiano. Es más bien su contrario.

La forma más conocida del imperativo categórico de Kant es:

«Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal».

Son las normas universales que de esta manera definen el núcleo de la ética kantiana. Por eso las llama imperativo categórico. Son normas, cuyo cumplimiento nunca debe faltar sin consideraciones de la situación en la cual se aplican.

Sin embargo, Marx descubre la injusticia de esta ley universal, en cuanto es tratada como ley de cumplimiento. Es una ley que rige en nuestro mercado y estos, en cumplimiento de la ley, condenan a muerte y ejecutan. Las leyes universales, que Kant puede derivar, casi todas son leyes que conforman lo que Max Weber llama la ética del mercado. Son leyes en el marco de las cuales se lleva a cabo una lucha a muerte, en la cual los perdedores en gran parte mueren efectivamente. Algo así vivimos hoy con Grecia. Se cobra una deuda a precio de sangre humana. Esta política linda con el genocidio. Pero se trata de un genocidio, que no viola ninguna ley. Los tribunales y la policía colabora con el genocidio, y la opinión publicada lo aprueba o lo esconde. Marx descubre eso en relación a casi todo lo él denuncia como explotación. Aunque se explote hasta la muerte, casi nunca la explotación del otro viola una ley. Los asesinos cumplen la ley, los asesinados al no pagar sus deudas la violan. Los asesinos, al cumplir la ley, tienen una conciencia completamente tranquila y defienden la ley.

Marx no enfrenta esta situación con lo que en el lenguaje de Nietzsche se llama "moralina". Pero contesta con un argumento, que también Nietzsche despreciaría. Declara, como vimos, aquí el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Denuncia estos crímenes que se cometen en nombre de leyes abstractas e instituciones que se basan en estas leyes y deriva de la situación su respuesta. Es según Marx una respuesta a los falsos dioses, que exigen sacrificios de vidas humanas. Según Marx estas instituciones y sobre todo la del mercado son levantadas como el ser supremo para el ser humano y en tal rol son dioses falsos. Ninguna institución es ser supremo para el ser humano. Posteriormente Marx llama estos dioses falsos fetiches y los analiza en sus varias teorías del fetichismo.

De esta afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano Marx deriva lo que él postula como su imperativo categórico enfrentando a la formulación kantiana. Marx dice después de haber declarado el ser humano el ser supremo para el ser humano, que eso desemboca,

"por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable." Ver Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. p.230

La afirmación implica necesariamente este enfrentamiento con cualquiera explotación y desprecio hacia el ser humano. Hoy, evidentemente, incluiríamos aquí toda la naturaleza externa al ser humano también.

No hay duda, Marx supone que la ética kantiana es incompatible con la ética de humanización del ser humano, que necesariamente subyace a cualquier política de

transformación. Por eso no se condena la ética de Kant, sino se la pone en un segundo lugar. Siempre que entra en conflicto con la humanización del ser humano, tiene que o suspendida o complementada por leyes del tipo de decretos, que limitan la validez universal de las normas derivadas por Kant.

Con eso Marx se inscribe en una tradición de crítica de la ley, que hasta cierto grado se ha desarrollado durante la Edad Media. Hay dos formulaciones que hacen ver eso:

“Fiat iustitia, pereat mundus” y “Summa lex, *maxima iniustitia*”.

Se nota que ha habido cierta conciencia de esta problemática de la ley. Pero no se la ha elaborado.

Más presente es esta crítica de la ley en los análisis de las relaciones de endeudamiento que efectúa Jesús según los relatos de los Evangelios y con mucha precisión la crítica de la ley que hace Pablo de Tarsus.

Pero es Marx quien da a esta crítica un significado de transformación de nuestra sociedad por la praxis humana.

Posteriormente Marx deja de hablar del imperativo categórico y habla de la sociedad en la cual “el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”. (Manifiesto Comunista)

Enfrenta entonces por un lado en vez de los dioses terrestres los fetiches que se enfrentan con la exigencia del libre desarrollo de cada uno como condición del libre desarrollo de todos, lo que sustituye la proclamación del nuevo imperativo categórico. Pero el contenido del enfrentamiento sigue el mismo.

La transformación del cristianismo en capitalismo y modernidad en general

Walter Benjamin percibe este hecho de que el mismo capitalismo es una religión, aunque lo percibe como una intuición.

Escribe en su fragmente Capitalismo como Religión:

“El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo.”

y

“El cristianismo no favoreció en tiempo de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo.”

