



RAZONES QUE MATAN...

Y LA RESPUESTA

UNA INTRODUCCIÓN
AL PENSAMIENTO CRÍTICO
EMANCIPATORIO

DEL SUJETO

FRANZ J. HINKELAMMERT

Estructurada en cuatro partes, con un total de cuarenta capítulos, esta obra recoge, en su gran mayoría, escritos que Franz Hinkelammert ha publicado en diversos libros y revistas durante los últimos veinticinco años. Como lo expresa el propio autor, los textos fueron seleccionados «con la explícita intención de construir un ensayo que hurgue en las claves que nos permitan escudriñar y arrojar alguna luz sobre las causas profundas de la crisis global de nuestro tiempo». Se trata, como podrán advertir los lectores a través de las propuestas teóricas del autor, de una crisis compleja.

El ideal compartido de que el mundo es complejo, pero las soluciones ante cualquiera de los problemas que debemos enfrentar son simples, es uno de los mitos que provee de sentido a la experiencia cotidiana. Lo más simple, siguiendo ese razonamiento, es lo más eficiente. Esta obra propone recorrer el camino opuesto y en esa intención reside, quizás, uno de sus mayores aciertos. No existen, como bien demuestra Hinkelammert, problemas estrictamente económicos, políticos o tecnológicos. Las soluciones a los problemas relevantes son complejas y enfrentarlas desde todos los niveles de la vida humana nos coloca en mejores condiciones para construir «otros mundos posibles».

Franz J. Hinkelammert (Alemania, 1931) es uno de los intelectuales más lúcidos e incisivos del pensamiento crítico contemporáneo. Economista y teólogo, Hinkelammert es uno de los exponentes de la Teología de la Liberación y de la crítica teológica al capitalismo. Fue docente e investigador en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José, Costa Rica, país donde vive desde 1982. Es autor de numerosos libros y ensayos que son lecturas esenciales de las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas. Entre sus libros más recientes figuran: *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (Arlekin, 2012), *Raíces del pensamiento crítico* (Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2013), *Totalitarismo del mercado* (Akal, 2018) y *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (Clacso, 2021)

Henry Mora Jiménez (Costa Rica, 1959) es doctor en Ciencias Económicas y Empresariales (ULACIT). Fundador y director de la revista *Economía y Sociedad*, ha publicado una decena de libros. En colaboración con Hinkelammert ha publicado *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (DEI, 2001), *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (Altamira, 2009) y *Hacia una economía para la vida* (obra con cinco ediciones entre 2005 y 2016). Actualmente se desempeña como profesor e investigador en la Universidad Nacional de Costa Rica y es miembro del Grupo Pensamiento Crítico.

ISBN 978-959-303-202-5



9 789593 032025



editorial
CAMINOS

filosofí@.cu
EDITORIAL

Cátedra
pensamiento
social crítico Franz
Hinkelammert

**RAZONES
QUE MATVN...
Y LA RESPUESTA
DEL SUJETO**

RAZONES QUE MATAN... Y LA RESPUESTA DEL SUJETO

Una introducción
al pensamiento crítico
emancipatorio

FRANZ J. HINKELAMMERT
(con la colaboración de Henry Mora Jiménez)



filosofi@.cu
EDITORIAL

Cátedra
pensamiento
social crítico Franz
Hinkelammert

La Habana, 2022

Coordinación Editorial: Ricardo Leyva / Joel Suárez / Marcel Lueiro

Edición: Yohandry Manzano Castillo

Diseño, diagramación y cubierta: Eduardo Solano Estrada

Sobre la presente edición:

© Editorial Caminos

© Editorial filosofí@.cu

La Habana, Cuba, 2022

ISBN: 978-959-303-202-5

142

Hin

Hinkelammert, Franz J., 1931-

Razones que matan... y la respuesta del sujeto : una introducción al pensamiento crítico emancipatorio / Franz J. Hinkelammert ; con la colab. de Henry Mora Jiménez. -- La Habana : Editorial Caminos : Editorial filosofí@.cu : Cátedra pensamiento social crítico Franz Hinkelammert, 2022. 392 p.

Incluye bibliografía

ISBN 978-959-303-202-5

1. GLOBALIZACIÓN

2. ECONOMÍA-FILOSOFÍA

3. MODERNIDAD

4. FILOSOFÍA

I. Mora Jiménez, Henry, 1959 -

II. t.

Para pedidos e información diríjase a:

Editorial Caminos

Ave 53, no. 9609 e/ 96 y 98,
Marianao, La Habana, Cuba.

Teléf.: (53) 7 260 3940 / 7 260 9731

editorialcaminos@cmlk.co.cu

www.ecaminos.org / www.cmlk.org

Editorial filosofí@.cu

Instituto de Filosofía

Calzada no. 251 esquina a J,

El Vedado, Plaza de la Revolución,

CP: 10 400, La Habana, Cuba. Teléf.:(53) 7 8320301

www.filosofia.cu | editorial@filosofia.cu

Prólogo

Este libro, como lo indica el subtítulo, intenta ser una introducción (y solo una introducción) al pensamiento crítico en la tradición iniciada por C. Marx, con su «imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»; pero con antecedentes importantes ya en Pablo de Tarso y su crítica de la ley. No incluye estrictamente «la economía», ya que esta se presenta en *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI, 2005 y otras ediciones posteriores).

La selección de los textos se ha realizado con la explícita intención de construir un ensayo que hurgue en las claves que nos permitan escudriñar y arrojar alguna luz sobre las causas profundas de la crisis global de nuestro tiempo y a la vez; una reflexión sobre las condiciones; individuales y sociales, materiales y espirituales, para construir «otros mundos posibles»; sobre la base de un mundo donde quepan todos los seres humanos y la naturaleza también. Recoge, en su gran mayoría, escritos que he publicado en diversos libros y revistas durante los últimos veinticinco años.

A varios lectores les podría parecer que el título es desconcertante (*Razones que matan...*), pero se trata, para el pensamiento crítico, de una de las claves fundamentales que condiciona hasta sus entrañas el devenir de la crisis global, esto es, la racionalidad

instrumental dominante. Y es que, si leemos cualquier periódico serio, cualquier día del año, en cualquier parte del mundo; encontraremos infinidad de señales (muchas veces ocultas, invertidas o deformadas) que justifican esta tesis. El desorden climático, el calentamiento global, las crisis del agua potable y de la biodiversidad, la contaminación ambiental, la acidificación de los océanos, la desertificación del suelo, la extinción de especies (animales y vegetales), las burbujas económicas, la narco-economía, las crisis financieras y económicas recurrentes de nuevo cuño, la trata de personas, la crisis de empleo, la crisis energética, la exclusión y muerte de población «sobrante» (sobrante para producir y consumir en la lógica de la acumulación de capital), la monumental defraudación fiscal convertida hoy en «industria global», la escandalosa desigualdad de ingresos, las migraciones forzadas y sus crisis humanitarias de refugiados, los reiterados escándalos de corrupción, la inminencia de epidemias globales, el vaciamiento de las democracias, el terrorismo en sus diversas expresiones, el individualismo exacerbado y la supuesta crisis de valores, los asesinatos en masa en escuelas, lugares públicos y centros de trabajo (asesinatos/suicidio), la amenaza nuclear, química y bacteriológica, etcétera.

Todas estas son claves y a la vez síntomas de una compleja crisis global que se busca entender desde una perspectiva crítica y transdisciplinaria, primera condición para actuar eficazmente sobre ella. Pero en apariencia, muchos de estos dramáticos hechos cotidianos resultan contrarios a la racionalidad y a la inteligencia (serían el resultado de la ignorancia, el fanatismo y la estupidez humana, se escucha con frecuencia); por lo que, si nos ciéramos al don de la razón, estas crisis podrían resolverse y hasta prevenirse. Al contrario, muchas de estas sinrazones son producto de la misma racionalidad que se ha impuesto durante los últimos quinientos años, con pretensiones de volverse universal (totalizante) a partir de la segunda mitad del siglo xx: *la racionalidad instrumental medio-fin*.

Optamos por hacer explícitas cada una de las claves seleccionadas y cada una de las condiciones de posibilidad propuestas,

a partir de pequeños capítulos organizados en cuatro partes. Ni las unas ni las otras pretenden ser un catálogo de «códigos descifrados» al estilo de un embustero ejercicio de prestidigitación; y nuestro esfuerzo se concentra en hacer explícitos aquellos nodos de la Modernidad (en especial, de la Modernidad tardo-capitalista-imperial) que consideramos fundamentales; lo mismo que en construir una ilación lógica y comprensible entre ellos, sin duda la tarea más desafiante.

Cada una de estas cuatro partes tiene un capítulo de apertura y un capítulo de cierre. El de apertura sitúa el problema que se busca posicionar. Los capítulos de cierre van construyendo «las respuestas del sujeto», que se desarrollan con mayor amplitud en la última parte de este libro.

Las tres primeras sitúan las «claves» en tres niveles diferentes pero íntimamente imbricados: 1) el de la racionalidad instrumental y el cálculo utilitario del interés propio (Racionalidades que matan); 2) el nivel de la organización económica a través del mercado y su pretensión de transformarse en «sociedad de mercado» con su correspondiente legitimación y sacralización (El mercado totalizado y su sacralización); y por último, 3) el análisis de la modernidad, sus mitos de dominación y su espiritualidad del poder (La modernidad y sus mitos: la espiritualidad del poder). El propósito es lograr una exposición que avance de lo abstracto a lo menos abstracto, pero no obviamente de manera lineal.

La cuarta parte y final (Otros mundos posibles y sus condiciones de posibilidad), se pregunta por las condiciones de posibilidad de otros mundos posibles frente al avasallante sometimiento impuesto por los poderes dominantes, sus instituciones, sus estructuras y sus mitos. Hoy ya resulta evidente que, ante la crisis global que amenaza la vida misma, se requiere una «gran transformación» de la sociedad y sus instituciones; pero nos interesa, más que desarrollar alternativas concretas (que sin duda son muy necesarias), exponer las condiciones —individuales y sociales, materiales y espirituales— necesarias para esta transformación. El título de la obra pretende captar el recorrido

descrito. Desde las razones que matan y la necesaria y urgente respuesta del sujeto a estas razones (razón del sujeto, ética del sujeto), hasta una ética de la convivencia y una *espiritualidad de la liberación* como condiciones para otro mundo posible; mismo que ha de tener como horizonte utópico una sociedad donde quepamos todos los seres humanos, y la naturaleza también.

Aunque no es usual en un prólogo, hay una aclaración conceptual que debe hacerse desde el inicio. Se trata del significado que se asigna al «sujeto». En la filosofía occidental aparece el sujeto tal como lo reflexiona Descartes. Pero el sujeto de Descartes ya no es un ser humano viviente, como lo encontramos en la tradición paulina de la crítica de la ley, sino que es un observador sin cuerpo, una «instancia» que abstrae del hecho de ser un ser corporal. Entonces se puede transformar al propio ser humano en objeto de las ciencias empíricas, sean estas ciencias naturales o ciencias sociales. Un sujeto concebido en términos de la abstracción de su corporalidad, provoca que la reflexión sobre la propia vida se torne irrelevante, o al menos, que pierda su centralidad.

En cambio, el ser humano, «como sujeto», ostenta al menos tres rasgos distintivos que debemos resaltar desde ahora y que lo diferencian del mero individuo (propietario, calculador y pretendidamente aislado), pero también, del «actor» o «agente» que interactúa en un entramado social preestablecido y siempre guiado por cálculos del interés propio, aunque estos puedan ser cálculos «de grupo» y «a largo plazo».

En primer lugar, hablamos del ser humano como un ser corporal, necesitado, viviente; y esta vida corporal ha de ser, necesariamente, el criterio primero de verdad y de racionalidad (y no simplemente, una moral). El segundo aspecto lo podemos presentar en términos de una paradoja: la vida humana no se puede asegurar si no es dentro de un sistema institucionalizado de relaciones sociales, con sus correspondientes normas, leyes e instituciones (también mitos); pero tampoco es posible la vida si este sistema es absolutizado; en cuyo caso aplasta al ser humano. El sujeto se enfrenta a una ley con la cual tiene que vivir, pero cuyo cumplimiento, en cuanto que se hace absoluto, es tanto o

más desastroso que no tener ley alguna. Entonces, el sujeto es una instancia de discernimiento y de libertad; es la instancia mediadora que interpela y potencialmente resuelve la paradoja. En tercer lugar, el ser humano no *es* sujeto, sino que enfrenta una realidad en la cual se revela que no se puede vivir sin *hacerse* sujeto. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y está presente, pero lo es como ausencia que quiere vivir, y al oponerse a su negación se desarrolla como sujeto.

Una dificultad obvia que hemos debido enfrentar, tanto en la selección de los textos como en su ordenamiento, es la intrincada relación («dialéctica») y el enorme cúmulo de conexiones que existen entre tantos aspectos de la realidad que aquí se analizan. Por eso, se hacen explícitos aspectos clave del método de investigación en los capítulos 32 (La recuperación del humanismo de la praxis) y 40 (La crítica emancipatoria y su método); sin que por ello los mismos sean de necesaria lectura previa. No se trata de un decálogo metodológico, pero ayudan, junto con otras indicaciones diseminadas a lo largo de la obra, a comprender el método de la crítica que se utiliza.

En otro orden de propósitos, el libro pretende, además de dialogar, interpelar de manera respetuosa, pero directa, al economista, al sociólogo, al filósofo, al jurista, al teólogo, al actor político, al activista social o ecologista y, también, al ciudadano; en fin, a toda persona preocupada por el rumbo amenazantemente apocalíptico por el que marcha nuestra sociedad global, donde el «vive peligrosamente» de Nietzsche pareciera ser lo que da sentido a la vida, aunque la vida misma se apueste como en una ruleta rusa en un «juego de locuras».

Los materiales para la presente obra fueron primeramente seleccionados y editados gracias a la colaboración y al denodado trabajo de Henry Mora Jiménez, quien además ha agregado más de un centenar de comentarios como notas a pie de página. Estos se identifican con las iniciales H. M. entre corchetes al final de cada una de las notas al pie. El resto de las notas ya aparecían en los textos originales.

Deseo también dejar constancia de mi gratitud a las y los integrantes del Grupo Pensamiento Crítico, que desde el año 2008 viene realizando «Encuentros» de reflexión sobre distintos ejes de trabajo, pero todos bajo la sombrilla de un proyecto colectivo de investigación. A todas ellas y ellos, mi mayor e imperecedera gratitud.

Franz J. Hinkelammert
Moravia, Costa Rica.
Enero de 2021.

A Franz J. Hinkelammert
Maestro, mentor, amigo
En el noventa aniversario de su natalicio

La idea de emprender esta obra se gestó en el año 2016, cuando aún me desempeñaba como diputado de la República. La producción intelectual de Franz Hinkelammert es tan prolífica y extensa, que por aquel entonces le propuse suplir la necesidad de presentar una «introducción» a la misma. Así, la idea fue tomando forma, en consulta permanente, claro está, con el propio Hinkelammert, hasta llegar a un borrador final en noviembre de 2020. Luego solo fue cuestión de «afinar detalles» durante diciembre 2020 y enero de 2021.

Las cuatro partes y los cuarenta capítulos que conforman esta obra recogen pasajes de una gran diversidad de artículos y libros escritos por Hinkelammert, especialmente durante los últimos veinticinco años, con la única excepción de una conferencia de 1986 impartida en Berlín que apareció en *Democracia y totalitarismo* (DEI, 1987) y que constituye la base del capítulo 18.

Para mí ha sido un gran honor y un enorme e insustituible aprendizaje haber colaborado con Franz Hinkelammert para que esta introducción a su pensamiento se haya hecho una realidad justo en el mes de su nonagésimo cumpleaños. Espero que la misma suscite en las nuevas generaciones el mismo entusiasmo que provocó en mí, cuando hacia 1999 comencé a estudiarlo de manera sistemática; si bien desde 1988 conocía algunos de sus trabajos, económicos principalmente.

Y confío en que pronto podamos tener una segunda edición mejorada de un texto que nos introduce, no solo en el pensamiento de Hinkelammert, sino y fundamentalmente, en las claves para entender la crisis global de nuestro tiempo y en las condiciones y posibilidades para otros mundos posibles.

Henry Mora Jiménez
Barva de Heredia, Costa Rica.
Enero de 2021

PARTE I

Racionalidades que matan

Amenazas globales en un mundo globalizado que da la espalda a la globalidad*

La vida diaria y la conciencia cotidiana lo expresan de manera contundente (aunque como veremos, a la vez de manera paradójica): ¡El mundo se ha hecho *global*!

En el sentido más general del fenómeno (el de la *globalidad* o la transformación del mundo en *aldea global*), se puede afirmar que el impresionante desarrollo tecnológico en las telecomunicaciones y en los medios de transporte de las cinco últimas décadas ha llegado a un punto tal, que se ha vuelto imposible no tomar conciencia de la globalidad de nuestro planeta y nuestra cultura, la cultura humana. Se trata ciertamente de un proceso histórico de larga data, de al menos quinientos años de evolución, y que de modo progresivo ha conducido al ser humano a una vivencia y conciencia de globalidad que hoy muchas veces ignoramos, o pretendemos ignorar, cuando se habla de la *globalización*. Se trata, en efecto, de una vivencia de globalidad que ha implicado un *corte histórico* y que podría llegar a distinguir

* Una primera versión del texto que sirve de base para este capítulo fue dictada por Franz Hinkelammert como conferencia de recepción del Doctorado Honoris Causa que le fue otorgado por la Universidad Nacional de Costa Rica en 2001. La misma conferencia apareció como capítulo ocho del libro *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003). Ligeramente modificado conformó parte del capítulo 11 de *Hacia una economía para la vida*, (Hinkelammert y Mora, DEI, 2005 y en ediciones posteriores de este libro). Para la presente edición nos hemos basado en esta última versión. [H. M.]

nuestra historia presente y futura de toda la historia humana anterior, aunque no en el sentido apuntado por los *globalizadores*.¹

Hay entonces un sentido y una referencia histórica de la palabra *globalidad*, que hemos de tener presente en cualquier discusión acerca de la globalización. Sin embargo, esta globalidad, que en principio es un hecho impresionante de la evolución humana (la tierra convertida en una gran aldea global, potencialmente hermanable); ha llevado en los últimos setenta años a la aparición de un conjunto de *amenazas globales* sobre la vida en el planeta que están implicando una transformación sustancial de toda la vida humana, y cuyo primer y dramático acto tuvo lugar en 1945 con el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima. En efecto, la detonación de esa primera bomba atómica significó el surgimiento de la primera «arma global», ya que su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana sobre la Tierra, zozobra que aún hoy no desaparece y que coexiste junto a la disponibilidad de otras «armas de destrucción masiva» (químicas, biológicas).