Por un lado habla de la ortodoxia cristiana que se transformó en capitalismo, por el otro habla simplemente del cristianismo que se transformó en capitalismo. Su formulación revela algunas dudas que tiene.

El texto es de 1920. Sin embargo, en su texto sobre la filosofía de la historia del año 1940 ya no caben las dos formulaciones, sino solamente aquella que considera el capitalismo como transformación de la ortodoxia cristiana. Ya no es solamente el capitalismo un producto de la transformación del cristianismo (en forma de la ortodoxia cristiana) sino el mismo pensamiento crítico ahora también. Benjamin percibe este pensamiento crítico ahora también como el resultado de una transformación del cristianismo (pero del cristianismo anterior de la formulación del cristianismo como ortodoxia, que podemos ubicar en los siglos III y IV; especialmente descubre una relación positiva entre Pablo de Tarso y el pensamiento crítico hoy.). Con eso toda la modernidad resulta ser una transformación del cristianismo. No se trata simplemente de una secularización. Es una recreación a partir de un mundo hecho secular.

Podemos preguntar ahora en qué análisis se puede basar esta percepción de Benjamin, que efectivamente tiene más bien el carácter de una intuición. Hay varios trabajos que enfocan este problema de la transformación del cristianismo.

El reino y la gloria.

Quiero empezar con un trabajo de Agamben, publicado en el año 2008. Se trata de un libro con el título: Regno e la Gloria. (El reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires 2008)

Agamben no trata directamente sobre el problema de la transformación del cristianismo (ortodoxo) en capitalismo, del cual habla Walter Benjamin. Sin embargo, el libro elabora algunos elementos claves para entender lo de que implica Walter Benjamin en su percepción de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo. Eso ya deja claro el comienzo del análisis de Agamben en un texto de Pablo de Tarso. De hecho se trata de un concepto que Pablo usa. Es su referencia a las administraciones de los misterios:

“Que todos nos consideren como servidores de Cristo y administradores (oikonomous) de los misterios de Dios 1 Cor 4,1

Esta referencia la repite después en la carta a los Efesios:

...llevar a la luz cuál es la oikonomía del misterio, escondido por siglos en Dios... Eph 3,9

Los misterios de Dios tienen que ser administrados, es decir, tienen que ser hechos presentes por una actividad de los “administradores”.

Ahora Agamben descubre, que a partir de fines del siglo II se abandona esta referencia y se invierte el texto. A partir de Hipólito y Tertuliano se pone en el lugar de la administración del misterio de Dios lo que ahora se llama el misterio de la administración. Ya no se trata de

hacer presente activamente los misterios de Dios, en el mundo, sino de asumir el misterio de la administración del poder de Dios y, en consecuencia, del poder de los poderosos del mundo. El reino es ahora el ejercicio del poder y la gloria es la gloria de aquellos que ejercen el poder. En Pablo había una economía del misterio de Dios, mientras ahora hay un misterio de la economía de Dios y en general de aquellos que ejercen el poder. Pablo desarrolló el concepto de un sujeto frente al poder, mientras ahora se piensa el ser humano como servidor del poder, que por su lado es poder de la gracia de Dios.

Vale la pena preguntar cual es este misterio de Dios. Agamben no hace esta pregunta. Si se refiere a ello hacen afirmaciones completamente generales sobre el misterio de la redención en general.

Sin embargo la referencia a la administración de los misterios de Dios en la carta a los Corintios nos permite ver en términos bastante concretos este misterio. Se trata de lo que Pablo en los primeros capítulos ha dicho sobre la sabiduría de Dios de la cual entonces dice: "sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para nuestra gloria." 1 Cor 2,7

Se nota que Pablo no se refiere ni a la gloria de Dios ni a la de los poderes. Se trata de "nuestra gloria", es decir de la gloria de todos, por tanto de la dignidad humana.

En el capítulo anterior ha definido explícitamente esta sabiduría de Dios diciendo:

"Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es" 1 Cor 1, 27/28 (este reducir a la nada tiene más bien el significado de hacer inoperante)

Esta es la sabiduría de Dios. Es de hecho un marco categorial para ver el mundo críticamente. Es el marco categorial del pensamiento crítico todavía hoy. La inversión que denuncia Agamben marginaliza esta sabiduría de Dios y la sustituye por el misterio de la ejecución del gobierno, desde el gobierno de Dios hasta el gobierno de las autoridades

humanas. Se trata del termidor del cristianismo.⁹ Para poder cristianizar el imperio, tiene que imperializarse el cristianismo.

Agamben muestra magistralmente el desarrollo de este misterio de la administración y de la economía hasta el surgimiento definitivo del capitalismo en el siglo XVIII. Puede mostrar, que esta historia desemboca en la concepción de la mano invisible del mercado y la imposición del mercado como un mercado autoregulado. La transformación del cristianismo en capitalismo pasa por el termidor del cristianismo y la consiguiente formación de la ortodoxia cristiana. Es esta la que desemboca en el capitalismo que es una religión que ahora controla al propio cristianismo en cuanto iglesia tradicional.

¿Viene toda autoridad de Dios?

Desde muchos años me encuentro para una semana con un grupo de teólogos suizos para la discusión de temas que se encuentran en conexión con el desarrollo del pensamiento teológico y de ciencias sociales de nuestro tiempo. Los últimos encuentros nos dedicamos a la lectura de las cartas de Pablo de Tarsus, en especial de la primer carta a los corintios y la carta a los romanos. Discutimos estos textos siempre en el contexto de la crítica de la ley que expresan.

En estas discusiones resultó cada vez de nuevo el hecho, de que una parte clave del texto de la carta a los romanos resulta un cuerpo extraño en el conjunto del argumento de Pablo. Se trata de Rom 13,1-7, donde Pablo según el texto sostiene que toda autoridad proviene de Dios y de quien se opone a la autoridad se rebela en contra del orden divino. En general, todo el texto de la carta a los romanos es rebelión frente a la autoridad del emperador. Es difícil imaginarse que Pablo puede haber formulado una sumisión general a estas autoridades.

9 Esta referencia al termidor viene de la revolución francesa. Marx hablaba del termidor en relación a la toma del poder primero del directorio y después de Napoleón como imperador. En Marx esta expresión adquirió el significado de un cambio de la revolución francesa en su contrario, es decir, de una revolución popular hacia una revolución nítidamente burguesa. Trotzki empezó en los años 30 hablar de Stalin como el termidor de la revolución rusa, otra vez de una revolución popular hacia una revolución de la burocratía. En este mismo tiempo, Crane Brinton escribe un libro en el cual generaliza esta expresión a las varias revoluciones del occidente desde la inglesa, la francesa hasta la revolución rusa. (Brinton, Crane: *The anatomy of revolution*. Vintage Books, New York 1965 última edición) Yo uso este concepto en forma más amplia todavía para hablar del termidor del cristianismo entre el cristianismo del comienzo y por tanto del siglo I y su transformación en el cristianismo imperializado del III y IV siglo. El primero es un cristianismo popular y rebelde y el otro un cristianismo cada vez más sometido a la lógica del imperio, primero romana, después del imperio de la Edad Media manteniendo mucho de estos rasgos igualmente durante la modernidad. Hay muchos parecidos entre los termidores de la modernidad y el termidor del cristianismo. Pero hay también hasta relaciones de parentesco.

Por tanto, concluimos que hay que ver si esta parte del texto puede ser una inserción posterior o eventualmente resultado de una mala traducción. En el contexto de esta discusión uno de las participantes, Ivo Zurkinden, quien tiene un gran dominio del idioma griego, presentó un extenso análisis y una correspondiente crítica a la traducción. Presentó una proposición de una traducción diferente. Justifica su nueva traducción con las siguientes palabras:

"En los evangelios *exousía* se refiere siempre a un poder de Jesús, (es el poder de un apoderado por Dios) que este también lo puede transferir a sus seguidores: 'Y quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene poder, y no como los escribas.' (Marc 1,22) Los discípulos, por ejemplo, tienen el poder, de expulsar los espíritus malos (Mt 10,1 y otros) y más allá de los discípulos todos aquellos tienen poder 'a todos los que lo recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre.' (Juan 1,12) Marc 1,22 también deja claro: el poder, que Jesús hace presente, es completamente diferente que lo que los señores de este mundo reivindican, mas todavía: Marcus les niega toda reivindicación de esta *exousía*: no como los escribas.