Desde ese momento comenzó a desarrollarse una nueva conciencia de la redondez y finitud de la Tierra, de la globalidad de la vida humana y de su frágil equilibrio con la naturaleza, de la cual también somos parte.² Si la humanidad ha de seguir viviendo, si opta por asegurar las condiciones que hacen posible la reproducción de la vida; poco a poco ha ido quedando claro que debemos asumir una responsabilidad que hasta hace poco no era sentida como necesaria, y que siglos atrás únicamente se podría haber soñado. Se trata de la responsabilidad por la vida sobre la Tierra, ante «[...] su irresponsabilidad y falta de cuidado» (L. Boff).

¹ Esto es, los estrategas, conductores y «ganadores» de la actual estrategia de acumulación de capital a escala mundial denominada comúnmente, *globalización*. [H. M.]

² A pesar de que existe una toma de conciencia creciente acerca de estas amenazas globales, se trata de una nueva conciencia cuya emergencia resulta tan traumática como la implicada por la revolución copernicana y los descubrimientos científicos de Galileo en los albores de la Modernidad y que nuevamente choca de manera frontal con la «ciencia normal» y los poderes establecidos, hoy tanto o más poderosos.

Esta responsabilidad se presenta hoy como una *obligación ética*, pero al mismo tiempo como una *condición de posibilidad* de toda vida futura. En cuanto obligación ética y como condición de posibilidad de la vida, se han fusionado en una única exigencia, a pesar de que por largo tiempo toda la tradición positivista las ha considerado separadamente (el ser y el deber ser, ambos por lo demás, deformados por la lupa del empirismo).³ La muerte y la devastación a escala planetaria causadas por la guerra y el consiguiente lanzamiento de la bomba atómica en 1945 alertó, por primera vez, sobre la posibilidad real de una crisis de dimensiones apocalípticas causada, no ya por la furia vengativa y purificadora de un creador (como en el mito del diluvio universal), o por alguna catástrofe planetaria de origen cósmico (como el impacto de un gran meteorito o una gran tormenta solar); sino, por la misma acción del ser humano.

Aun así, el genocidio atómico aparecía todavía como algo externo a la acción humana cotidiana, como un recurso trágico y extremo al que Estados Unidos «se vio obligado» a acudir para poner fin a cinco años de guerra fratricida. Parecía entonces, que si se lograba evitar su aplicación por medios al alcance de la política de los estados, se podía seguir viviendo como siempre. Pero la crisis de los misiles en Cuba (1962), la «guerra de las galaxias» (*Strategic Defense Initiative*) de Ronald Reagan (1983) y la desintegración de la Unión Soviética (1991), con la consiguiente proliferación de armas nucleares, pusieron en jaque esta pretensión.

Y desde los años setenta nuevas amenazas globales se hicieron evidentes. Primeramente, por medio del llamado *Informe del Club de Roma* (Meadows y otros, 1972)⁴ sobre los límites del crecimiento mundial y la amenaza de una catástrofe ambien-

³ El «ser» reducido a juicios de hecho de tipo medio-fin. El «deber ser» reducido a valores opcionales, incluso, en ciertos extremos, «gustos».

⁴ El Club de Roma encargó el conocido informe *Los límites al crecimiento* (en inglés *The Limits to Growth*) al MIT (Massachusetts Institute of Technology) y fue publicado en 1972, poco antes de la primera crisis del petróleo, y ha tenido varias actualizaciones. La autora principal de dicho informe, en el que colaboraron 17 profesionales, fue Donella Meadows; biofísica y científica ambiental, especializada en dinámica de sistemas. [H. M.]

tal, informe que salió a la luz pública en 1972. Esta advertencia sobre los «límites del crecimiento» (ver capítulo 11) expresó de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo, y no de planicie infinita y eternamente disponible para su explotación. Quedaba mucho más claro que la amenaza provenía, ya no de un artefacto diabólico que aparentemente era posible de controlar por acuerdos internacionales; sino, de la acción humana cotidiana, de su práctica económica y de su relación depredadora con la naturaleza.

Por esa misma época comenzó a hablarse del «efecto invernadero», esto es, el calentamiento de la atmósfera terrestre provocado por el dióxido de carbono y otros gases con efectos similares. Aun cuando es generalmente aceptado que una parte de este efecto es originado por fenómenos naturales como las erupciones volcánicas o que guarda relación con los ciclos geofísicos del planeta; por lo menos desde 1970 una proporción cada vez mayor de la comunidad científica internacional acepta que este amenazante fenómeno, que progresivamente descongela los casquetes polares y los glaciares del Himalaya, es debido a la propia acción humana.⁵ Se habla alegremente de la *globalización* en cuanto supuesto proceso irreversible, pero le damos la espalda a la *globalidad* del planeta, al que seguimos considerando una planicie infinita, o al menos nos seguimos comportando predominantemente según esta cosmovisión precopernicana.

Efectivamente, en mayor o menor medida, toda la acción humana, desde las empresas, los estados, y la misma acción cotidiana de cada persona, está involucrada en la fragua de este posible

⁵ Esta ha sido, por ejemplo, la posición inicial de la Organización Meteorológica Mundial (OMM), sobre el calentamiento de la Tierra, con la que coincide un número creciente de científicos. Aun así, el gobierno de los Estados Unidos bajo la administración de George W. Bush se negó a reconocer este hecho (tesis «negacionista»). No obstante, los diversos informes del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (constituido en 1988 por la OMM y el PNUMA) lo han venido confirmando, aunque no faltan detractores de estos informes.

ecocidio global.⁶ La humanidad amenazada está entonces obligada a dar respuesta a estos efectos de su propia acción cotidiana.

Pero no es la acción humana en general la que necesariamente conduce a este suicidio/ecocidio hoy posible. Una de las tesis centrales expuestas en esta obra es que, es la orientación y canalización *unilateral* de la acción humana por el *cálculo individualista de utilidad* (el interés propio), o dicho de otra forma más habitual (pero seguramente incompleta —ver capítulo diez), la obsesiva pretensión de maximizar las ganancias en los mercados, y de obtener las mayores tasas de crecimiento económico posibles; lo está ahora en entredicho. No se trata, por cierto, de una simple crítica moralista al egoísmo (ver capítulo cuatro), ni de la maniquea presunción de abolir el interés propio, que es parte de la condición humana; tampoco de satanizarlo como el lado oscuro o antihumano del interés general; sino de crear las *mediaciones* adecuadas entre ambos polos. Pero no es menos cierto el hecho de que la crítica y trascendencia del cálculo individualista de utilidad y de la acción egocéntrica, que reprimen la utilidad solidaria y someten la acción asociativa y la responsabilidad por el bien común, se ha convertido en una condición de posibilidad de la propia vida humana, y también, en una exigencia ética.

El conjunto de estas amenazas globales (crisis ecológicas, crisis de exclusión, crisis de las relaciones humanas)⁷ está desembocando en una *crisis general de la convivencia humana* que

6 Se llama ecocidio a la destrucción extensa o a la pérdida de ecosistemas de un territorio concreto, normalmente deliberada y masiva, bien por medios humanos u otras causas. Como consecuencia, la existencia de los habitantes de ese territorio se ve severamente amenazada. No son tan infrecuentes ni tan lejanos como podría pensarse (civilización maya, Isla de Pascua, guerra de Vietnam, etcétera). Las destrucciones de selva, de manglares, de biodiversidad son, al contrario, realidades muy presentes. Las armas de destrucción masiva y el calentamiento global han abierto la posibilidad de un *suicidio/ecocidio global*. [H. M.]

7 En las citas intergubernamentales y en los grandes foros empresariales es usual hablar de la «amenaza terrorista mundial»; pero esta es, en realidad, parte de la misma crisis de la convivencia humana que analizaremos más adelante (ver capítulo 26). Similarmente ocurre con la mayoría de las amenazas relacionadas con las epidemias y pandemias mundiales. [H. M.]

José Saramago expone magistralmente en sus novelas (*Ensayo sobre la ceguera*, *Ensayo sobre la lucidez*; especialmente). La subversión de las relaciones humanas en curso, impacta ya en la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la cruenta exclusión de grandes sectores de la población humana (crisis humanitarias de los migrantes, por ejemplo), cuanto más se generaliza el comportamiento inhumano en relación con este drama de la exclusión económica y social; cuanto más se banaliza la indiferencia hacia el sufrimiento humano, este es incluso asimilado en el comportamiento mutuo entre los mismos «incluidos». Ya no se da solo una polarización entre los incluidos, quienes sí mantendrían la capacidad de convivencia, frente a los excluidos, que la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. Se trata entonces de una nueva amenaza global que a la postre puede resultar letal, porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras. Aparece entonces, esta necesaria responsabilidad frente a la misma capacidad de la convivencia humana, como exigencia ética y como condición de posibilidad de la vida.

Mientras tanto, la historia ha seguido su curso y nuevas experiencias mundiales atestiguan la redondez, finitud y globalidad de la tierra, e igualmente, nuevas amenazas globales siguen apareciendo. Y nuevas formas de responsabilidad por el bien común se hacen más necesarias.

En el Informe anual 2015 del Worldwatch Institute (Worldwatch Institute, 2015)⁸ se habla expresamente de «hacer frente a las amenazas para la sostenibilidad»; y su codirector, Michael Renner se refiere en la introducción del informe al «germen de las amenazas modernas», enfatizando, sin embargo, las amenazas referidas al «estrés ecológico».⁹ ¿Cuál es este germen según Renner?

⁸ Véase también Klein, 2015.

⁹ «La situación apurada de la humanidad constituye tan solo la última manifestación —si bien con mucho la más problemática— de que su trayectoria choca con los límites del planeta. El estrés ecológico es evidente en muchos sentidos, desde la pérdida de espe-

Nuestro sistema económico es como un gran tiburón blanco, que necesita que el agua circule constantemente a través de sus agallas para captar oxígeno, y muere si deja de moverse. Por tanto, el reto es más amplio que un mero conjunto de cambios tecnológicos. Como define la activista Naomi Klein, salvar el clima requiere reconsiderar los mecanismos fundamentales del sistema económico supremo del mundo: el capitalismo. (Wordlwatch Institute, 2015, p. 22)

Que estamos colisionando contra *los límites* del planeta,¹⁰ que se requiere mucho más que un conjunto de cambios tecnológicos para enfrentar tales amenazas; son avances cognoscitivos y políticos frente al eficientismo energético y el mito del progreso tecnológico que todo lo podrían solucionar. Que el capitalismo se pueda entender llanamente como un «sistema económico» depredador («un gran tiburón blanco») con sus respectivos «mecanismos fundamentales», sigue siendo una visión problemática que limita nuestro entendimiento y reduce nuestras posibilidades de respuesta. El capitalismo no es solamente eso. Es, al decir de Walter Benjamin, *una religión*; y una religión con su respectiva espiritualidad que, en este caso, es una *espiritualidad del poder*. Más adelante retomaremos este punto (ver capítulo 23), crucial para entender lo que el capitalismo realmente es (y

cies, la contaminación atmosférica y de las aguas y la deforestación, hasta la muerte de los arrecifes de coral, el agotamiento de las pesquerías y la desaparición de humedales. La capacidad del planeta de absorber residuos y contaminantes está cada vez más explotada». (Wordlwatch Institute, 2015, p. 22).

¹⁰ En septiembre de 2009, la revista científica *Nature* publicó un especial en el que trataba de establecer los «límites planetarios» que la humanidad no podría sobrepasar pues de lo contrario enfrentaría una situación irreversible. Los artículos fueron elaborados por un grupo de 28 reconocidos investigadores liderados por Johan Rockström, un científico sueco especializado en temas de sostenibilidad mundial, director del Centro de Resiliencia de Estocolmo. En enero de 2015 dos nuevas investigaciones publicadas en la famosa revista *Science* advirtieron que cuatro de esos límites planetarios ya fueron superados. Se trata del cambio climático, la pérdida de biodiversidad, el cambio en el uso de la tierra y los altos niveles de nitrógeno y oxígeno generados por el excesivo uso de fertilizantes. [H. M.]

lo que no es), lo mismo que sus posibilidades de transformación o superación.

Por ahora insistimos en que, efectivamente, las «amenazas locales» y los «problemas globales» se han transformado en *amenazas globales* sobre el planeta, los seres humanos y la vida en general; y que estas guardan estrecha relación con un determinado comportamiento humano interiorizado que no podemos reducir a moralismos ni a determinados *mecanismos* de ciertas omnipresentes estructuras; y que tiene sus raíces en la racionalidad moderna, pletórica de logros humanos pero, al mismo tiempo, fragua (especialmente en su actual fase tardo-capitalista-imperial) de amenazas formidables para la supervivencia y la convivencia humanas.

¿Una crisis de valores o la aplastante supremacía de un valor central?*

Ciertamente, vivimos en una sociedad que muestra un franco deterioro en la capacidad de convivencia entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, y bien podríamos pretender achacar este deterioro a la pérdida de ciertos valores «tradicionales», «cristianos», «humanistas»; en especial, aquellos que supuestamente han forjado nuestra civilización occidental y nuestra cultura: la libertad, la democracia liberal, la igualdad, la solidaridad cristiana y el respeto por la ley.¹¹ Pero quizás el problema central no reside en los valores que se tornan decadentes, sino en los valores que efectivamente se imponen. Si este es el caso, llamar a la recuperación de pretendidos valores «occidentales» no aportaría más que un ápice al entendimiento del deterioro de nuestra capacidad de convivencia.

Debemos intentar, más bien, un análisis de las razones que posiblemente puedan explicar este deterioro. Partamos de lo que *es*, de lo fenomenológico, para pasar en el capítulo siguiente al análisis de lo que *no es* (la ausencia presente).¹²

* Para este capítulo se ha utilizado como fuente el libro *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (Arlekin, 2012, pp. 175-182). [H. M.]

¹¹ Véase, por ejemplo Erlanger, 2015. [H. M.]

¹² Con estos términos, lo que *es* y lo que *no es*, Hinkelammert no se refiere al ente y a la nada (Heidegger), tampoco a las apariencias y la esencia de la dialéctica esencialista. Véase Hinkelammert, 2010a, pp. 240-251. Véase también nota al pie número 19 más adelante. [H. M.]

Tenemos que hablar entonces de los valores centrales de nuestra sociedad, aquellos que en estas lamentaciones sobre la «pérdida de valores» casi no se mencionan. Estos son: la competición (rivalidad, lucha), la eficiencia, la racionalidad instrumental, el egoísmo calculador, la masculinidad patriarcal y, en general, los valores de la ética del mercado y del patriarcado.¹³ Los podemos sintetizar en un valor central, el valor del *cálculo de la utilidad propia*, sea por parte de individuos o de colectividades que se comportan y que calculan como individuos; incluyendo a los estados, las instituciones, las empresas y las organizaciones corporativas y gremiales en general. Son, para efectos de su cálculo de la utilidad propia, «individuos colectivos».

Este *cálculo de la utilidad propia* es diferente del simple cálculo de la ganancia: el sujeto mismo es ahora transformado en un calculador de utilidad, y este comportamiento tiende a universalizarse más allá del cálculo de la ganancia empresarial. No estamos en el capitalismo del siglo XIX con su «cálculo de ganancias» limitado al ámbito empresarial. Más allá del ego y el superego freudiano, en el capitalismo del siglo XX presenciamos la introyección del cálculo de utilidad en la misma subjetividad; tal como se expresa especialmente en la teoría del capital humano del economista de la Universidad de Chicago Gary Becker.¹⁴

¹³ Entre los valores y prácticas de la cultura patriarcal podemos mencionar: el manejo explosivo de las emociones, el autoritarismo, el poder como dominio, la coerción y la violencia; en suma, la «masculinidad hegemónica». [H. M.]

¹⁴ En el año 1964 Becker publicó el libro *El capital humano*, trabajo por el cual fue premiado con el premio Nobel (1992). Por ejemplo, desde el punto de vista económico, Becker plantea que para los padres, sus hijos pueden ser considerados como bienes de consumo que producen muchas satisfacciones, como sus primeras palabras, el primer día de colegio, o la llegada de los nietos, pero que a su vez tienen un precio. El precio consiste en el tiempo y los bienes asociados a su nacimiento y crianza (pañales, tiempo sin dormir, enfermedades, pago de colegiatura y universidad). Además, es fundamental el costo de oportunidad de la madre, pues a medida que la madre es más exitosa en su plano profesional, el costo de tener un hijo va siendo mayor. Con esto, el ser humano se convierte en un maximizador de sí mismo, convertido ahora en «capital humano». Si este fuera el caso, todo sería calculable, pero también, vendible; incluso los sentimientos y lo sagrado. Estaríamos en presencia de una «sociedad de mercado total», y la convivencia democrática no sería posible.

El «capital humano» es subjetivo, en el sentido de que cada uno dispone de su cuerpo y de su inteligencia y conocimientos como su propio capital. Es decir, yo trabajo y vivo para mi servicio, como mi propio capital, y al buscar la maximización de mi capital persigo mi propia maximización subjetiva; de lo cual resulta un tipo humano calculador en extremo. Estos son los valores que se han impuesto en nuestra sociedad actual con su estrategia de globalización.

Más allá de reiterados sermones moralistas, la vigencia de estos valores del cálculo de la utilidad propia no se cuestiona, e incluso se protege por todo un aparato de leyes, en lo civil y en lo penal. Desde esta perspectiva, no hay ninguna crisis de tales valores. La crisis más bien debemos verla como una *crisis de la convivencia humana* que precisamente estos valores incuestionados están provocando y que llevan incluso a la trata «calculada» de personas o al tráfico de órganos humanos sin ningún cargo de conciencia.

Llama en seguida la atención que estos valores vigentes son todos valores *formales* y jamás se refieren al contenido mismo de las acciones humanas. Son los valores de lo que se llama *la racionalidad*, muchas veces reducida a la racionalidad económica (*homo economicus*). Se basan y se forman en el marco de su respectiva ética formal, mejor explicitada en la ética de Kant con su imperativo categórico. Esta ética está directamente presente en nuestros códigos civiles, surgidos de la recepción y adaptación del derecho romano. Es ética vigente, aunque sea muchas veces violada. Pero solo excepcionalmente se cuestiona su vigencia, que es protegida por todo un aparato de leyes afirmadas por el Estado, protegidas por los cuerpos policiales, sentenciadas en los tribunales y ejecutadas en las cárceles y en los patíbulos.

Insistimos: no hay ninguna crisis de estos «valores occidentales» dominantes. En su formalismo tienen una vigencia absoluta y hasta cierto grado son efectivamente vigilados y protegidos. En su formalismo declaran, con Hans Kelsen, que «lo que no está expresamente prohibido está permitido».

El deterioro moral que se lamenta está en otra parte. Al imponerse el cálculo de utilidad propia en toda la sociedad y en todos los comportamientos, se imponen a la vez las maximizaciones de las tasas de ganancia, de las tasas de crecimiento y de la perfección de todos los mecanismos de funcionamiento en procura de su eficiencia formal. Todo es visto ahora en la perspectiva de *mecanismos de funcionamiento* que procuran su perfeccionamiento funcional (ver capítulo cuatro).

Pero después de todo, aparece un solo obstáculo en esta carrera por la eficiencia abstracta y la competitividad: ¡la necesidad de la convivencia! Vistas desde este cálculo de utilidad propia, todas las exigencias de la convivencia humana y de esta con la naturaleza aparecen como obstáculos, como distorsiones, como barreras hostiles. Para los valores efectivamente vigentes de nuestra sociedad, la convivencia y sus exigencias son distorsiones que impiden la perfección de los mecanismos de funcionamiento, son por tanto, irracionales.

Con el dogma del *homo economicus* «convertido en papilla para el uso doméstico de la burguesía» (Marx) y elevado a máxima de las escuelas de negocios alrededor del mundo; se hace incluso muy difícil mantener y respetar las reglas morales que supuestamente dan sentido al capitalismo y a su ética formal. Si lo único importante es maximizar mi satisfacción, entonces podríamos preguntarnos si, buscando y aplicando una estricta relación entre costes y beneficios, ¿no resultaría más provechoso engañar a mis propios socios, sobreexplotar a mis trabajadores, estafar a los proveedores y clientes, u optar por la mentira en la oficina y por el fraude fiscal sistemático? Cuando el único valor es el aumento *ad infinitum* de las ganancias, entonces ¿la misma racionalidad de un sistema maximizador basado en el egoísmo, nos lleva necesariamente a preferir el engaño, el ocultamiento y la mentira si esto es útil para aumentar la cuenta bancaria?¹⁵

¹⁵ Paradojas de este tipo analiza Amartya Sen en su célebre conferencia «Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica». En Hahn y Martin, 1986, pp. 172-217. [H. M.]

Debido a esto, *transparencia* se ha vuelto una palabra de moda y generadora de múltiple legislación nacional e internacional, especialmente en las acciones públicas (transparencia política, leyes anticorrupción), pero también en las privadas (transparencia tributaria, por ejemplo).

Por eso, para que los discursos sobre la recuperación de los valores no sea simple moralina, es necesario y urgente reconocer cuáles son los verdaderos valores dominantes de la sociedad actual y el impacto que estos generan en las relaciones humanas. Antes que «volver a los valores» necesitamos una nueva racionalidad, tanto económica como de la convivencia.

El cálculo utilitario del interés propio y su interpelación: la utilidad de lo «inútil indispensable»

Interpelar el cálculo de los intereses materiales es útil e indispensable para que la vida siga siendo posible¹⁶

Pasamos ahora del análisis de lo que es, a lo que no es.¹⁷ El ser humano, como ser corporal, no puede dejar de orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesitamos satisfacer nuestras necesidades en términos corporales. Las necesidades llamadas «espirituales» descansan también sobre la satisfacción de necesidades corporales. Por eso, la reacción contra la persecución irracional de los intereses materiales no puede orientarse en contra de estos intereses en cuanto tales, pretendiendo

¹⁶ Este apartado se basa en el capítulo 12 de *El sujeto y la ley* (2003, pp. 492-494). [H. M.]

¹⁷ Sobre la dialéctica de lo que es y lo que no es, en relación con el pensamiento de Pablo de Tarso, puede consultarse (aparte de la referencia sugerida en la nota al pie número 12), Hinkelammert, 2010a, pp. 35-55.

Para Hinkelammert, lo que *no es*, no es la «nada», sino lo que cambia el mundo, y con ello, la posibilidad de liberación. Lo que no es, revela lo que es, y es por tanto, el centro de la dialéctica (más allá de Hegel). Vivimos lo que no es como la *presencia de una ausencia*. Ignacio Ellacuría, refiriéndose a Heidegger, escribió: «quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etcétera.— en vez de ente» (citado en Hinkelammert, 2010a, p. 39). Lo que Ellacuría aquí dice sobre Heidegger, Pablo lo ha dicho antes sobre la filosofía griega, que juzga lo que es a partir de lo que es y lo hace desde la *sabiduría de este mundo*. Pero nunca estamos meramente ante «lo que es», sino que siempre estamos también frente a «lo que no es»; y ese «no es» es el resquicio que permite el discernimiento de la ley, la crítica de la economía política y la rebelión del sujeto. [H. M.]

su abolición. Tampoco esta imposibilidad de abolición puede simplemente sustituirse por «el amor» (ver capítulo 35). Tiene que orientarse por un criterio racional material que permita interpelar e intervenir la propia persecución de los intereses materiales para impedir la autodestructividad resultante del sometimiento irrestricto al cálculo instrumental medio-fin de estos mismos intereses. Los intereses materiales tienen que trascenderse a sí mismos, y al hacerlo necesitan ser enfrentados por una racionalidad que responda a la *irracionalidad de lo racionalizado* (ver capítulo cuatro). Hay que supeditarlos a otra racionalidad que la propia persecución calculada en términos medio-fin no pueda someter. Esta sería la *racionalidad del sujeto* (ver capítulo 35)

De lo que se trata es de cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales, al nivel del sistema global y de todos sus subsistemas. Paradójicamente, este argumento se fundamenta en el propio campo de los intereses materiales, pues si estos necesitan ser resguardados, no pueden serlo si no colocamos el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario, subordinado. Se trata, por tanto, de levantar una ética de los intereses materiales, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de las necesidades corporales, sea siquiera posible y para que se logre impedir la totalización de la ética de la banda de ladrones (ver capítulo 17).

Esta *ética de los intereses materiales* surge del campo de lo útil que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso, se trata de una ética necesaria sin la cual la humanidad no podría seguir viviendo: es *condición de posibilidad* de la vida humana frente a las amenazas de autodestructividad de los intereses calculados totalizados. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero por eso se contrapone precisamente a la lógica de los intereses materiales calculados. Habla en nombre de una racionalidad que contesta a la *irracionalidad de lo racionalizado* que surge de la absolutización de la racionalidad medio-fin.

La utilidad de lo inútil (lo que no es)¹⁸

Desde la crítica a esta perspectiva del *cálculo de la utilidad propia* podemos entender la célebre frase del dadaísta Francis Picabia en el café Voltaire en Zúrich¹⁹ mientras transcurría la primera guerra mundial: «*Lo indispensable es inútil*» (*Il n'y a d'indispensable que les choses inutiles*). Lo indispensable es la convivencia solidaria, la paz, el cuidado de la naturaleza; y como este «indispensable» no entra y no puede entrar en el cálculo propio de utilidad, es, por tanto, inútil. Donde más aparece esta «utilidad inútil», menos se respeta la convivencia: en el negocio de la guerra y en la destrucción de la naturaleza. Lo indispensable es inútil.

Para el cálculo del interés propio, destruir el Amazonas es lo más útil que puede acerse. Entonces ¿para qué cálculo de utilidad propia es útil no talar ni destruir la Amazonía? Para ninguno. Sin embargo, ¿no será útil no destruirla? Sería sumamente útil, evidentemente indispensable; pero ningún cálculo de utilidad propia revela este útil indispensable. Nuevamente: lo indispensable es inútil. Se trata de *la utilidad de lo inútil*. El cálculo de la utilidad propia es completamente ciego y hostil ante esta *utilidad de lo inútil*. Y este es el cálculo que guía nuestras acciones cotidianas, las decisiones de las grandes empresas transnacionales, pero también, la de los propios estados.

Cuando en el año 2009 se reunieron en Copenhague representantes de la mayoría de los estados del mundo para tomar medidas frente al cambio climático, todos hicieron su cálculo de

¹⁸ Este apartado se toma del libro *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012, pp. 177-179). [H. M.]

¹⁹ El dadaísmo fue un movimiento cultural surgido primero en Europa y posteriormente en Estados Unidos. Nació en el Cabaret Voltaire en Zúrich (Suiza) entre 1916 y 1922 con Hugo Ball como fundador, cuando un grupo de artistas de distintas nacionalidades se encontraron como refugiados en esa ciudad durante la Primera Guerra Mundial. Posteriormente fue adoptado por el rumano Tristan Tzara, quien se convertiría en su figura más representativa. [H. M.]

utilidad correspondiente.²⁰ ¿Qué decisión les daba el máximo de utilidad propia? Actuar era algo indispensable, pero al hacer sus cálculos de utilidad propia, casi todos los estados aplicaron la máxima «lo indispensable es inútil». Cuando se trata de lo indispensable, siempre y necesariamente el que menos aporta sale ganando, es la lógica del *free rider*.²¹ Los otros cubren los costos y el que nada aporta o nada hace, igualmente se beneficia.²²

Desde el punto de vista de lo que nuestra sociedad considera como racional, eso era lo más racional que podía hacerse: ¡no hacer nada! Visto desde el cálculo de la utilidad propia, lo indispensable es inútil. Y la política se convierte en servidora del poder económico.

La reunión de Copenhague (como otras que le siguieron) no fracasó porque los participantes calcularon mal, fracasó porque calcularon bien. Pero claro, eso vale solamente a condición de que el conjunto sobreviva. Si no es así, y esa es la percepción creciente, todos perecen por hacer bien sus cálculos.

En este tipo de decisiones siempre aparece un *juego de estrategias*. Respetar la convivencia es la estrategia perdedora («locura») si se lo ve desde el cálculo de la utilidad propia; pero el sometimiento al cálculo de utilidad propia es la verdadera locura si se lo ve desde lo indispensable de la convivencia (que incluye

²⁰ La XV Conferencia Internacional sobre el Cambio Climático se celebró en Copenhague, Dinamarca, del 7 al 18 de diciembre de 2009 y denominada COP 15 («15a Conferencia de las partes»). La cumbre fue calificada de fracaso por numerosos gobiernos participantes, así como por los colectivos ecologistas ya que no se alcanzaron acuerdos vinculantes para detener y revertir el cambio climático. No muy diferente han resultado las conferencias posteriores.

²¹ En economía neoclásica, se llama *free rider* a aquellos individuos que consumen más que una parte equitativa de un recurso del que se benefician, o que no afrontan una parte justa del costo de producción de un bien del cual también se benefician (por lo general un bien público). El problema del *free rider* se ocupa de cómo evitar que alguien se aproveche de situaciones semejantes o por lo menos cómo limitar sus efectos negativos. [H. M.]

²² Cuando el entonces ministro alemán de Medio Ambiente Norbert Rottgen declaró que Alemania continuaría con su meta de reducción de emisiones de CO₂ a pesar del fracaso de Copenhague, aunque los otros no lo hicieran, el presidente de la Federación de la Industria Alemana (BDI), Hans-Peter Keitel lo declaró loco, irracional.

a la naturaleza), y por tanto, desde el bien común. El juego de estrategias se convierte en un *juego de locuras* (ver capítulo seis).

Análisis similares al anterior pueden hacerse para las crisis financieras, para las crisis del petróleo, para las crisis de los alimentos o para las crisis de los migrantes: lo racional —a la luz de la teoría de la acción racional dominante— es volverse loco; con lo que corremos el riesgo de seguir evadiendo estas crisis desde una respuesta convivencial.²³ Se hace el cálculo de utilidad propia y se elige consecuente y racionalmente la salida «ganadora»: la destrucción de la naturaleza, la exclusión de los seres humanos «desechables» y las «guerras humanitarias». ¿La razón? A la luz del cálculo de la utilidad propia, lo indispensable, es decir, el bien de todos, se torna inútil y, por tanto, invisible e indefendible. Lo que *es* aplasta lo que *no es* y la locura se celebra como razón.²⁴

Una crítica no moralista de la codicia²⁵

«No codiciarás los bienes de tu prójimo», reza el décimo mandamiento de las «tablas de la ley» según el libro del Éxodo.²⁶

²³ Ch. Kindleberger, economista canadiense, en sus estudios sobre los pánicos de la bolsa, cita a un bolsista, que dice: «Cuando todos se vuelven locos, lo racional es, volverse loco también» (1989, p. 34). Como lo indispensable es inútil, el cálculo de la utilidad propia como principio de racionalidad obliga a volverse loco. Por eso Kindleberger saca la conclusión adecuada: «Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen» (1989, pp. 178 y 179). Todos y cada uno se arruinan, al ser racionales según nuestra teoría dominante de la acción racional. Al volverse todos locos, se arruinan todos. Lo hacen, porque se comportan racionalmente.

²⁴ «Es como el siguiente cuento: La bruja o el brujo envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaron agua. Todos se enloquecieron. Excepto el rey, que no había bebido, porque estaba de viaje cuando eso ocurrió. Cuando volvió, el pueblo sospechaba de él, y lo buscaba para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón» (Hinkelammert, 2012, p. 181). Este cuento se conoce como «El rey sabio».

²⁵ Este apartado se basa en el libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010a, pp. 77-79). [H. M.]

²⁶ «No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo» (Éxodo 20:17).

Concentrémonos en el análisis de la codicia en la forma de acumulación de cosas y dinero, tal como lo hace Pablo de Tarso en su *Carta a los Romanos* y como lo anticipó Aristóteles con su diferenciación entre economía y crematística. La economía era para Aristóteles una economía del sustento humano; la crematística, en cambio, era un modo para ganar dinero y, a través de este, más dinero aún. Aparece entonces la posibilidad de una codicia infinita que no conoce fronteras y que subvierte la economía del sustento. Esta codicia es destructiva, pero no viola ninguna ley. Pablo va más lejos: sin ley no puede haber socialización humana, pero toda ley debe estar supeditada a la justicia. La ley en cuanto *ley de cumplimiento*, sin referencia alguna a un criterio de la acción humana, «aprisiona la verdad en la injusticia» (Romanos 1:18).²⁷

En la teoría del psicoanálisis de Lacan, quien interpreta la codicia desde el goce, se recupera y amplía este análisis de la codicia. Para Lacan, la maximización del goce destruye el mismo goce y lo subvierte. El imperativo categórico «goza» vacía el propio goce. Podemos considerar este análisis como un análisis desde el prisma psicológico de la propia maximización de la acumulación de riquezas y de dinero. Ambos análisis de la codicia, como maximización y como acumulación, sea del dinero o del goce, se complementan. Sin embargo, ni Lacan ni Žižek advierten este desdoblamiento del problema. (citado en Hinke-lammert, 2010a, p. 78).

Por eso esta codicia no debe entenderse tampoco en el sentido de: «lo que está prohibido nos atrae». Viéndolo en términos categoriales resulta ser algo muy diferente. Es una *acción calculada en función de la codicia* y que tiene como su centro «cumplir con la ley» (ver capítulo 14). Esta subordinación del cumplimiento de la ley bajo la codicia —maximización, sea del goce o del capital y

²⁷ «No codiciaras» no es una norma en el sentido de un marco legal. Un marco legal no puede basarse en normas de este tipo. Sin embargo, la convivencia necesita estas normas de *contenido material* para poder controlar las normas formales y el crimen que se comete cumpliéndolas sin ningún reparo.

el dinero— es el problema central de la crítica de la ley que hace Pablo, quien ve este sometimiento de la ley bajo la dinámica de la codicia en conflicto con el amor al prójimo. Transforma al prójimo en un objeto de explotación en función de la maximización de la propia codicia. El otro deja de ser *sujeto* y por eso deja de ser el prójimo.

Esta codicia no es de ninguna manera algo como un instinto, envidia o simple «deseo exagerado de ser rico». Interpretarla de esta manera, elimina cualquier posibilidad de una crítica no moralista. Se trata más bien de una *acción racional* «con arreglo a la codicia»²⁸ y que se vuelve amenazadora precisamente al realizarse en cumplimiento de la ley. Eso ocurre paradigmáticamente en el mercado y constituye el principio de vida del capitalismo actual. En el mercado y a través del dinero adquiere su forma metódica, calculable.

²⁸ Parafraseando a Max Weber, quien establece una diferencia entre la acción social «con arreglo a valores» de la acción social racional «con arreglo a fines».

La absolutización del cálculo de utilidad propia y de la eficiencia abstracta en los «mecanismos de funcionamiento»*

La empresa mercantil como mecanismo de funcionamiento

El *cálculo del interés propio*, fundamento de la *racionalidad moderna*, se extiende ampliamente en un determinado momento histórico. Presupone relaciones mercantiles generalizadas, pero presupone igualmente un *sujeto del cálculo y para el cálculo*, capaz de reducir todo a un *objeto de cálculo*.

El momento histórico en el cual aparece este cálculo de manera sistemática es el Renacimiento, entre los siglos XIV y XVI. Pero no lo queremos presentar a partir de la filosofía del Renacimiento y el florecer de las ciencias, las artes y las matemáticas; sino a partir de una *técnica social* que bien podemos catalogar de revolucionaria y que es fundamental para toda la evolución posterior de la sociedad moderna. Esta técnica social aparece con la llamada *contabilidad italiana*, a partir del siglo XV, en las ciudades de Venecia, Florencia y Génova; y especialmente en la primera. Aparece el «balance contable» de la empresa con su «debe» y «haber» y su correspondiente cálculo de ingresos, gastos, pérdidas y ganancias. Posteriormente y hasta hoy recibe el nombre de *contabilidad por partida doble*. Goethe se refiere a esta

* Este capítulo se basa en *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012, pp. 185-195) y en Hinkelammert y Mora, *Economía, vida humana y bien común* (2014, pp. 142-148). [H. M.]

contabilidad diciendo que hay dos grandes inventos en la historia humana: el invento de la rueda y la contabilidad italiana.²⁹

En efecto, con esta contabilidad aparece una nueva *visión del mundo* que caracterizará a la modernidad. Es la visión del mundo como un *mecanismo de funcionamiento*, misma que desde entonces no ha dejado de extenderse.³⁰

Aparece inicialmente en la empresa con su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que representan sus gastos. Por otro lado, produce productos que vende y que originan sus ingresos. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos e ingresos. Se trata de un circuito. Las ventas resultan en ingresos que hacen posible pagar los insumos que, transformados, resultan a su vez en los productos por vender. Si no hay insumos, no hay productos, y si no hay productos no hay insumos. Es el circuito insumo-producto, también desplegado como un circuito medio-fin. En Marx es el circuito de reproducción del capital, aunque con los economistas neoclásicos este circuito se transforma en una perspectiva lineal (*continuum lineal*).

La empresa es ahora un «mecanismo de funcionamiento», inmersa en un mercado que es la condición para que las empresas

²⁹ No olvidemos que toda la contabilidad moderna debe mucho a la matemática árabe de los siglos anteriores, con sus aportes decisivos a la aritmética, como el sistema de numeración posicional, el uso del cero y de las fracciones decimales; lo mismo que la invención del álgebra y sus algoritmos para la resolución de ecuaciones. Es incluso probable que el «método de restaurar e igualar» (ambos lados de una expresión algebraica) atribuido a Al-Jwarismi (siglo IX) haya inspirado la invención de la contabilidad por partida doble. [H. M.]