De eso mismo habla Pablo en Rom 13,1: la *exousía* no tiene nada que ver con lo que reivindican los señores de este mundo. Pablo da a aquellos a los cuales habla, en la carta a los Romanos igual como en otras partes el título de hijos e Hijas de Dios. Como este título hijo de Dios ha sido ya una provocación frente al emperador, así es ahora la asignación de *exousía* una provocación frente a cualquier señorío. Esta segunda provocación, sin embargo, es solamente consecuente, porque Pablo sigue fiel al Mesías (y a sí mismo), como podemos suponer."¹⁰

Haciendo esta lectura, el mundo cambia. Los que provienen de Dios no son las autoridades (políticas y otras), sino los apoderados del mensaje del Mesías de redención y de liberación. Las autoridades precisamente son los rebelados contra el orden divino, cuya perspectiva es el reino de Dios en la tierra.

Los que provienen de Dios, son sus apoderados de Dios y del Mesías. Por supuesto, el mismo Pablo de Tarso es un apoderado como estos. Si pensamos en nuestra sociedad actual, lo son los Gandhi, los Martin Luther King, los Romero, las Rosa Luxemburg y las Rosa Parks. Pero a la vez muchos otros, aunque no los podemos nombrar porque muchas veces ni las conocemos.

Hay un cambio radical desde el tiempo de Pablo de Tarso hasta el cristianismo imperializado del siglo IV, representado mejor por Agustín. En los textos este cambio se hace visible en la traducción de los documentos cristianos del primer siglo escritos en griego al latín con la edición de la vulgata, la traducción de la Biblia al latín de fines del siglo IV.

10 El texto completo de Ivo Zurkinden está disponible en alemán en la página web www.pensamientocritico.info. También en Hinkelammert, Franz J.: Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken, Exodus. Luzern, 2011. P. 141-152

De nuevo estamos en el termidor del cristianismo. Del apoderado del mensaje de liberación a la autoridad del poder político y posteriormente desde el renacimiento cada vez más del propietario privado como el poder a partir de la santa propiedad privada. El poder político cada vez más se transforma en representación del poder económico en nombre de la propiedad privada sacralizada y, por supuesto, del misterio de la administración, que es la mano invisible del mercado. Y el amor al prójimo es ahora el mismo mercado y tiene en el mercado su criterio de realismo.

El cristianismo se ha transformado en religión del sistema y es ahora religión del mercado. Pero lo que se transformó es la ortodoxia cristiana, como se había formado en los siglos III y IV en el termidor del cristianismo. Su teología son las ciencias empíricas y en especial la ciencia de la economía - más teología en cuanto más es positivista. Su Dios es tan escondido que hasta es capaz de declararlo como muerto. Pero no está muerto, vive en los movimientos de la mano invisible de la autoregulación del mercado. Lo sustenta la metafísica de las ciencias modernas. Es hasta Dios de los ateos a condición que estos lo acepten de hecho.

El pensamiento crítico

Sin embargo, el cristianismo tiene una relación con la modernidad muy especial y en todas las formas que la modernidad desarrolla. De hecho, el cristianismo no se transformó solamente en el capitalismo como religión. Se transformó también en pensamiento crítico que pasa igualmente por toda la modernidad. La misma crítica al capitalismo y el intento de ir más allá de él tienen esta misma raíz. Por eso resulta muy importante el análisis del termidor del cristianismo.

Siempre ha habido un cristianismo que se enfrenta a la ortodoxia cristiana, aunque haya estado siempre bajo la sospecha de la herejía. En la lista de los sospechosos de herejía tiene el propio Pablo de Tarso un lugar de honor. Esta posición del pensamiento crítico se desarrolla también durante toda la historia del cristianismo, pero no vive algo igual al termidor del cristianismo ortodoxo.

Ya habíamos visto el núcleo del pensamiento crítico como aparece en Pablo de Tarso con la denominación sabiduría de Dios. Pablo define esta sabiduría, especialmente en tres puntos:

1. Primero: en la debilidad está la fuerza
2. Segundo: Los escogidos de Dios son los plebeyos y los despreciados
3. Tercero: Lo que no es, amenaza a lo que es, lo hace inoperante. Para Pablo lo que no es es el reino de Dios (en términos seculares es el: otro mundo es posible)

Se trata, como ya vimos, de una visión del mundo bajo el punto de vista de los dominados y explotados. Esta visión del mundo no desaparece con la transformación de la ortodoxia cristiana en un capitalismo que es religión. Se hace más fuerte, porque la sociedad que

resulta, es el sistema económico y social más agresivo y más explotador que la historia humana conoce. Sin embargo, este núcleo del pensamiento crítico también se transforma, aunque en sentido diferente de lo que ocurre con la transformación de esta ortodoxia.