³⁰ La noción de «mecanismo» se arraigó en la filosofía natural del siglo XVII, con los trabajos de Galileo, Descartes, Huygens y otros científicos y filósofos fundadores de la filosofía mecánica, aunque la palabra y su correlato —el mecanicismo— se asocia más estrechamente al pensamiento de Descartes. La razón es que Descartes se propuso reemplazar las explicaciones aristotélicas que recurrían a las «formas» por un modelo de comprensión surgido de los *artefactos*. Aunque ha pasado por diversas críticas y ha sido catalogado muchas veces de enfoque reduccionista, el mecanicismo moderno más bien se ha extendido a diversos campos de la ciencias naturales y sociales, abandonando las ideas iniciales de Descartes y arropándose con las nuevas ideas sobre la complejidad. [H. M.]

puedan funcionar y en este sentido, el mercado es un mecanismo de funcionamiento de *segundo orden*, al lado del cual ocurre una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

En la empresa como mecanismo de funcionamiento se puede imponer ahora un cálculo de maximización de la ganancia completamente formalizado y que se va extendiendo a toda la sociedad. A esto se le empieza a llamar *progreso*, concebido incluso como *progreso infinito*.

Siempre estos mecanismos de funcionamiento son circulares y el circuito mayor en el cual se inscriben es la sociedad y el mundo entero. Por eso aparecen ahora circuitos por todos lados, por ejemplo, en un campo completamente diferente, el de la circulación de la sangre descubierto durante el siglo XVI y definitivamente formulado por William Harvey en 1628. Es un circuito también inscrito en un circuito global que es el metabolismo entre el ser vivo y la naturaleza entera. La misma economía política, en el esquema de los fisiócratas es un circuito de creación y circulación de *riqueza*, idea tomada precisamente de la metáfora biológica de la circulación de la sangre.³¹

Una nueva visión del mundo

Lo anterior revela que ha aparecido una dimensión más amplia y profusa del cálculo de la utilidad propia y que se extiende durante los siglos XVIII y XIX. Ahora esta se calcula en términos formalizados a partir de estos mecanismos de funcionamiento. Es decir, lo nuevo a resaltar no es el carácter circular de estas relaciones, ni siquiera el intento de ser (pseudo)cuantificadas tal cual «aritmética política» (W. Petty). Lo nuevo y realmente significativo es formalizar el cálculo en los términos de un mecanismo de funcionamiento. Para la empresa eso presupone la posibilidad del cálculo en dinero, que permite dar al cálculo un

³¹ El mismo F. Quesnay (1694-1774) fue de profesión médico cirujano y llegó a ser primer médico consultor en el Palacio de Versalles. [H. M.]

carácter enteramente cuantitativo que es condición de posibilidad de un cálculo de maximización.³² Con ello, deja de haber diferencias cualitativas y todo es reducido a mera cantidad.

Aparece por tanto una *visión del mundo* distinta, que es precisamente la visión del mundo que ve a este mundo en términos de mecanismos de funcionamiento. Por supuesto, el descubrimiento de esta manera de reducir el mundo a puros mecanismos de funcionamiento no crea esta nueva visión del mundo. Hay que tener esta visión del mundo para poder ahora descubrir los mecanismos de funcionamiento e interpretar el mundo a partir de ellos. ¿Cuál es esta visión del mundo? Su mejor expresión está en el cálculo de costos y beneficios de la nueva empresa mercantil. En este cálculo, que necesariamente es cálculo en dinero, se borran todas las diferencias cualitativas entre los seres humanos y entre los elementos de la naturaleza exteriores a la empresa. Todo aparece en pie de una igualdad cuantitativa y, por tanto, con igual disponibilidad para su uso como insumo calculado cuantitativamente. A eso corresponde que el momento histórico en el cual aparece este cálculo coincide con la declaración de la absoluta disponibilidad de todos los elementos del mundo para la acción y depredación humana dentro de tales mecanismos de funcionamiento.³³

³² «No dudo en decir también que la economía puede erigirse gradualmente en una ciencia exacta, con solo que las estadísticas comerciales fueran mucho más completas y exactas de lo que son en el presente, de manera que pudiera dotarse a las fórmulas de significados exactos con la ayuda de datos numéricos [...] Estos datos consistirán principalmente en contabilidades exactas de las cantidades de bienes poseídos y consumidos por la comunidad y los precios a los cuales son intercambiados» (W. S. Jevons, *The coal question* (1865), citado en Naredo, 2015, p. 273). Esta contabilidad empresarial será, después de la Segunda Guerra Mundial, uno de los fundamentos del sistema de «cuentas nacionales» impulsado por Naciones Unidas. Otro fundamento será el marco categorial keynesiano, el llamado «enfoque macroeconómico de ingreso-gasto». Por cierto, J. M. Keynes insiste en que su macroeconomía es construida a partir del «comportamiento de los empresarios» (Keynes, 1958, p. 35). [H. M.]

³³ Francis Bacon (1561-1626) anunció las ciencias de la naturaleza con esta metáfora: «[H]ay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos». El mismo Kant se inscribe en esta tradición expresada por Bacon (Hinkelammert, 1997, p. 39). Es también el método científico de Descartes. Pero esta «disección» y «parcelación» de la realidad se enmarca en esta nueva visión del mundo. [H. M.]

En este cálculo de costos y beneficios, todos los insumos (y sus costos) están en un nivel de igualdad cuantitativa: tanto los insumos materiales como el tiempo de trabajo. Se pueden así sustituir ilimitada e infinitesimalmente unos por otros (tesis de la *sustituibilidad perfecta*).³⁴ Aparece también el sueldo del empresario como un costo al lado de los salarios, y todas las retribuciones al trabajo humano en pie de igualdad con cualquier pieza de madera, los animales de carga, el agua (en caso de tener un costo monetario), los minerales como el cobre o el hierro, etcétera. Todo es igual y también igualmente disponible. Por otro lado aparecen los ingresos de la empresa, también expresados en dinero. Según la composición de los insumos y las técnicas correspondientes, estos pueden ser menores o mayores, y por eso es posible hacer un cálculo de maximización. La máquina puede ahora sustituir al trabajo humano sin límites cualitativos. El mismo trabajo del empresario aparece en pie de igualdad con los salarios de los obreros, y si bien su remuneración es mucho mayor, la diferencia es solo cuantitativa. Todos son medios para el fin de la maximización y toda ganancia es medio para acumular en el proceso de maximización del correspondiente mecanismo de funcionamiento. Aparece una dinámica productivista inaudita.

Se trata en efecto de una novedad histórica. Las sociedades anteriores al advenimiento de la modernidad, no reunían las condiciones para hacer este tipo de cálculo en términos universales. Aunque aparezca en algunas partes, es condenado en cuanto su presencia se tienda a universalizar, como, por ejemplo, la crítica a la crematística en la filosofía de Aristóteles o la crítica al cobro de un interés (usura) en los escolásticos. Para estas sociedades existe un límite que no se puede franquear, so pena de poner en marcha procesos de desintegración social.

³⁴ En economía neoclásica, la tesis de la *sustituibilidad perfecta* es una pieza central de las teorías del equilibrio general competitivo; y es básica para obtener cualquier resultado en términos de instituciones que funcionen «perfectamente». [H. M.]

En el siglo XIX e inicios del siglo XX, con los primeros estudios sobre el desarrollo del capitalismo (Marx, List, Sombart, Lenin, etcétera) muchas veces aparece la pregunta de por qué en la antigüedad de los primeros siglos europeos, no pudo surgir el capitalismo, si ya existía (en la antigua Roma, por ejemplo) un amplio desarrollo de las relaciones mercantiles, un derecho formal y un Estado constituido como Estado de derecho. Se han discutido varias hipótesis diferentes para explicarla. La que tiene más acierto y descubre una clave fundamental —según me parece— es la respuesta ofrecida de Friedrich Engels, quien argumentaba que la razón principal consiste en que las sociedades antiguas no tenían todavía una praxis que considerara la *igualdad humana formal*. La esclavitud y la desigualdad eran generalmente aceptadas, lo que imponía un límite no franqueable, que excluía la posibilidad del capitalismo. Desde luego, hay que ampliar el argumento, pero queda claro que lo que no había era la visión de la disponibilidad completa del mundo para el cálculo de la utilidad propia; lo que implica que tampoco había la visión del ser humano como un ser disponible sin ninguna diferencia cualitativa. La esclavitud sostenía claramente esta *desigualdad cualitativa*. No era posible explicar el ingreso del aristócrata como simple diferencia cuantitativa con respecto al costo de manutención de un esclavo.

Lo que explica la revolución que se produce desde el periodo de la Edad Media es el cambio que ocurre con esta nueva visión. Con el cristianismo, precisamente en su forma ortodoxa desde Agustín de Hipona (354-430), se inicia el desarrollo de esta nueva visión del mundo que permite el paso a la modernidad en el renacimiento de los siglos XIV al XVII. Efectivamente, en la teología de Agustín encontramos la primera formulación de un mecanismo de funcionamiento perfecto, que Agustín describe como la vida en el cielo *posmortem*. El anticorporalismo cristiano resultante no es ningún anticorporalismo de por sí, sino una condena al cuerpo real en nombre de un cuerpo ideal, que es un mecanismo de funcionamiento perfecto para el alma. El cuerpo ideal es un cuerpo que obedece perfectamente a la voluntad del

alma y con eso a la ley. Este mecanismo de funcionamiento perfecto tardó mil años en bajar «del cielo a la tierra»; de Agustín a Descartes y a la contabilidad de la empresa mercantil.³⁵

El cálculo de eficiencia y la subjetivación de los mecanismos de funcionamiento

El surgimiento de estos mecanismos de funcionamiento da al cálculo de utilidad propia una nueva y definitiva especificación. Se presenta ahora como *cálculo de perfeccionamiento* de estos mecanismos, y se le llama *eficiencia*. El *cálculo de eficiencia* es un cálculo en función del perfeccionamiento de un mecanismo de funcionamiento que opera por medio del cálculo de costos y beneficios; pero también, de «penas» y «goces». Surgido desde la empresa mercantil tiende a transformar toda la institucionalidad, ya que las instituciones ahora son vistas como mecanismos de funcionamiento por perfeccionar. No solamente la empresa, también el Estado, el club deportivo, las iglesias, los hogares, las cárceles, y los campos de exterminio nazis (ver capítulo cinco). Pero también, y esto es decisivo, cada individuo en sus relaciones con el mundo, quien ahora calcula sus posibilidades de vivir en términos de costos y beneficios, transformándose tendencialmente en *capital humano*.

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una *subjetividad propia*; lo que se aprecia muy claramente en el caso de la empresa. La empresa es un «sujeto» que paga por sus obligaciones pecuniarias. Aunque la empresa sea de propiedad personal, el propietario del capital recibe sus ingresos «de la empresa». Él firma la orden de pago con su nombre, pero no la paga él, sino «la empresa». En caso de las empresas conformadas como sociedades anónimas esto es mucho más visible. Siempre el «sujeto» que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso,

³⁵ Un amplio desarrollo de este tema se encuentra en «Sobre los marcos categoriales de la interpretación del mundo en Pablo y Agustín», capítulo tres del libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*.

empresa, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma las órdenes de pago. La empresa paga y por eso es «persona jurídica» que adquiere derechos y contrae obligaciones.³⁶

El cálculo de utilidad del empresario es, en este caso, el cálculo de eficiencia de la empresa que él dirige, sea como ejecutivo o como propietario.³⁷ Pero el sujeto del cálculo se desdobra. Hay un sujeto humano que calcula su utilidad propia, pero lo hace por mediación del cálculo de la eficiencia de la empresa que dirige, siendo él mismo quien realiza este cálculo de eficiencia. Pero siempre lo hace en nombre de este «sujeto», que es el mecanismo de funcionamiento.

El empresario, por tanto, es solo un soporte al servicio de la empresa y su búsqueda de eficiencia, y maximiza su utilidad al maximizar la eficiencia de la empresa a la cual sirve y cuyo soporte es. Aunque sea empresario, no es dueño. Es servidor de la empresa con su cálculo de eficiencia. A través de este cálculo, la empresa da órdenes a su propietario y el propietario obedece. El cálculo de utilidad se ha transformado en una ley dictada por la empresa que subordina a todos, al propietario incluido. Se ha transformado, con la generalización de las relaciones mercantiles, en una «fuerza compulsiva de los hechos» (Marx), la *ley del mercado*.

Cobra pleno sentido la aclaración de Marx: «[...] aquí solo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías

³⁶ En Wikipedia encontramos la siguiente definición de *persona jurídica* (o *persona moral*): «[E]s una organización con derechos y obligaciones que existe, pero no como individuo, sino como *institución* y que es creada por una o más personas físicas para cumplir un objetivo social que puede ser con o sin ánimo de lucro. En otras palabras, una persona jurídica es todo ente con capacidad para adquirir derechos y contraer obligaciones y que no sea una persona física. Así, junto a las personas físicas existen también las personas jurídicas, que son entidades a las que el Derecho atribuye y reconoce una *personalidad* (sic) jurídica propia y, en consecuencia, capacidad para actuar como *sujetos de derecho*, esto es, capacidad para adquirir y poseer bienes de todas clases, para contraer obligaciones y ejercer acciones judiciales». (Énfasis nuestro). [H. M.]

³⁷ «El agente empresarial desempeña una relevante función económica que comprende cuatro vectores», siendo el primero de ellos «disminuir las ineficiencias que siempre existen en su empresa» (O’Kean, 1994, p. 3). [H. M.]

económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase» (prólogo a la primera edición de *El capital*). Es la fuerza compulsiva de los hechos que nos domina, aunque no se trate de una fatalidad. De paso, se irá constituyendo una ética que es ética funcional de estos mecanismos y del mercado.

De la contabilidad por partida doble a la filosofía analítica: la banalización del mundo por el cálculo de eficiencia*

Ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra

Prosigamos con el análisis presentado en el capítulo anterior, pero veamos ahora cómo esta visión del mundo, en términos de mecanismos de funcionamiento, aparece en la filosofía. Citemos primero a L. Wittgenstein (1889-1951), en su famosa *Conferencia sobre ética* del año 1929:

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales. [...]

* El texto base para este capítulo se ha tomado de Hinkelammert, 2012, pp. 191-195. [H. M.]

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. (1989, pp. 36 y 37)³⁸

Es inmediatamente evidente la visión del mundo que Wittgenstein presenta y que imputa a algún ser omnisciente. Él sabe lo que ve un ser omnisciente. Es evidente que se trata de la misma visión del mundo que habíamos ya comentado a partir de la contabilidad italiana. Es la visión, ahora en lenguaje filosófico, del cálculo de la utilidad y de la eficiencia. ¿Hay que hacerse filósofo para *no ver* eso y volverse ciego? Y aunque Wittgenstein escribe en un tono muy elogioso de la ética, la declara como algo trascendental, sin injerencia en el análisis de la realidad. La realidad para Wittgenstein es escueta, desnuda, pero más aun, es *banal*.

Si se ve el mundo de esta manera, tampoco hay ninguna diferencia entre un campo de exterminio como Auschwitz y una escuela primaria, entre un tanque de guerra y un silo de trigo, entre un asesinato y la caída de una piedra. Todo, inclusive la filosofía analítica que cultiva el mismo Wittgenstein, se reduce a una simple banalidad. Ciertamente, el *mal banal* (Hannah Arendt), *presupone* un mundo como mundo banal y una filosofía banal también.

Heidegger hace un análisis en el mismo sentido, pero mezclado con el horror que lo aterra:

La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo como la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo como el bloqueo y provocación del hambre en países, lo mismo como la producción de bombas de hidrógeno. (citado en Farías, 1989, p. 376)

³⁸ Cuando Max Planck dice: «Wirklich ist, was sich messen lässt» (real es lo que se puede medir) dice exactamente lo mismo que en esta cita de Wittgenstein.

A diferencia de Wittgenstein, Heidegger lo dice con cierto horror. Tiene hasta un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a las tecnologías de ingeniería. Es el concepto de *Gestell*, pero dice lo mismo que Wittgenstein, para quien se trata de la verdad del mundo. A Heidegger muchas veces se le ha criticado por estas palabras. Sin embargo, ¿cuándo se ha criticado a Wittgenstein cuando de hecho, dice lo mismo sin siquiera intranquilizarse?

El *positivismo jurídico* apunta en la misma línea. Lo que no está prohibido, es lícito, por tanto, no es algo malo en principio. Que algo sea considerado malo, es decisión humana arbitraria. Hay una anécdota sobre Hegel apropiada para este punto. En una discusión, uno de los participantes le presentó la tesis de que lo prohibido es algo malo por el hecho de que está prohibido y que, por tanto, lo que no está prohibido nunca puede ser algo malo. Hegel le contestó: ¿asesinarías a tu padre si no estuviera prohibido? Lo mismo podría decirle Hegel a Wittgenstein.

Éticas de funcionamiento y banalización del bien y el mal

El punto de vista desde la realidad banal no excluye de por sí la ética. Pero se trata de una ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de utilidad metódico y de eficiencia abstracta sin relaciones mercantiles; y no hay mercado sin ética del mercado.³⁹ Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber acepta estas dos éticas, de las cuales habla expresamente como parte imprescindible de la

³⁹ A diferencia de lo que pensaron los primeros economistas neoclásicos (Léon Walras en particular), que desarrollaron un «sistema de precios» (uno de sus mecanismos predilectos) en términos de puras ecuaciones y álgebra matricial; todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior una institucionalidad y una burocracia. La economía institucional es, en parte, una respuesta a este vacío de la economía neoclásica. Esto se aprecia claramente en K. Polanyi, que propone descentrar el mercado como institución trascendental. [H. M.]

realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología de las ciencias (véase «La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia» en Hinkelammert, 1987).

Pero estas son éticas *de funcionamiento* y por tanto no pueden juzgar sobre los imperativos del cálculo de eficiencia y de sus resultados. Son éticas del tipo de la ética de la banda de ladrones, de la cual habla Platón.⁴⁰

Zygmunt Baumann (1925-2017), en su libro *Modernidad y Holocausto* (1987) —posiblemente el análisis más lúcido de este horror— interpreta los campos de exterminio levantados por el nazismo alemán como mecanismos de funcionamiento en continuo proceso de perfección. Hay una meta: producir muertos y eliminar sus cadáveres. Pero a la luz del cálculo abstracto de eficiencia no se pueden discernir metas: ¡el asesinato no se distingue de la caída de una piedra! Pero el funcionamiento del mecanismo se puede discernir... para perfeccionarlo. Los ingenieros diseñan los planes, las empresas levantan las instalaciones y producen el gas venenoso, los trabajadores hacen su labor lo mejor que pueden. Hasta aparece una ética del mecanismo de funcionamiento y Himmler, en sus discursos de Posen (1944), celebra el alto nivel ético de las SS⁴¹ que llevan a cabo el trabajo correspondiente.

Cuando Hannah Arendt asiste al juicio contra Adolf Eichmann en Jerusalén en 1962 (por el genocidio contra el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial), habla del «mal banal». Eichmann no parece ser un malvado genio ni una bestia. Es un burócrata que dirigió un mecanismo de funcionamiento (la

⁴⁰ Los miembros de una banda de ladrones pueden robar, mentir, defraudar, pero no lo hacen sin una ética. Al contrario, generalmente sostienen unas normas de comportamiento muy rigurosas entre ellos, porque de lo contrario la banda no podría funcionar (ver capítulo 17). [H. M.]

⁴¹ Las *Schutzstaffel* ('Escuadras de Defensa'), más conocidas como las SS se establecieron en 1925 como guardia personal de Adolf Hitler. Bajo el mandato de Heinrich Himmler entre 1929 y 1945, las SS pasaron de ser una pequeña formación paramilitar a convertirse en una de las más grandes y poderosas organizaciones dentro del Tercer Reich. [H. M.]

logística de transportes del Holocausto) e hizo bien su trabajo.⁴² Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. Arendt no llega a analizar, como sí lo hace Baumann, la banalidad *de un mundo* visto desde el punto de vista del cálculo de eficiencia de un mecanismo de funcionamiento, pero implícitamente está presente. Los gobiernos encargan armas de destrucción masiva, los ingenieros las diseñan, las empresas las producen y los militares las utilizan. Todos lo hacen teniendo una ética intachable. Pero es una ética puramente funcional. El «mal banal» se comete ante un mundo que se considera un mundo banal, o dicho de otra forma, el «mal banal» presupone esta visión del mundo como un mundo banal.

Y vivimos en un mundo en que todo funciona así. Las empresas normales —y no solo las bandas criminales— funcionan igual, si sus cálculos de eficiencia lo dictan. Talan la selva amazónica si eso da ganancias; pagan salarios de hambre si les es posible; evaden y roban impuestos si el riesgo de ser pilladas o el costo del «ocultamiento» de capitales no es muy alto. Todo lo intentan hacer con la mayor eficiencia y hasta con una ética intachable (eso sí, la ética de la banda de ladrones). Frente a los juicios de hecho medio-fin, no hay diferencia entre comercializar trigo o drogas prohibidas; tampoco entre el hambre de los seres humanos que mueren de inanición y el hambre de los automóviles que devoran agrocombustibles. Siempre es intachable la ética de quienes lo hacen. Las empresas no hacen más que juicios de hecho. Su ética es una ética funcional, la cumplen y con ello tranquilizan su conciencia. Maximizan sus ganancias, perfeccionan la eficiencia

⁴² Según Arendt, Adolf Eichmann no poseía una trayectoria o características antisemitas y no presentaba los rasgos de una persona con carácter retorcido o mentalmente enferma. Su actuación fue guiada por el deseo de ascender en su carrera profesional y sus actos fueron un resultado del acatamiento de órdenes de sus superiores. Era un simple burócrata que cumplía órdenes sin reflexionar sobre sus consecuencias. Para Eichmann, todo era realizado con celo y eficiencia, y no había en él un sentimiento de «bien» o «mal» en sus actos.

y optimizan los recursos escasos.⁴³ ¿Acaso no es esta su función como empresas? No hacen nada malo ni reprochable, todo es banal. No hay diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra. ¡Este es el mundo en que vivimos!

⁴³ Siendo miembro de la Asamblea Legislativa de Costa Rica, escuché la siguiente frase de un diputado autodenominado «libertario», misma que fue secundada por un asesor tributario que se encontraba presente en una sesión de la Comisión de Asuntos Hacendarios: «[...] eludir impuestos no solo no es inmoral, sino que es una obligación para toda empresa que busca ser eficiente y maximizar sus ganancias». [H. M.]

Cálculo propio de utilidad y sacrificios humanos: de Troya a Irak y de Agamenón a G. W. Bush*

La escisión del cristianismo llega hasta la Modernidad

Walter Benjamin nos legó un fragmento con el título: *Capitalismo como religión*.⁴⁴ Este fragmento —que más adelante se comenta con detenimiento (capítulo 23)— presenta una tesis sumamente interesante con respecto al surgimiento del capitalismo, que modifica en mucho la tesis de Max Weber sobre la constitución del espíritu del capitalismo. Weber considera que el cristianismo —especialmente en su forma calvinista y puritana inglesa— ha sido un elemento que ha promovido el surgimiento del capitalismo, para ser superado después por un proceso de secularización.⁴⁵

* El presente capítulo se basa en «El juego de las locuras: Ifigenia, Pablo y el pensamiento crítico», capítulo uno de *La maldición que pesa sobre la ley* (2010a, pp. 27-35). Un análisis similar e incluso más amplio se había presentado previamente en *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* (DEI, 1993, pp. 12-37). [H. M.]

⁴⁴ Este fragmento es publicado por completo en *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007, pp. 166-169). [H. M.]

⁴⁵ Más precisamente, Weber define el «espíritu» del capitalismo como aquellos hábitos e ideas que favorecen un determinado comportamiento racional, entendido como «alcanzar el éxito económico maximizando el rendimiento y minimizando de todo gasto innecesario». Según Weber, este espíritu nació bajo una forma religiosa, en la cual el éxito se considera como marca de la elección divina y glorificación a Dios, pero luego fue progresivamente desprendiéndose de esa motivación religiosa en un continuo proceso de secularización. [H. M.]

Walter Benjamin, en cambio, presenta la tesis de que el papel del cristianismo ha sido diferente e incluso más decisivo aún. Considera y también evidencia, que el capitalismo surge mediado por una transformación de la *ortodoxia cristiana*,⁴⁶ y que su estructura básica sigue operando en forma secular en el interior del capitalismo con el resultado de que el mismo capitalismo parece ser una religión de procedencia cristiana, aunque se exprese en forma secular.

La tesis está sugestivamente presentada. Sin embargo, tiene una limitación. Benjamin habla de una transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo, pero si nos limitamos a eso, el cristianismo parece agotarse en el origen del capitalismo, sin embargo, este agotamiento no es evidente. Si analizamos la misma transformación del cristianismo de los dos primeros siglos en *ortodoxia cristiana*, el significado del cristianismo se amplía. Si preguntamos cuál es este cristianismo que es transformado en ortodoxia, podemos ver que, no solamente el capitalismo es transformación de la ortodoxia cristiana, sino que a la vez la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo antes del surgimiento de la ortodoxia en los siglos III y IV d. de C., y que ha sobrevivido como la herejía del propio cristianismo ortodoxo.

En este caso, no solamente el capitalismo es producido por una transformación del cristianismo, sino que toda la modernidad, como surge a partir del siglo XVI, resulta ser transformación

⁴⁶ Lo que es una determinada ortodoxia, lo podemos entender mejor a través de la definición de Marx sobre el *termidor*. Marx utiliza este concepto para nombrar un proceso de transformación dentro de la Revolución francesa. El *termidor*, en primer lugar, tuvo lugar mediante la llegada del directorio y, posteriormente, mediante el ascenso de Napoleón. La Revolución francesa fue originalmente una revolución popular y desde Napoleón se convierte, claramente, en una revolución burguesa. Su univocidad la recibe por medio del Código de Napoleón, el código de ley burgués, que se convertirá en el modelo de muchos otros códigos civiles burgueses. El *termidor* del cristianismo surge en el siglo IV cuando el emperador Constantino asume el cristianismo y posteriormente San Agustín reinterpreta el mensaje cristiano en gran medida desde la corporalidad abstracta. Lo que podemos llamar «estado cristiano» del siglo IV no es tanto la cristianización del imperio, como la imperialización del cristianismo. Es el *termidor* del cristianismo.

del cristianismo, tanto el capitalismo como también la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad; que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas. La propia escisión de la sociedad moderna resulta ser, entonces, transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida. Estas escisiones nos permiten hablar de un «juego de locuras» que aparece en el zenit de la antigua Grecia y que se proyecta hasta la actualidad. Queremos desarrollarlo a partir de un cuento épico de la mitología griega.

El juego de locuras y su historia

Vivimos un tiempo de locuras; pero para estas locuras vale lo que dice Hamlet: «aunque sea locura, método tiene».⁴⁷ Hay que ver nuestras locuras a la luz de una historia de locuras y de reproches de locuras. Y hay juegos de locuras que conviene mostrar lo que son, no por definiciones, sino narrando los cuentos de las locuras y los juegos mutuos en los cuales aparecen. Partamos de la *Orestíada* griega y, en especial, de la primera obra de la trilogía: *Agamenón*.

Hay allí un juego de locuras entre Agamenón, Clitemnestra e Ifigenia (sea según Esquilo o Eurípides), aunque sea todavía parcial. Goethe lo hace desaparecer; pero no se completa.

Esta historia de Ifigenia muestra el límite de la conciencia griega. Esquilo, en su trilogía sobre la *Orestíada*, cuenta el sacrificio trágico de Ifigenia a manos de su padre Agamenón.⁴⁸

⁴⁷ «Aunque sea una locura, hay método en ella». (Hamlet, acto II, escena 2, línea 211). [H. M.]

⁴⁸ El mito de Ifigenia interpreta el lugar que ocupa el sacrificio humano en la tradición greco-romana y en toda la cultura occidental. En el imperio cristiano de la edad media encuentra su lógica en la expansión del cristianismo por la crucifixión de los nuevos crucificadores de Cristo, que es llamada «cruzada». En la sociedad burguesa es la ley del mercado con sus mitos de la armonía del mercado y del progreso infinito la que exige sacrificios humanos. Esto en al menos dos sentidos: a) estos sacrificios se legitiman por la supuesta *eficiencia* de sus resultados (en comparación con los sacrificios practicados por sociedades anteriores), b) estos sacrificios crearían la condición para que no ocurran más sacrificios en el futuro. Sin una «confesión de culpa» previa, será imposible desarrollar otras formas de convivencia.

El ejército griego se aprestaba a salir a la conquista de Troya, pero su flota quedó inmovilizada porque el viento desapareció. Agamenón pregunta a la diosa Artemisa (Diana) por la razón y esta le contesta que solamente habrá viento de nuevo, si sacrifica a su hija Ifigenia a la diosa. Agamenón hizo el *cálculo* que correspondía y mandó a sacrificar a su hija. El sacrificio era útil, por tanto necesario. Envio a los verdugos, pero Ifigenia se resistió. Maldijo a su padre, gritó asesinos a sus verdugos y resistió con toda su fuerza hasta que la callaron dándole muerte en el altar de sacrificio.

El texto deja claro lo que también asumía el público: la loca era Ifigenia, Agamenón era el sensato. Toda la maquinaria de guerra estaba movilizada, no quedaba razonablemente otra salida que la muerte de Ifigenia en el altar de sacrificio. Y brillaban las riquezas de Troya y su brillo se veía desde muy lejos.

Desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Era útil su muerte y por tanto necesaria. Eso recomienda «la sabiduría de este mundo» (Pablo). Es como dijo el general francés Massu, en la guerra de Argelia: «la tortura es útil, por lo tanto, necesaria».⁴⁹ Al oponerse, obviamente, Ifigenia se había vuelto loca. Sin embargo, es de hecho la gran sabia en este baile de la muerte. Ella es la razonable, no Agamenón, que sufre la locura de la sabiduría de este mundo, para usar las palabras de Pablo. La misma Ifigenia lo hace ver como un loco.

Pero otra solución no cabe en el pensamiento de este tiempo. Esquilo muestra solamente la locura de Ifigenia, no completa el juego de locuras para ver que Ifigenia, la loca, era la sensata y que era Agamenón el loco asesino.

Eurípides lleva este argumento más lejos que Esquilo. Se considera a Esquilo más bien como el conservador, mientras se señala

⁴⁹ En 1971 el general Jacques Massu, jefe del ejército francés que combatió en la guerra de liberación de Argelia, publicó un libro de memorias titulado *La verdadera batalla de Argel* en el que justificó el empleo de la tortura en Argelia sobre la base de las circunstancias del momento y a que la necesidad militar la imponía. Es, claro está, el argumento de los torturadores. [H. M.]

a Eurípides como el autor de la ilustración griega. La historia que cuenta Eurípides es, hasta el momento del sacrificio, la misma que contó Esquilo, pero Ifigenia ha cambiado. Es ahora una mujer que ha entrado en razón y acepta su muerte. Pero ahora Clitemnestra se comporta como en *Agamenón* se había comportado Ifigenia. Dice Ifigenia:

Madre, escúchame: veo que te indignas en vano contra tu esposo, [...] pero tú debes evitar las acusaciones del ejército [...] resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza[...] la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios [...] Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a la Grecia. Ni debo amar demasiado la vida, que me diste para bien de todos, no solo para el tuyo. Muchos armados de escudos, muchos remeros vengadores de la ofensa hecha a su patria, acometerán memorables hazañas contra sus enemigos, y morirán por ella. ¿Y yo sola he de oponerme? ¿Es acaso justo? ¿Podremos resistirlo? Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros. (Eurípides, 1909, t-2, pp. 276 y 277)

Se nota que el texto ha sido escrito e inventado por un hombre. Ni en la Grecia antigua una mujer inventaría tal disparate. Sin embargo, el lugar de la loca principal, que en Esquilo tiene Ifigenia, lo toma ahora Clitemnestra, su madre. Con furia se dirige a Agamenón y le grita que es un vil asesino. Todos la condenan como loca, y en primer lugar la propia Ifigenia, tan ilustrada como es ahora.

La loca, ahora Clitemnestra, es la sensata, pero no hay lugar para verla como tal. Clitemnestra rompe con Agamenón y cuando Agamenón vuelve de su guerra, lo mata. Clitemnestra es ahora la única sensata, pero la cultura del tiempo de Eurípides no permite mostrarlo y aparece como loca.

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

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

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

Es muy evidente que Goethe, en términos seculares, cristianiza a Ifigenia. Ella es ahora un alter Cristo en sentido de la ortodoxia cristiana, sin que Goethe haga la más mínima alusión a eso. Lleva a su término una interpretación que aparece ya antes en la propia tradición cristiana, según la cual esta Ifigenia de Eurípides con su actitud frente a su sacrificio es un antecedente de la actitud con la cual el propio Jesús aceptó ser sacrificado en

la cruz, sumiso a la voluntad de su padre, que quiso su muerte para salvar —y conquistar— la humanidad.

Esta Ifigenia cristianizada en términos completamente seculares interpreta bien la actitud de la ilustración europea, que la aceptó sin tener siquiera dudas, y no solamente en la tradición liberal. En 1936, durante las purgas estalinianas, se presentó la Ifigenia de Goethe en un teatro central de Moscú. El mensaje fue el mismo: del asesinato —visto como sacrificio humano— resulta la paz y el establecimiento de un jardín —Edén— de los derechos humanos. No sería sorprendente si hoy se presentara esta misma obra en Nueva York. La necesitan urgentemente.⁵⁰

Efectivamente, la teología ortodoxa interpreta el sacrificio de Jesús de una manera casi idéntica a la interpretación del sacrificio de Ifigenia en Eurípides con los cambios correspondientes que le hace Goethe. Sin embargo, no es idéntica. En la ortodoxia cristiana también aparece otro Cristo con furia por su crucifixión. Es furia contra sus crucificadores. Es análogo a la *Ifigenia en Tauris* de Eurípides. Pero Goethe no hace presente este lado de Ifigenia.

En un texto famoso, Bernardo de Claraual nos presenta este Cristo enfurecido y vengativo:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. (1983, t-1, p. 503) [énfasis nuestro]

⁵⁰ Goethe posteriormente cambia mucho su posición. En *Fausto* ve el asesinato de inocentes efectivamente como crimen (Philemon y Baucis).

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

Cuando hoy vemos calcas⁵¹ en los autos con la frase: «Cristo viene», no se trata de una promesa de un futuro feliz. Se trata de una amenaza: si no te unes a esta batalla de Cristo vas a ser aniquilado. Y quienes ponen estas calcas estarán a salvo y mirarán con gusto este aniquilamiento justo.

Este Cristo vengativo es una analogía de la Ifigenia de Eurípides después de su sacrificio, sacerdotisa furiosa que ejerce su venganza con los griegos que visitan su isla, sacrificándolos a la diosa Artemisa.

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

El brillo de las riquezas de Troya sigue aún hoy resplandeciendo. Es ahora el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, pero especialmente de Irak y de Irán. Se sacrifica igualmente a países enteros, y al ex-presidente G. W. Bush el mismo Dios en el cielo le pide efectuar el sacrificio.⁵² Las Ifigenias sacrificadas

⁵¹ Calcomanías o pegatinas. [Nota del E.]

⁵² «Dios me dijo: lucha contra esos terroristas de Afganistán. Y lo hice. Y me dijo: derroca a esos tiranos de Irak. Y lo hice. Y me dijo: da un Estado a los palestinos y seguridad a los israelíes. Trae la paz para Oriente próximo. Y lo haré». Esas encendidas palabras corresponden a George Bush. Si creemos a Nabil Shaath, ex Ministro palestino de Exteriores, según el cual y durante las conversaciones de Sharm el Seij de 2003, el presidente de Estados Unidos afirmó en público que cumplía una misión directamente ordenada por Dios cuando lanzó la guerra contra Irak. (BBC Mundo, 2005). [H. M.]

abundan. Y las Clitemnestras que hablan del asesinato de parte de los nuevos Agamenones, son tratadas como locas al igual que antes.

Completar el juego de locuras: la conciencia del sujeto

Podríamos construir, aunque sea a manera de ficción, otra postura que Agamenón pudo haber asumido. Si hubiera sido «razonable», habría desistido de la guerra e interpretado la calma del viento como voluntad de la diosa Artemisa de volverse pacíficamente a Áulide. Claro, en el caso de que hubiera optado por eso, el propio ejército griego lo hubiera declarado loco a él mismo. No habría sobrevivido. Pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso, se hubiera dado un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que tampoco fue un sacrificio, sino un testimonio. Habría caído en lo que Pablo llama la «locura divina».

Igualmente, como líder y héroe de una sociedad patriarcal, sería gravemente sospechoso si mostrara la debilidad humana de dejarse seducir por su mujer Clitemnestra. Habría caído en la trampa de la mujer, como Adán cayó en la trampa de Eva seducido por ella para comer del árbol prohibido del conocimiento del bien y el mal. Pero con ello habría renunciado a su masculinidad en el sentido como el patriarcado la entiende.

Y si bien esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de Esquilo y Eurípides, ya que estaría fuera de su conciencia posible, habría completado el juego de las locuras que hemos presentado. Sería la conciencia del sujeto. Es la conciencia que hoy necesitamos.