Si podemos hablar de una transformación, eso tiene otras razones. El concepto que Pablo tiene de esta visión del mundo y por tanto, lo que Pablo parece entender cuando habla de la administración de los misterios de Dios (o de el misterio de Dios), es el concepto de una espera activa a la segunda venida del Mesías, es decir, una segunda venida de Jesús para rehacer todas las cosas en el mundo y establecer el reino de Dios. La espera es activa en el sentido en una preparación para una vida en la cual los pobres son el criterio sobre relaciones humanas que se vive. Pero es una preparación a través de la reformulación de las relaciones sociales en el contexto de las iglesias de cristianos y de las familias entre sí. Hay una rebelión, pero no se la piensa en términos de una reformulación de toda la sociedad. Esta reformulación se espera, pero se la espera de la segunda venida del Mesías. Pablo espera una nueva tierra. Pero la espera por la vuelta del Mesías y los seres humanos la preparan por su manera de vivir lo que Pablo llama la administración de los misterios de Dios y por tanto la sabiduría de Dios. La esperanza de Pablo es una gran transformación en una nueva tierra, a la cual espera como esta tierra sin la muerte. Como tal no la puede presentar como un programa de transformación del mundo por la acción humana. Por tanto, esta definitiva transformación deja en las manos del Mesías.

La transformación ocurre en el siglo XIX y especialmente por el pensamiento de Marx. Marx lo formula como pensamiento de la praxis. Praxis no es cualquier práctica. Es una manera de actuar, que es emancipadora frente a lo que ocurre en la sociedad capitalista y que actúa con la perspectiva de humanizar las relaciones humanas. Pero esta humanización es ahora praxis que se refiere al conjunto de esta sociedad tanto como a cualquiera de sus particularidades. En este sentido, en Marx se transforma el núcleo del pensamiento crítico en visión de una praxis humana. Es praxis emancipadora, que Marx resume en lo que llama imperativo categórico: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Pero no aparece en Marx por haberlo leído en Pablo, sino por mirar la realidad desde una perspectiva parecida a la perspectiva que Pablo llama la de la sabiduría de Dios. Toda la izquierda se forma en esta perspectiva y Bertold Brecht es un poeta que la presenta en toda su obra.

Pero también este pensamiento tiene su historia y sus problemas. Surgió como una praxis de abolición del capitalismo en todas sus dimensiones para construir un mundo diferente a todos los mundos anteriores. Como tal desembocó en la aspiración de un mundo completamente y definitivamente liberado. Precisamente eso llevó a tantos fracasos del socialismo resultante. Se produjeron muchas deshumanizaciones que antes se habían criticado en los otros. En cuanto sufrieron este fracaso, volvieron al capitalismo. Habían caído en los horrores criticadas en relación al capitalismo y por tanto no veían razones para mantener las nuevas sociedades que habían intentado a construir.

De eso siguió una concepción muy diferente de una sociedad alternativa. Ya no es concebida como una sociedad sin mercado o sin Estado, sino ahora como una sociedad capaz de canalizar el mercado en un grado tal, que deja de ser un ámbito de destrucción humana. Lo alternativo está ahora en la capacidad de realizar intervenciones sistemáticas y

continuas en el mercado, realizadas por una democracia que permite efectivamente un voto libre. Las imágenes de un mundo totalmente otro por eso no pierden su importancia. Pero ahora son imágenes más bien trascendentales, que iluminan caminos y permiten juzgar racionalmente sobre los marcos de las posibilidades. Por tanto, ahora se puede hacer camino al andar.

Con este concepto de praxis emancipadora frente a la sociedad en conjunto podía aparecer después de la II Guerra Mundial la teología de liberación y primero en América Latina.

Conclusión

El resultado es, que el propio pensamiento de un mundo secular necesariamente produce una teología, aunque no tenga ni conciencia ni intención al respecto. Se trata de una teología profana y conflictiva. El sistema desarrolla una teología perfectamente idolátrica con su centro en la sacralización del mercado y en consecuencia, el dinero y el capital. Frente a eso aparece la crítica de esta idolatría que parte igualmente del mundo secular. Este hecho del mundo secular es uno de los grandes descubrimientos desde los comienzos de la modernidad.

Desde esta teología las teologías de las religiones tradicionales están constantemente provocadas. Empezamos este texto con una cita del primer documento de Santa Fe que establece a partir de esta teología secular lo que la teología cristiana tiene que decir para que su ortodoxia no fuera puesta en duda por el sistema y sus representantes en este mundo.