La irracionalidad de lo racionalizado: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado

La irracionalidad de lo racionalizado y la competitividad como valor supremo

Nuestra época «moderna» celebra la racionalidad y celebra la eficiencia, al mismo tiempo que se destruyen las bases de la vida en el planeta por la propia acción humana; y sin que este hecho inédito nos haga reflexionar seriamente sobre los conceptos de racionalidad y eficiencia correspondientes.⁵³ Somos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol al borde de un precipicio, cortándola. El más eficiente será aquel que corte con más rapidez la rama sobre la cual está

* El tema de este capítulo posee una gran importancia para Hinkelammert, a tal grado que ha escrito: «Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado» (2010a, p. 290); y lo ha expuesto de manera exhaustiva en varias de sus obras: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (DEI, 1995, capítulo tres); *El mapa del emperador* (DEI, 1996, capítulo uno); *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003, capítulo uno). Puede encontrarse también (resumido y editado) en Hinkelammert y Mora, 2016, capítulo seis. [H. M.]

⁵³ El término de la economía neoclásica «elección racional» alude en realidad a la toma de decisiones basada en un ordenamiento *internamente consistente*, ya sea de las preferencias del consumidor, ya sea de la función de producción de la empresa, con el objeto de precisar las condiciones que permitan obtener el mayor nivel posible de satisfacción subjetiva del consumidor, o el mayor nivel posible de beneficios para la empresa. Por eso Joseph Stiglitz ha podido afirmar: «Lo que entienden los economistas por racionalidad no es exactamente lo que entiende la mayoría. Lo que quieren decir los economistas sería mejor denominarlo *coherencia*» (Stiglitz, 2010, p. 294). [H. M.]

sentado. Caerá primero y morirá primero, pero habrá ganado la carrera por la eficiencia. Es urgente, en verdad un asunto de vida o muerte, que la ciencia social y en particular la economía, asuma la siguiente reflexión. ¿Esta eficiencia, es eficiente? ¿Esta racionalidad, es racional?

Se nos dice que con los avances técnicos y organizacionales las empresas consiguen una productividad del trabajo cada vez mayor, lo que quizás sea cierto si medimos esta productividad en relación a la fuerza de trabajo *efectivamente empleada*. Pero si relacionamos el producto producido con toda la fuerza de trabajo disponible, incluyendo a toda la población excluida, y si evaluamos de igual forma los «costos externos» de la actividad empresarial, concluiremos seguramente que la productividad del trabajo se halla estancada, y es posible que inclusive esté disminuyendo. Lo que a simple vista parece signo de progreso, se está transformando en un salto al vacío.⁵⁴

Esta eficiencia y esta racionalidad son consideradas como los aportes de la lucha competitiva, o como hoy se la llama, de la competitividad, en nombre de la cual son transformadas en nuestros valores supremos, borrando de la conciencia el sentido de la realidad, que es percibida como una realidad «virtual». El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un abrigo, aunque caliente o proteja de la lluvia, tampoco debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esta realidad «virtual», para la cual toda actividad humana (y no solamente productiva) tiene su criterio de juicio en la competitividad, se borra el *valor de uso* de las cosas. Tampoco un país tiene derecho a existir si no es competitivo, y si un grupo social, como los pequeños productores de granos básicos, no produce competitivamente, tiene que

⁵⁴ Es el caso, por ejemplo, cuando se trata de medir el «bienestar económico» a través de un índice como el ISEW (Índice of Sustainable Economic Welfare —Daly y Cobb, 1993). El consumo económico quizás puede llevar a un incremento del bienestar humano hasta cierto punto, pero a partir de este umbral los costos sociales (incluyendo la exclusión) y ambientales de algunos consumos, empiezan a tener un impacto que reduce el nivel de bienestar. [H. M.]

desaparecer. Aquellos niños que es previsible no podrán efectuar un trabajo competitivo, no deben nacer. Las emancipaciones humanas que no aumenten la competitividad, no se deben realizar. El dominio totalizante de la competitividad no admite acciones contestatarias, ni siquiera frente a los efectos destructores que ella produce.

Esta es la *irracionalidad de lo racionalizado*, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia.⁵⁵ El proceso de creciente racionalización que acompaña todo el despilfarro moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Deja de ser progreso en el mismo grado en que sus consecuencias sean regresivas, con lo cual pierde su sentido. Sin embargo, una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida.

Las bases y los límites de la acción racional

La constatación de esta irracionalidad de lo racionalizado cuestiona nuestra usual conceptualización de la *acción racional*. En su forma clásica y hoy todavía dominante, fue formulada por Max Weber en las dos primeras décadas del siglo xx. El concepto weberiano de acción racional subyace igualmente en la teoría económica neoclásica (el *homo economicus* maximizador), desarrollada en el mismo periodo, si bien un poco más temprano, por Jevons en Inglaterra, y por Menger y Bohm-Bawerk en Austria y Alemania. Hasta hoy sigue siendo el basamento de

⁵⁵ En un español más unívoco, la expresión hinkelammertiana «la irracionalidad de lo racionalizado» se puede nombrar como «la irracionalidad de la razón racionalizada». Alude al núcleo irracional de la misma racionalidad medio-fin, especialmente cuando esta hace caso omiso de los juicios vida-muerte. Hay varios dichos populares, en muchos idiomas, que apuntan en sentido similar, por ejemplo: «no muerdas la mano que te da de comer» (que al parecer es de origen chino y se refiere a conductas injustas), o, «no mates la gallina de los huevos de oro» (atribuida al fabulista griego Esopo —siglo v a. de C.— como una crítica moral a la extrema codicia). No obstante, la expresión popular elegida por Hinkelammert para ilustrar esta *sinrazón* («no cortes la rama del árbol sobre la cual estás sentado») es seguramente la más adecuada y está en línea con la sentencia de Marx: «No socavar las dos fuentes originarias de toda riqueza: la naturaleza y el ser humano». [H. M.]

la teoría económica dominante, con desarrollos posteriores que se vinculan sobre todo con Leon Walras y Wilfredo Pareto, y después de la Segunda Guerra Mundial, con las teorías de los *property rights* y del *public choice*, en los Estados Unidos. Las teorías neoliberales de los años ochenta y noventa del siglo pasado, en gran parte se pueden entender como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica.

El concepto de la acción racional correspondiente a esta teoría económica es concebido como una *acción lineal*. Vincula linealmente medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar sobre los medios utilizados para obtener fines específicos y determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costo: lograr un determinado fin con el costo mínimo posible de los medios requeridos para obtenerlo. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como el honor de la patria o la grandeza de la humanidad, sino que se trata exclusivamente de *fines específicos* que puedan ser realizados por medio de la *actividad calculada* del ser humano. Estos son, en particular, los fines de las empresas, vale decir, los productos y servicios producidos para el mercado. Para alcanzar tales fines específicos se necesitan medios calculables como materias primas, instrumentos de trabajo, y tiempo de trabajo humano.

Así, se vinculan medios y fines linealmente. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre la economicidad de los medios, y la teoría de la acción racional hoy todavía dominante parte de esta relación medio-fin. Se pregunta entonces por la eficiencia de esta relación, comparando medios escasos y fines alternativos. Por ende, la eficiencia remite a un juicio sobre el *costo* de los medios en relación con el fin por lograr, juicio que solo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. El fin y los medios adquieren ahora *precios*; y se asegura que la realización del fin es eficiente si el mismo se consigue mediante medios cuyo costo sea, en primer lugar, inferior al precio que tiene el fin alcanzado. De esta forma, la relación medio-fin se transforma en la relación costo de produc-

ción-precio del producto, y como tal, sigue siendo una relación insumo-producto, aun cuando esté expresada en términos monetarios. Esta eficiencia se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la *rentabilidad* del proceso de producción. Este es rentable si hay una ganancia que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si estos son más altos que el precio del producto, hay una pérdida. Por eso, la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad. Esta es la base de la contabilidad empresarial, pero asimismo es la base de toda actividad económica, esto es, obtener una *ganancia*. ¿Y quién pone esto en duda? Un productor «racional» no producirá si no obtiene una ganancia, y su misión es incluso *maximizar* la misma. Además, dado un fin, la maximización de esta ganancia tiene como contraparte la minimización de los costos.

En la sociedad coexisten las más variadas relaciones medio-fin en los procesos de producción, medidos por la relación costo de producción-precio del producto, y los mercados son el lugar en el cual se entrelazan unos con otros. Ahora que, este entrelazamiento es una relación de lucha en la que se encuentran las diversas empresas, lucha de mercados que se llama competencia, e instancia que decide acerca de la eficiencia de cada uno de los productores. El resultado de esta lucha indica, de una manera *tautológica*, cuáles de las producciones se pueden sostener y cuáles no. El que gana demuestra, por el simple hecho de ganar, que es el más eficiente (maximiza su ganancia, minimiza sus costos).

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de los mercados, esta competitividad y esta eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de todos los otros valores. Lo que se llama *racionalidad de la acción*, se resume entonces en la competitividad y la eficiencia. Los valores que incrementan la competitividad son afirmados, en tanto que los que la obstaculizan son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores, sino que es el criterio de su validez, por eso puede aparecer como si no fuera un valor. En efecto, no estipula ningún valor

ético determinado, pues lo que la transforma en valor supremo, es esta su función de ser el criterio absoluto de todos los valores.

En la teoría de la acción racional correspondiente aparecen, por consiguiente, las justificaciones en nombre de las cuales se adjudica a la competitividad este carácter de valor supremo. Se trata en especial de una teoría que se deriva del siglo XVIII, elaborada primeramente por Adam Smith. Según esta teoría, la competencia produce de un modo *no-intencional* la armonía social y el interés general. Smith se refiere a esta pretendida tendencia como la «mano invisible», la cual coordina las actividades productivas y realiza a través de esta coordinación el bien común, tesis que se pueden resumir diciendo: lo racionalizado no produce irracionalidades. De esta forma queda constituida la ética de esta teoría de la acción racional, y la competitividad como su valor supremo.

De hecho, se trata de una gran utopía que es presentada como «realista». Además, esta teoría de la acción racional sostiene de manera explícita y constante que ella no efectúa juicios éticos, sobre todo desde la formulación que le diera Max Weber, pero también Wifredo Pareto. Weber reduce toda la ciencia empírica referente a la acción racional a juicios sobre la racionalidad medio-fin y los llama «juicios con arreglo a fines»; en este sentido, de acuerdo con él, la ciencia posee neutralidad valórica. Luego, con fines dados, la ciencia puede hablar de la racionalidad de los medios; racionalidad que es para Weber «racionalidad formal».⁵⁶ Según él se trata de juicios de hecho, no de valores, mientras la elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias y la llama «racionalidad con arreglo a valores» o «racionalidad material», expresión esta última que procede del lenguaje jurídico y no remite a la materia como cosa. En efecto, los trata a todos al nivel de juicios de gusto, o juicios de elección de acuerdo a gustos. Si prefiero una camisa azul a una camisa similar pero blanca, efectúo una elección. Lo que me

⁵⁶ Véase «La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia» (Hinkelammert, 1987, pp. 81-111).

hace decidir Weber lo llama valor, aunque a veces, siguiendo a los utilitaristas, también lo llama utilidad. El valor alude en este caso a un deseo, y el deseo decide en relación a un fin específico, al cual se dirige una acción medio-fin. Con todo, el valor puede de igual forma prohibir algo, lo que excluye determinados fines. Sin embargo, siempre se refiere a fines específicos.

De este modo, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido es racionalidad instrumental. Solo los juicios que se refieren a la racionalidad de medios en relación con fines dados competen a la ciencia. No hay ciencia posible más allá de estos juicios medio-fin.⁵⁷ Luego, la realidad es tomada en cuenta apenas como un referente de falsación o verificación de estos juicios medio-fin, enfoque que se extiende a toda la ciencia empírica en el sentido de que la realidad únicamente existe como criterio de falsación o verificación de juicios de hecho que se refieren a hechos particulares. Esta teoría de la acción niega cualquier relación no lineal de la acción con la realidad, negando a la vez cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal medio-fin. No obstante, no todos los juicios de hecho son de este tipo.

⁵⁷ Ferguson y Gould (1978) expresan este punto de vista con total candidez: «Los economistas, en cuanto tales, no pueden fijar objetivos normativos a una sociedad. Por ejemplo, un economista no puede afirmar que la educación pública gratuita sea conveniente, ni que cada unidad familiar deba recibir cierto nivel mínimo de ingresos. Por supuesto, como ciudadano puede votar a favor de la emisión de bonos escolares y de los legisladores que se inclinen por la redistribución del ingreso; pero como economista no puede determinar las metas sociales. El oficio del economista es positivo, no normativo. Es decir, dado un objetivo social, el economista puede analizar el problema y sugerir los medios más eficientes para alcanzar el fin deseado» (1978, pp. 10 y 11). La economía es entonces una variante de la técnica (teoría de la decisión), y a estos economistas neoclásicos no se les ocurre pensar que la «educación pública gratuita» o «cierto nivel mínimo de ingresos» implica juicios de hecho que no son juicios de valor.

El problema del sentido de la acción racional

La teoría de la acción racional toma todo como dado (tanto los medios que simplemente considera escasos, como los fines «alternativos»), y con eso se le escapa el problema fundamental: el problema del *sentido de la acción racional*. Y aunque Max Weber lo menciona, intenta someterlo al mismo concepto de la acción racional, de ahí que la defina de la siguiente manera:

Por «acción» debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La «acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo. (1994, p. 5)

En nuestro ejemplo de la competencia entre los dos actores que están cortando la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno de ser el más eficiente y cortar su rama primero, se trataría claramente de una acción racional social, tal como la define Weber. El sentido mentado estaría en la propia acción de cortar la rama, y su dimensión social hace referencia a la conducta del otro, a la superación de la eficiencia del otro en la carrera competitiva. Con todo, esta acción social, en el caso de la competencia por cortar la rama del árbol, carece de sentido. Cortar la rama de un árbol puede tener sentido como acción social si el actor corta una rama sobre la que no está sentado, por ejemplo, un campesino pobre que lo hace para tener leña en su casa o para construir una mesa. Esta sería una acción con sentido mentado, que en su realización puede ser entendida por la racionalidad medio-fin y cuyo fin puede ser entendido por la racionalidad con arreglo a valores: la preocupación por el bienestar de la familia del actor.

No obstante, si el mismo actor corta la rama sobre la cual está sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier cons-

trucción de sentido tendría que hacer abstracción del actor, pero abstrayendo al actor no hay acción posible. La acción puede tener sentido para otros, mas no para él. Para que su efecto —sea este intencional o no— tenga potencialmente sentido, *no debe conducir al suicidio*. ¿Cuál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma. Por eso, una acción puede tener —potencialmente— sentido solo si no implica el suicidio del actor.

Ahora bien, si el suicidio es un efecto no-intencional (o indirecto) de una acción de racionalidad medio-fin, aparecen sentidos contrarios de la acción (ver capítulo nueve). El actor que corta la rama sobre la cual está sentado, puede que no lo sepa. Su sentido mentado, entonces, puede ser producir leña para su hogar, aun así, su propia acción contiene objetivamente un sin sentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de manera no-intencional un suicidio si destruye su medio ambiente. Interpreta su acción como una acción medio-fin racional con sentido mentado, no obstante, objetivamente su acción carece de sentido racional potencial. Si esta es, como creemos, la *acción racional* que nos domina, y si la misma ha producido, como también creemos, la *irracionalidad de lo racionalizado*, estamos frente a un problema fundamental de la modernidad y frente a una clave absolutamente decisiva.

Del actor al sujeto: razón del sujeto y pensamiento crítico

Este sin-sentido únicamente lo puede descubrir si va más allá de la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad medio-fin. Tiene que involucrarse a sí mismo, en cuanto *sujeto*. Si lo logra, el sin-sentido objetivo de su acción confronta al sentido mentado y finalmente lo dobliega. Ahora sería libre, para renunciar a la acción sin sentido o para cometer de modo consciente un suicidio intencional.

Pero desde el punto de vista de una teoría de la acción racional que se autolimita al marco de la racionalidad medio-fin, es imposible descubrir este sin-sentido. Como no involucra al actor

en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial sobre la vida del actor de la realización de los fines. No se trata simplemente de un olvido o de un error, sino de la constitución de categorías del pensamiento que hacen invisible la problemática de estos efectos. La acción orientada por la eficiencia de la relación medio-fin y la competencia como medio por el cual esta eficiencia es maximizada, aparecen allí como categorías últimas del pensamiento. En consecuencia, en nombre de la ciencia se excluye analizar esta relación entre los fines realizados y la vida del actor.⁵⁸

La razón medio-fin, se presenta como «la» racionalidad, pero está produciendo las grandes irracionalidades de nuestra sociedad: la exclusión y muerte de la población «sobrante», la subversión de las relaciones sociales, la destrucción de la naturaleza y, en suma, la crisis de la convivencia humana. Pero todo eso no es el producto necesario de una *maldad* (que puede haberla), sino de una *racionalidad*. Responder con una razón capaz de enfrentar estas irracionalidades de la racionalidad hegemónica occidental es la discusión del sujeto (*razón del sujeto* —ver capítulo 35) y el núcleo del *pensamiento crítico* (ver capítulo 40).

⁵⁸ Esta lógica irracional que invisibiliza o ignora las consecuencias de nuestras acciones y decisiones, aparece incluso de manera generalizada en los programas y películas de caricaturas, como en la famosa fábula de *El correcaminos*, donde el coyote siempre es burlado y aplastado (en condiciones que en la vida real nunca sobreviviría), pero siempre reaparece. Y esto es lo que «consume» nuestra niñez, ya por varias generaciones.

La objetivación de la realidad por la ciencia moderna y la constitución del sujeto cognoscente como un ser pretendidamente omnisciente*

La construcción de conceptos límite por la ciencia moderna

La crítica a los conceptos ideales en las ciencias sociales (competencia perfecta, planificación perfecta, comunicación perfecta, etcétera), no debe confundirse con la crítica a su alto grado de abstracción, ni siquiera con la imposibilidad de que tales estados ideales puedan alcanzarse efectivamente en la realidad. La ciencia moderna, tal como surgió a partir de los siglos XVI y XVII en la Europa del Renacimiento, recurre con frecuencia a la creación de representaciones idealizadas de la realidad, las cuales muchas veces desembocan en conceptos no empíricos, en el sentido de que se trata de idealizaciones no alcanzables en el mundo real y,

* El espinoso tema que se aborda en este capítulo es una necesaria prolongación de la crítica de la razón utópica y de la crítica de la razón mítica y, en especial, de los mecanismos de funcionamiento perfecto que ha elaborado la ciencia moderna desde Galileo. La primera referencia a los «conceptos límite» tal como se aplican en ciencias sociales aparece en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970, pp. 191-196), pero posteriormente Hinkelammert amplía su análisis a toda la ciencia moderna. Como referencias obligadas y que hemos utilizado para la confección de este capítulo podemos mencionar *Crítica de la razón utópica* (2002, pp. 58-74 y 309-315; *El mapa del emperador* (1996, pp. 35-40 y 55-82); Hinkelammert y Mora, 2016 (capítulos 18 y 19). No podemos olvidar el capítulo dedicado a «El método de Hume» en *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (capítulo cuatro). En este último, Hinkelammert compara en importancia, virtudes y limitaciones, el «principio de causalidad» en la ciencia moderna con la racionalidad instrumental medio-fin en las ciencias sociales. Se trata de un capítulo fascinante que resume en gran medida —junto con los dedicados a John Locke y Adam Smith— las investigaciones críticas de Hinkelammert sobre las falacias de la modernidad. [H. M.]

por tanto, no factibles.⁵⁹ Podemos considerar a Galileo Galilei como su fundador, al concebir tales conceptos y procesos de experimentación, como el principio de la inercia, la caída libre de un cuerpo y el movimiento del péndulo matemático.