Sin embargo, si la teología cristiana acepta este criterio inquisitorial de parte del sistema, viene la crítica de la idolatría y, por tanto, del fetichismo, que juzga igualmente a partir del mundo secular, que declara toda esta fe, sea del sistema o de la teología cristiana en cuanto se somete al juicio de este sistema, como una gran idolatría. Su tesis básica será siempre: el ser supremo para el ser humano es el ser humano. Para esta visión de lo humano desde el mundo secular vale siempre: Dios se ha hecho humano. Otro humanismo no hay. Se nota entonces, que esta teología del mundo secular no tiene nada que ver con la pregunta si Dios existe o no. Esta teología sigue válida independiente de la respuesta que damos a esta pregunta. Eso implica: independientemente de esta respuesta, la vida tiene sentido. El sentido de la vida es, vivirla entre todos los seres humanos y otros seres vivos.

No se puede evitar esta discusión teológica en el interior del mundo secular. Al tratar de no hacerla, se la hace a pesar de todo, pero de una forma mediocre.

Lo dicho hasta ahora nos lleva al análisis de una ética de la convivencialidad. Encontré en el "Tao Te King" de Lao tse la siguiente constatación:

"Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta" (Ed. Diana, México 1972; pág.116)

Se trata de una paradoja. Una puerta que no se puede abrir, deja de ser una puerta. Esta constatación se puede ampliar: Para tener una casa segura, no es suficiente, tener muchos cerrojos. Todo el tiempo se inventan nuevos cerrojos, pero aquellos, que los inventan fácilmente en ladrones, que saben, como abrir los cerrojos más refinados. Por eso vale: Una casa segura es una casa, que no tiene ni puertas ni ventanas. Sin embargo, si las casa no tiene ni puertas ni ventanas, la casa sin duda es segura, pero deja de ser una casa.

Podemos entonces hacerle a Lao Tse la siguiente pregunta: ¿No hay ninguna casa segura? De las otras sabidurías de Lao Tse y de Tsuang Tsu, el gran filósofo taoísta que ha vivido probablemente unos 200 años antes de nuestro tiempo, podemos derivar su posible respuesta: Sí, hay una casa segura. La casa segura tiene ventanas y puertas, pero ni siquiera necesita cerrojos. Es segura, porque sus habitantes conviven armónicamente con todos sus vecinos. Se trata entonces de esta ética de la convivencialidad.

Sin esta ética de la convivencialidad no hay nada seguro. Ni las torres de Nueva York han sido seguras. Pero la racionalidad de nuestra sociedad no puede reaccionar sino por el constante desarrollo de cerrojos todavía más seguros, por guerras antiterroristas y de conquista. Quieren aniquilar a aquellos, que hacen que nuestro mundo sea inseguro, sin darse cuenta, que son precisamente ellos que lo hacen especialmente inseguro. A aquellos, que efectúan las decisiones, ni se les ocurre pensar en una ética de convivencia. Ni ven el problema. Eso ocurre por el hecho, que lo indispensable es inútil en términos de un cálculo de utilidad y ellos no pueden ver sino lo útil en términos de este cálculo.

Sin embargo, esta imaginación de una convivencialidad perfecta es una idea trascendental y por tanto algo, que tampoco se puede realizar por una aproximación lineal del tipo de una aproximación asintótica. Pero no se trata de una imaginación de perfección instrumental como lo son las construcciones metafísicas de los mecanismos de funcionamiento ideal. La idea trascendental de la convivencia perfecta es una imaginación necesaria para enfrentar estas construcciones metafísicas y para darles un significado secundario. Deben orientar, pero no determinar. Las construcciones metafísicas en cambio tienen que ser reducidas a simples ciencias auxiliares porque no conocen sino una empiría construida abstractamente. Para conocer la realidad, hay que verla desde las ideas trascendentales como ideas reguladoras. Pero estas ideas tampoco se realizan, sino tienen que tener un carácter regulativo.

Parece que ideas trascendentales de este tipo existen en todas las culturas humanas. En nuestra cultura occidental se trata sobre todo de imaginaciones como el reino mesiánico, el reino de Dios, la anarquía o el comunismo.

Sin embargo, ninguna ética es completa sin que se enraizara en tales ideas trascendentales regulativas. Son parte de la ética como también los conceptos metafísicos de las ciencias empíricas son parte del conocimiento de la empiría. Sin estas referencias a mundos imposibles ningún conocimiento de la realidad es posible.