Einstein lo describe en los siguientes términos al referirse al «problema del movimiento». Lo extenso de la cita se justifica por su claridad.

El método de razonar dictado por la intuición resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. La gran autoridad de Aristóteles fue quizá la razón primordial que hizo perpetuar este error durante siglos. En efecto, en su *Mecánica* puede leerse: 'El cuerpo en movimiento se detiene cuando la fuerza que lo empuja deja de actuar'.

Pero, ¿dónde está el error de la intuición? ¿Es falso decir que un carruaje tirado por cuatro caballos debe correr más velozmente que otro conducido por solo dos? [...]

Supongamos que un hombre que conduce un carrito en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carrito recorrerá cierto trayecto antes de parar. Nos preguntamos: ¿será posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo; por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. El carrito irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino. Pero, ¿qué significa engrasar o

⁵⁹ Pero vale la pena insistir en que los conceptos de estados ideales (*conceptos límite*) derivados de mecanismos de funcionamiento son un producto de la modernidad. En el pensamiento griego antiguo no existen. En este encontramos la contraposición entre construcciones ideales y realidad; sin embargo, estas construcciones ideales son estáticas. Así, por ejemplo, en la geometría de Euclides se trata de construcciones ideales como la recta, el punto o el plano; sobre las cuales reflexiona Platón en su relación con las rectas reales, los puntos reales y, los planos reales, estudiando además los sólidos regulares o perfectos («platónicos»). Pero no encontramos un proceso de «paso al límite», con la única excepción de Eudoxo y su método exhaustivo, utilizado por Arquímedes para aproximarse sucesivamente al área de un círculo, la longitud de una circunferencia y el número pi (π). [H. M.]

aceitar los ejes de las ruedas y alisar el camino? Esto significa que se han disminuido las influencias externas. Se han amiorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino [...] Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello imaginemos un camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno. En tal caso no habría causa que se opusiera al movimiento y el carrito se movería eternamente.

A esta conclusión se ha llegado imaginando un experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio 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 [...] Dice así:

«Un cuerpo en reposo, o en movimiento, se mantendrá en reposo, o en movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que sobre él actúen fuerzas exteriores que lo obliguen a modificar dichos estados».

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 e Infeld, 1977, pp. 14 y 15) [énfasis nuestro]

En efecto, la ciencia moderna, en especial la física, surge a partir de la construcción de conceptos que no son inmediatamente empíricos, sino idealizaciones de la *experiencia* en términos de *mecanismos de funcionamiento perfecto*, a partir de los cuales la realidad empírica es interpretada como *empiría*.⁶⁰ Son

⁶⁰ «La *empiría* es la interpretación de la realidad como desviación de una realidad idealizada en términos funcionales». (Hinkelammert, 2002, p. 73). Desde luego, no hay que confundir este término con «empírea», que hace alusión a lo celestial, supremo, divino. [H. M.]

conceptos de lo imposible, por cuyo medio se puede analizar lo posible.

En las ciencias sociales también aparecen en ese tiempo (siglos XVI y XVII) reflexiones acerca de lo imposible, que al inicio se mantienen en un nivel de meras *imaginaciones utópicas*, y que similarmente surgen de idealizaciones de la realidad que conducen a construcciones no factibles, tal como ocurre con el pensamiento de Tomás Moro. Desde el siglo XVIII estas ideas comienzan a ser conceptualizadas, proceso que, en el caso de las ciencias económicas desemboca en el *modelo de Robinson Crusoe*, el cual parece ser la primera idealización conceptual —y no simplemente imaginativa— de la sociedad económica pos-renacentista, bajo la forma de una sociedad consistente en una sola persona que realiza múltiples funciones productivas (una especie de Robinson social).⁶¹ Después, estas idealizaciones son elaboradas en términos formalizados hacia fines del siglo XIX y abundan desde entonces en las ciencias sociales del siglo XX. Las «determinaciones esenciales» de Marx y los «tipos ideales» de Weber son dos ejemplos de esta metodología, si bien presentan entre sí importantes diferencias.⁶²

⁶¹ Incluso el mismo Marx, en su análisis sobre el secreto del fetichismo mercantil, acude a «Robinson en su isla», para concluir que: «Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todas las determinaciones esenciales del valor» (Marx, 1976, t-1, pp. 41 y 42). [H. M.]

⁶² Ambos autores, por cierto, no han escapado de la simplificación y el reduccionismo posteriores por parte de sus epígonos. Así, muchos análisis marxistas recuerdan más bien al «esencialismo» medieval, al tiempo que se ha pretendido reducir el tipo ideal weberiano a una ecuación de regresión estocástica. Con todo, la separación radical de la realidad —en sí misma no escindible— entre «esencia» y «aparición» no pertenece al pensamiento dialéctico sino a la metafísica medieval (esencialismo). Lo que el pensamiento dialéctico sí sostiene es que la «estructura básica» y las formas fenoménicas de la realidad son distintas y con frecuencia contradictorias, por lo que el sentido común y la práctica utilitaria inmediata no proporcionan una comprensión profunda de las cosas y de la realidad. El intento de conocer directamente la complejidad del todo social, la pretensión de explicarla de manera inmediata a partir de los «datos reales» produce solo una aproximación parcial y poco precisa del objeto investigado. Esto no significa que la esencia sea «más real» que el fenómeno. Este simplemente es algo que, a diferencia de la esencia, se manifiesta de modo inmediato y más a menudo, pero en todo momento la realidad es la unidad del fenómeno y la esencia, como bien apuntó Karel Kosik. De hecho, no existe otra posibilidad de penetrar en la esencia de las cosas

Estas formalizaciones se inician en el marco de la teoría económica con la construcción de la teoría del equilibrio general competitivo, tal como la elaboraron inicialmente Léon Walras y Vilfredo Pareto y de la cual se deriva posteriormente el *modelo de la competencia perfecta* que hoy se presenta, aunque sea de manera sintética, en todos los manuales de economía.⁶³

Siempre en el plano de la teoría económica, en los años treinta del siglo xx fuese elaborado el *modelo de la planificación perfecta* de Kantorovich; como otro ejemplo de esta tendencia epistemológica. En los años ochenta aparecen nuevas versiones de la teoría de la firma, que idealizan ahora el funcionamiento de la empresa en estos mismos términos de perfección (*just in time* y el ideal de «cero desperdicio» o, lo que es lo mismo, cero costos improductivos y cero tiempo de circulación del capital).

Estas idealizaciones aparecen igualmente en otros campos de las ciencias sociales. Parsons concibe «la institucionalización perfecta», al tiempo que en lingüística surge el concepto de «el lenguaje perfecto». Habermas desarrolla su concepto de «la situación ideal del habla» y del «juez Hércules», formulado antes por Dworkin. En la filosofía analítica aparece el concepto de «el intérprete omnisciente», tal como lo usa Davidson, y ya con anterioridad Wittgenstein había empleado conceptos parecidos (ver capítulo cinco).⁶⁴

si no es a partir de sus apariencias, las cuales deben también ser explicadas, pues es precisamente con ellas que nos topamos en nuestra vida diaria. [H. M.]

⁶³ Ya a mediados del siglo xx, Kenneth Arrow y Gérard Debreu llevarían a término el modelo básico del equilibrio general competitivo, trabajo que les haría merecedores del premio Nobel de Economía (Arrow en 1972 y Debreu en 1983). [H. M.]

⁶⁴ A estos análisis mediante situaciones ideales debe su existencia incluso un género literario surgido en la segunda mitad del siglo xx. Se trata de la novela policiaca, que gira alrededor de la imaginación del *crimen perfecto*, esto es, un crimen sin errores por parte del homicida. No obstante, Sherlock Holmes, el famoso personaje de Sir Arthur Conan Doyle, descubre el fracaso de cualquier intento de una aproximación infinita al crimen perfecto. Detrás del crimen en apariencia perfecto él descubre el crimen real, que siempre y necesariamente resulta ser un crimen calculado de forma eficiente. Hay crímenes que no son descubiertos, pero no hay crímenes perfectos. El disfrute de la novela policiaca consiste en el entendimiento de este hecho.

Los supuestos trascendentes de los conceptos límite

En la medida que tales idealizaciones conciben el universo, la sociedad, la economía, la empresa, el lenguaje, como *mecanismos de funcionamiento*, en su formulación siempre aparece un supuesto clave y central: el de la *omnisciencia* o la *previsión perfecta*. En efecto, podemos comprobar que en mayor o menor grado todas las ciencias empíricas operan con este supuesto, sobre todo cuando avanzan en su formalización matemática. Se presenta muy temprano con el diablillo de Laplace, retomado por Max Planck como el «observador plenamente informado». Asimismo, está presente en todas las idealizaciones de la teoría económica, donde se parte de participantes o agentes omniscientes en el mercado (productores y consumidores con información perfecta), de observadores omniscientes del proceso de trabajo y de planificadores omniscientes. Además, este supuesto aparece siempre en un contexto de maximización (u optimación) del producto, rendimiento o, en general, de algún objeto, función o sistema; interpretado como mecanismo de funcionamiento, que puede ser la economía, la empresa, la división del trabajo, el discurso, la propia naturaleza, el universo. Se trata de un supuesto heurístico, y si bien no contempla la existencia explícita de algún ser o sustancia omnisciente sobrenatural, tal supuesto forma parte de las teorizaciones de la realidad con que las ciencias empíricas operan.⁶⁵

La necesaria consecuencia y el complemento de este supuesto de omnisciencia es la *reconstrucción intelectual de la realidad*, ahora interpretada como mecanismo de funcionamiento (ver capítulo cuatro) e idealizada como *mecanismo de funcionamien-*

⁶⁵ A pesar de su parecido con la metafísica clásica, estos seres omniscientes de las ciencias empíricas no representan un retorno a aquella. Sin embargo, elaboran una metafísica «heurística» o una *cuasimetáfísica*, que configura un núcleo mítico en el corazón de la *ciencia empírica*. El ser de la metafísica clásica es sustituido por *mecanismos de funcionamiento* perfecto, cuya construcción implica inevitablemente la correlativa postulación de seres omniscientes. Los mitos del progreso infinito o de la mano invisible del mercado son algunos de sus resultados.

to perfecto: funcionamiento perfecto del universo en términos de la construcción de una causalidad universal, en la que todo está determinado por causa y efecto (las leyes de la gravitación universal, por ejemplo); funcionamiento del péndulo perfecto, que una vez en movimiento se mueve eternamente, porque no enfrenta fricción alguna que lo detenga; la economía capitalista como un mercado perfectamente competitivo, en el cual la demanda y la oferta se igualan siempre, de tal modo que todo lo ofrecido se vende y toda la demanda efectiva es satisfecha;⁶⁶ la planificación perfecta como una economía planificada, en la que todas las metas diseñadas y planificadas se llevan a cabo sin fallas de ningún tipo; la empresa perfecta como una empresa «justo a tiempo», que funciona sin inventarios, con calidad total y, por consiguiente, sin desperdicios ni costos improductivos; la comunidad comunicativa, que funciona a la perfección en un discurso universal y veraz; el lenguaje perfecto, que funciona sin ambivalencia y es, por ende, unívoco, etcétera.

Estas idealizaciones teóricas no se pueden construir sin el supuesto de omnisciencia o algún supuesto equivalente (previsión perfecta). El sujeto omnisciente y la realidad idealizada como mecanismo de funcionamiento perfecto se corresponden mutuamente, como las dos caras de una misma moneda. El sujeto trascendental efectúa una construcción trascendental de la realidad. Ambas fundan la ciencia empírica moderna y sin ellas esta no podría haber nacido. Engloban y circunscriben la teorización de la realidad concreta por medio de estas construcciones ideales para analizarla en los términos de mecanismos de funcionamiento perfecto y tratarla de forma correspondiente. Con esto, la ciencia empírica heredada de la antigüedad griega y la Edad Media se transforma en ciencia moderna al descubrir y utilizar el «método de razonamiento científico». Esta ciencia moderna subyace a la tecnología moderna y permite impulsar como nunca

⁶⁶ Keynes se sale de este marco optimizador, pues no le otorga al «equilibrio» un sentido de optimalidad como en los economistas marginalistas y neoclásicos. Es particularmente el caso de su teoría del equilibrio macroeconómico con desempleo involuntario. [H. M.]

antes el tratamiento tecnológico de la realidad, al transformarla en un mecanismo de funcionamiento sujeto a ser perfeccionado de manera continua.

Ciencia moderna y secularización de mitos

En sentido estricto —o sea, más allá del sentido del lenguaje común—, ni siquiera se trata de ciencias empíricas. Ciencias empíricas lo fueron la ciencia natural aristotélica, la geometría euclidiana y la ciencia natural de la Edad Media, que se acercaron a la realidad por medio de conceptos empíricos sin establecer una ruptura definitiva con la realidad inmediata.⁶⁷ La ciencia moderna no procede de esta manera; ella se acerca a la realidad por medio de conceptos no empíricos que sin embargo se derivan de la propia realidad, idealizándola hasta llegar a concebirla como un mecanismo de funcionamiento perfecto. A partir de este resultado, aparece un concepto de transformación de esta misma realidad en términos de una función-meta por alcanzar y maximizar. Esta función-meta no es un «valor» en el sentido tradicional, aun cuando somete toda la realidad a una exigencia: la perfección de esta realidad interpretada como un mecanismo de funcionamiento. La realidad es ahora sometida a la exigencia de aproximarse al concepto ideal de su propia perfección formal. Es vista como un mecanismo de funcionamiento que ha de ser transformado para aproximarse a un funcionamiento perfecto.

⁶⁷ La geometría griega en general, y la euclidiana en particular, es una ciencia del espacio, de tal modo que nunca desliga sus razonamientos de las figuras que se construyen en el ámbito de la representación sensorial. Sus teoremas contienen tanto una verdad matemática, abstracta, referida a la coherencia lógica entre definiciones, nociones comunes y postulados, como una verdad material, pues las propiedades manifiestas en las figuras geométricas pueden considerarse como hechos de la experiencia en una primera etapa del conocimiento científico. Se trata entonces de una ciencia empírica del espacio que no se limita a describir propiedades, sino que las racionaliza. Son ciencias racionales por su método, y empíricas por su objeto. Los diversos teoremas de la geometría euclidiana están racionalmente eslabonados en virtud de un método deductivo, pero dichos teoremas se refieren a propiedades del espacio, entendido como una entidad no construida de forma directa por la razón abstracta. [H. M.]

Hay una exigencia absoluta sin que por ello se mida la realidad mediante algún juicio de valor. Aun así, se trata efectivamente de una exigencia.

Analizando en profundidad estas conceptualizaciones ideales, no es ocioso advertir su parentesco, aunque en términos secularizados, con conceptos clave de la teología medieval, los cuales se conservan y recrean en su forma secularizada a pesar de los cambios en ellos operados. Sobre esto ya se refirió Oskar Morgenstern:

Lo que se puede decir sobre un observador tal (con previsión perfecta) —en este caso por ejemplo sobre el economista teórico— resulta en afirmaciones muy similares a aquellas previamente conocidas desde la teología y la lógica, sobre la omnisciencia de Dios en cuanto al futuro y sobre las dificultades con el libre albedrío, que están conectadas con ellas (1964, pp. 262 y 263).

Max Weber hace una reflexión similar referente a la procedencia del modelo de Robinson —una de las primeras construcciones de la economía como mecanismo de funcionamiento perfecto— a partir de una secularización del «reino de los cielos» de la teología puritana. Afirma:

Este poderoso movimiento religioso, cuyo alcance para el desenvolvimiento económico consistió ante todo en sus efectos educativos ascéticos, no desarrolló la plenitud de su influencia económica [...] mientras no pasó la exacerbación del entusiasmo religioso, cuando la busca exaltada del reino de Dios se convirtió en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias; en una palabra, cuando [...] Robinson Crusoe, el hombre económico aislado, que solo incidentalmente ejerce también trabajo de misión, comenzó a sustituir en la fantasía popular al 'peregrino' de Bunyan,

que va corriendo a través de la «feria de la vanidad», guiado por una solitaria aspiración interior en busca del reino de los cielos. (1973, p. 251)

De hecho, no se trata solo de una secularización (seglarización) del «reino de Dios», sino de una *secularización del Paraíso bíblico*. A partir de la tradición judía aparece en la escolástica de la Edad Media «el Paraíso perdido» como modelo de perfección humana, que se convirtió en una *referencia de juicio*. Esta referencia trascendió también a la cultura popular. Los campesinos europeos sublevados en el siglo XVI cantaban: «Cuando Adán cavaba y Eva tejía, ¿dónde estaba el aristócrata?» (*Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?*). El Paraíso es aquí referencia de juicio, como en la teoría económica de los siglos XVIII y XIX lo será el modelo de Robinsón y como desde el siglo XX lo ha sido el modelo de la competencia perfecta. Se enuncia así, sin ser secularizada hasta posteriormente, la forma universalista de la construcción de situaciones ideales de mecanismos de funcionamiento.

Por cierto, hay algo sorprendente en este tipo de secularización, tal como se desarrolla con posterioridad en la teoría económica neoclásica y neoliberal. En su teoría del consumo (hipótesis del ingreso permanente), Milton Friedman parte de un modelo de «certeza absoluta» para luego derivar la realidad —que desde luego no es de certeza absoluta— como una especie de *desviación de los resultados* de este modelo de partida, una vez tomado en cuenta «el efecto de la incertidumbre»: Escribe:

Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta. Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de periodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada periodo y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado. (1966, p. 22)

Lo que Friedman no dice es que su supuesto de certeza absoluta implica igualmente la inmortalidad de los participantes en el mercado, porque el momento de la muerte es la más importante incertidumbre de la vida humana.⁶⁸ Max Weber, hasta cierto punto, da cuenta de este problema cuando escribe: «Los hombres vivientes son reemplazados aquí más bien por interesados [perennes] que valorizan "capital" en "empresas" y existen en función de estas [empresas]. Trátese de una ficción útil con fines teóricos». (1958b, p. 257)

¿Ficción útil? Lo dice Weber, quien en otros pasajes llama utopías a estas imaginaciones teóricas. No obstante, estos «intereses perennes» son inmortales, a diferencia de los seres humanos comunes, que por supuesto no lo son. Una metodología científica de las ciencias económicas tendría que dar cuenta de las implicaciones teóricas de este modo tan común de proceder. Con todo, estas implicaciones ni siquiera son tomadas en cuenta. Los economistas como Milton Friedman creen que si no se hace explícito lo que está implícito, este implícito no existe. Aun así, lo que criticamos aquí no es la validez de la construcción de estos conceptos, sino la ingenuidad con la que se procede al realizar tales construcciones. Es útil abstraer las características esenciales de un fenómeno económico, sin embargo es falaz identificar estas «esencias» con la realidad. Es útil pensar y racionalizar la realidad a partir de marcos categoriales, sin embargo, es falaz hacerlo cosificando y negando al sujeto.

Llegamos entonces a una conclusión en apariencia sorprendente. La teología medieval, con su imagen de un Dios metafísi-

⁶⁸ Se trata del mismo «fetichismo monetario» que advierten Daly y Cobb: «[...] si el dinero fluye en un círculo aislado, lo mismo harán los bienes; si los saldos monetarios pueden crecer eternamente a una tasa de interés compuesto, lo mismo puede ocurrir con el PNB real» (1993, p. 42). Otro serio problema con este tipo de razonamiento es que generaliza mecánicamente criterios individualistas a toda la sociedad, pues tal como afirma Georgescu-Roegen, «maximizar la utilidad descontada —como predicen los economistas convencionales— solo podría tener sentido para un individuo porque, siendo mortal, el individuo no está seguro de que pueda estar vivo ni siquiera mañana. Es, sin embargo, totalmente inepto para la humanidad confiar en los ejercicios matemáticos [...] que descuentan el futuro» (1994, p. 317). [H. M.]

co, omnisciente y omnipotente, y de un Paraíso como referencia de sociedad perfecta, elaboró bases importantes de la ciencia moderna; sin tener, claro está, ninguna intención de hacerlo y hasta oponiéndose a la transformación del pensamiento en pensamiento científico cuando esto ocurría. La secularización no sustituye los mitos anteriores, los recrea en una forma secularizada. Estas construcciones ideales contienen además una fundamentación última de valores, vale decir, una fundamentación última de los valores de la investigación teórica y de su aplicación tecnológica. No obstante, en sus mecanismos se aprecian también fundamentaciones últimas de toda una visión del mundo, tal como la fórmula Descartes. Solo entendiendo el mundo como una *res cogitans* referida a una *res extensa*, es posible inventar estas construcciones.

Dos problemas intrínsecos de la ciencia moderna

La construcción de conceptos límite es un método y una epistemología que aparece en todas las ciencias modernas, como en el principio de la inercia o en la física de la caída libre. Se imagina un mundo imposible, para descubrir en relación con ello, cómo los mundos imposibles son posibles de describir como *empiría*. Es decir, y este es el primer problema, la *empiría* consiste en interpretar el mundo como *desviación* de un mundo imaginado imposible y que es utópico: competencia perfecta versus competencia real; planificación perfecta versus planificación real; caída libre versus caída real; planicie infinita versus globalidad real; movimiento sin fricción versus medición empírica de estas fricciones. A partir de esta concepción solo falta un paso para el utopismo (ilusión trascendental): transformar la realidad hasta hacerla lo más cercana posible a la *empiría* idealizada. Los mercados reales deben aproximarse a los mercados perfectos; la planificación real a la planificación perfecta; la institucionalidad real a la institucionalidad perfecta, etcétera.

Pero hay un segundo problema. La *empiría* es transformación de la realidad en *pura objetividad*, pero esto se hace por medio de una construcción ideal en la cual este proceso de objetivación se supone resuelto; es decir, la transformación en objetividad es contradictoria, paradójica. Un mundo sin subjetividad es la referencia para transformar el mundo, es decir, la contradicción o paradoja está en la propia teoría, y no fuera de ella. Hoy debemos desarrollar un pensamiento frente a esta objetividad que expulsa la subjetividad y, por tanto, al sujeto (ver capítulo 32).

En resumen, la ciencia moderna no habla de la realidad, habla de la *empiría*, y la relación entre esta y la realidad es problemática. Para el conocimiento de la realidad, la ciencia es una herramienta auxiliar, no constitutiva. De lo contrario la *empiría* se convierte en la cárcel de la realidad y el uso acrítico de las utopías arrasa con todo lo real empírico. Se requiere una *crítica de la razón mítica* para realizar el análisis de esta objetivación tal como la encontramos en la ciencia moderna. Porque el objeto es una construcción, y con la constitución de la cosa en objeto, se constituye, a la vez, el tiempo y el espacio como categorías de la percepción. En este sentido, para los animales no hay «objetos», sino algo que es lo que es. Si choco de frente con un muro de concreto seguro conseguiré una herida en mi cabeza, eso es la realidad. Luego transformamos ese muro en un objeto sólido con determinadas propiedades físicas y químicas. El objeto es producto de un juicio, algo que captó muy bien Kant.

Excurso

¿El mundo es complejo? ¡Simplifiquémoslo!

El simplismo del mercado total

Estas posturas epistemológicas de la ciencia moderna son llevadas al extremo por algunas corrientes de la teoría económica dominante, resultando en una peligrosa conclusión sobre la manera de homogeneizar el mundo a partir de reformular la realidad en

términos de mecanismos de funcionamiento perfecto. Con ello, la política es transformada en una técnica. No cualquier técnica, sino precisamente aquella que busca simplificar la realidad; concreta, heterogénea, diversa; para hacerla semejante a la empiría de los mecanismos de funcionamiento perfecto. Es también la destrucción de la subjetividad y el aplastamiento del sujeto.

Decir que el mundo es complejo se ha vuelto una frase común. Pero sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica. Solo es complejo si suponemos que actuamos en él como seres humanos, no como «observadores completamente informados».⁶⁹ La experiencia nos dice que las soluciones de los problemas enfrentados por el ser humano son complejas. Todos los problemas relevantes tenemos que enfrentarlos en todos los niveles de la vida humana para poder encontrar una solución. Luego, no existen problemas estrictamente económicos o estrictamente políticos, etcétera.

De este hecho concluimos que el mundo mismo es complejo. Y esto siempre significa: dada la *conditio humana*, el mundo es complejo. Esta *conditio humana* la descubrimos y reafirmamos al buscar soluciones a nuestros problemas y al no poseer un conocimiento *a priori* del mundo. El ser humano es un ser infinito atravesado por la finitud, por eso puede concebir un mundo de observadores y actores con conocimiento perfecto, para quienes el mundo no es complejo, para derivar después que el ser humano no es eso, sino un ser para el cual el mundo es complejo, vale decir, para el cual todas las soluciones de sus problemas son complejas.

Frente a esta situación humana de complejidad aparecen los «terribles simplificadores», como los llamara Jacob Burckhardt (1818-1897) ya en el siglo XIX. Cuanto más complejo se nos pre-

⁶⁹ Como se expuso antes, en las ciencias modernas es corriente referirse a algún observador absolutamente informado, desde el diablillo de Laplace, el observador informado de Max Planck, o el actor con conocimiento perfecto de la teoría económica neoclásica. Es evidente que el mundo no es complejo desde el punto de vista de tal observador o actor perfectamente informado. Desde esta perspectiva, el mundo es simple, muy simple.

senta el mundo, más grande es la tentación de enfrentar esta complejidad mediante primitivas soluciones de simplificación que ofrecen algún principio único como solución de este mundo complejo. En el siglo xx surgen varias de estas simplificaciones, muchas veces vinculadas a los totalitarismos de ese siglo. No obstante, pareciera que la simplificación más extrema la vivimos hoy, y proviene justamente de muchos de aquellos que más hablan de la complejidad del mundo. Nos referimos a los fundamentalistas del mercado.

Estos fundamentalistas sacan una conclusión inaudita: el mundo es complejo, por consiguiente las soluciones pueden y deben ser esencialmente simples (simplismo). El mundo es complejo y por tanto únicamente los simplismos son aceptables. Esta reducción de los problemas se inició con los neoliberales. Hayek la hace muy explícita:

Una sociedad libre requiere de ciertas reglas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al cálculo de vidas: la propiedad y el contrato. (Hayek, 1981)

Siendo complejo el mundo, el simplismo de «la propiedad y el contrato» es la respuesta. Siendo complejo el mundo, la solución no es en absoluto compleja. Con todo, la complejidad del mundo solamente podemos entenderla por el hecho de que las soluciones son complejas. Este hecho sin embargo se niega, y en nombre de una afirmación de por sí metafísica, se niega que las soluciones sean complejas. Una vez negada la complejidad de las soluciones, la afirmación de la complejidad del mundo pierde todo significado real. Esto es, en nombre de la afirmación metafísica de la complejidad del mundo se niega la complejidad en la vida real; al igual que en nombre de la globalización se ignora la globalidad del mundo.

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

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

Nuestro problema hoy es aceptar, por fin, que las soluciones son complejas, así como reconocer la complejidad del mundo dentro del cual emerge la complejidad de las soluciones.

No obstante, el fundamentalismo del mercado reacciona al revés. Continúa con su simplismo para denunciar y combatir la complejidad del mundo, reducir, y por último eliminar, la complejidad del mundo para que el propio mundo sea tan simplista como la solución que se ofrece: homogeneización total, mercado total. La estrategia actual de la globalización ha desembocado en esta lucha contra la complejidad del mundo. En efecto, para que las soluciones sean simples, el mundo tiene que serlo también, y todo el sistema se vuelve agresivo frente a un mundo complejo. La complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la complejidad de la naturaleza, las instituciones, la biodiversidad, la complejidad de las culturas, de los estados, de las religiones, etcétera, todas estas complejidades es necesario eliminarlas para cumplir con la ilusión de que el simplismo pueda funcionar. Existe una fórmula para este proceso: la eliminación de las distorsiones del mercado. Ella resume bien el fundamentalismo del mercado. Tales distorsiones —se afirma— derivan de la comple-

alidad del mundo. Cada solución compleja, en correspondencia con la complejidad del mundo, resulta ser una distorsión del mundo. Solo que su eliminación destruye la complejidad del mundo y lo torna invivible. Es la amenaza del «terrible simplificador» expresada en nombre del respeto a la complejidad. Se simplifica tanto, que el resultado puede ser la destrucción del mundo.

Llamar hoy a respetar la complejidad y la *diversidad* del mundo, significa llamar a terminar con un proceso de destrucción de la complejidad en pos de hacerla compatible con las soluciones simples de «los terribles simplificadores».

El cálculo medio-fin y su totalización por el mercado*

Racionalidad medio-fin (del actor) y racionalidad reproductiva (del sujeto)

Un actor que constata que está cortando la rama sobre la cual está sentado (ver capítulo siete) y que, consecuentemente se decide por su vida, deja de ser simplemente un actor y actúa como *sujeto*.⁷⁰ Con ello, trasciende la relación medio-fin. Pero eso no lo hace según un cálculo medio-fin, puesto que este cálculo sencillamente no es posible. Se impone, como sujeto, a la propia relación medio-fin. Se trata también de una racionalidad, pero esta no es una racionalidad medio-fin, que siempre es lineal (en el sentido de los sistemas lineales), mientras que esta otra

* Las referencias para este capítulo son Hinkelammert y Mora, 2016, pp. 132-136 y *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (2001, pp. 79-88). El centro de este capítulo es lo que Hinkelammert llama «la abstracción de la racionalidad reproductiva por parte del mercado» en cuanto que totalización del cálculo medio-fin en la «circularidad lineal» del mercado. Este planteamiento se complementa con otras facetas donde Hinkelammert estudia la abstracción por el mercado del valor de uso. Y su fundamento es la abstracción de la corporalidad concreta (ver capítulo 13). [H. M.]

⁷⁰ Hinkelammert habla del sujeto *corporal, viviente*, en marcada oposición al sujeto *metafísico* tal como se impone desde Descartes. La modernidad constituye su visión del sujeto y de la subjetividad en cuanto individuo que ensayará el osado experimento de convertir al mundo en su imperio, someter la realidad a su dominio y hacer de ella un objeto de su posesión. Es la objetivación del sujeto por parte de una sociedad que intenta transformarlo todo en objeto, inclusive al sujeto mismo (véanse Fornet Betancourt, 2000, capítulo. 11 y Hinkelammert, 2003a, capítulo 11). [H. M.]

racionalidad es «circular». Es la *racionalidad del circuito natural de la vida humana*. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que lleva a cabo la acción. Este circuito lo podemos llamar *racionalidad reproductiva* del sujeto, y se refiere a las *condiciones de posibilidad de la vida humana*.

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio-fin, como tal, no revela los *efectos* de la realización de un fin sobre las condiciones de posibilidad de la vida humana (ver capítulo 10). Lo que a la luz de la racionalidad medio-fin aparece como perfectamente racional, desde la perspectiva de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser completamente irracional. El actor que corta la rama sobre la cual está sentado no puede derivar de la racionalidad formal de su acción el hecho de que, una vez cortada la rama, él caerá a un abismo. Puede calcular muy bien sus medios: la sierra es la adecuada y se halla bien calibrada y afilada, su propio trabajo está empleado con un máximo de productividad. Sobre eso, y nada más que sobre eso, decide la racionalidad medio-fin. Este cálculo no revela ningún peligro contra la vida del actor, aun así, *como sujeto*, tiene que razonar de forma diferente. Tiene que hacerse un juicio acerca de los efectos de la realización del fin sobre su vida. Este juicio también utiliza cálculos, sin embargo, no se trata de por sí de un cálculo medio-fin. Se trata de un *juicio de hecho*, sobre el cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse.

La «circularidad lineal» del mercado: la abstracción de la racionalidad reproductiva

Cuanto más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil resulta efectuar el discernimiento necesario de las racionalidades. De hecho, la racionalidad medio-fin muy raras veces se presenta de forma tan simple y transparente como en el ejemplo del actor que corta la rama sobre la cual está sentado. El desarrollo vertiginoso de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles correspondientes a la

modernidad, ha transformado de manera profunda la racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles han promovido un «circuito medio-fin» que en la actualidad envuelve al planeta entero. Para este circuito resulta claro que, con pocas excepciones, los fines y los medios se entrelazan, y lo que desde una perspectiva es un medio, desde otra es un fin. Se trata de una circularidad que paradójicamente podemos llamar «circularidad lineal», como en un sistema de ecuaciones simultáneas lineales. El cálculo lineal medio-fin de cada actor-productor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también un fin y cada fin es también un medio.⁷¹

Esta circularidad es más evidente en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica. No sustituye el cálculo lineal de cada actor, pero vincula las relaciones medio-fin de modo circular constituyendo un mercado que hoy es un mercado mundial. Cada uno de los actores en el mercado sigue efectuando su cálculo medio-fin; con todo, el conjunto constituye una circularidad que llamamos mercado. El mercado como tal es ahora el ámbito de la racionalidad medio-fin, pero lo es como circularidad a partir de los cálculos lineales de cada actor. Mediante esta transformación de las muchas acciones fragmentarias medio-fin en la circularidad del mercado, se autoconstituye el mercado como un orden. Como veremos en el siguiente capítulo, se trata de un efecto indirecto, no-intencional, de las acciones de cada actor orientadas por los criterios de cálculo derivados del mercado. Desde Adam Smith, a esta autoconstitución del mercado, que lleva al *orden del mercado*, se le llama «mano invisible». Todo el pensamiento burgués interpreta esta mano invisible en un sentido armónico, esto es, como una

⁷¹ Esta circularidad la podemos imaginar conforme a la geometría del círculo, en la que partimos de un triángulo como el multiángulo más simple, hasta llegar a un número infinito de ángulos y líneas rectas infinitamente pequeñas que conectan estos ángulos. La circularidad medio-fin se puede entender de forma análoga. Pero al igual que con la «cuadratura del círculo», se trata de un problema irresoluble.

tendencia al automatismo del mercado, hacia el interés general, hacia el equilibrio.

La constitución del mercado como círculo medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En ambos planos acontece un proceso de abstracción determinado, que se efectúa tanto en la realidad como en el pensamiento, y que para poder constituir el orden del mercado por la circularidad medio-fin, recurre a un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Esto lo efectúa el cálculo empresarial con base en la contabilidad por partida doble (ver capítulo cinco). En cuanto a los *salarios*, estos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador, sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo del empresario individual, a menos que el Estado lo obligue, hasta cierto punto (leyes de salario mínimo). Respecto a la naturaleza, la empresa calcula sus *costos de extracción* de los recursos naturales, no obstante en su cálculo no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza, a menos, nuevamente, que la legislación ambiental interponga algunas restricciones (que toda empresa tiende a considerar como distorsiones). El cálculo medio-fin se totaliza como *razón instrumental* en esta circularidad lineal.

En este sentido, el cálculo empresarial abstrae la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Ahora bien, esta misma abstracción ocurre en el pensamiento cuando la teoría económica, y en general las ciencias sociales, asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio-fin. Estas ciencias incluso hacen de la abstracción de la racionalidad reproductiva una elección de cientificidad.⁷²

⁷² Daly y Cobb (1993), lo mismo que Naredo (1987), pese a sus esclarecedores análisis, no toman suficientemente en cuenta que no se trata apenas de una «falacia de la concreción injustificada», o de una «noción abstracta de mercado», sino que se trata de una abstracción que también ocurre en la realidad. El fetichismo tiene bases objetivas. [H. M.]

Esta orientación de las ciencias sociales surge con nitidez hacia finales del siglo XIX con la teoría económica marginalista-neoclásica, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondiente. El propio pensamiento económico se obliga, en nombre de la cientificidad, a abstraer la racionalidad reproductiva y a constituir una teoría de la acción racional basada con exclusividad en la afirmación de la racionalidad medio-fin. Weber lo hace identificando los juicios medio-fin con los juicios de hecho. Para él no puede haber juicios de hecho que no sean juicios medio-fin, y una ciencia empírica solamente puede pronunciarse con legitimidad sobre juicios de hecho. Los juicios de hecho que no son juicios medio-fin desaparecen, y con ello desaparece también toda posible consideración científica de la reproducción de las condiciones de posibilidad de la vida.

En consecuencia, la ciencia social y en particular la economía, se autolimita a la elaboración de juicios medio-fin, que Weber llama juicios con arreglo a fines. Los otros juicios los trata de manera análoga y los llama juicios con arreglo a valores, sobre los cuales la ciencia no se puede pronunciar legítimamente. De la racionalidad medio-fin habla como racionalidad formal, y de todas las otras racionalidades con arreglo a valores habla como racionalidad material. La racionalidad material se halla excluida de las ciencias, y con ella toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Por este procedimiento, la metodología de las ciencias refleja a la perfección el proceso de abstracción real llevado a cabo por el mercado. Ambas abstracciones se identifican. Por tanto, el producto del trabajo humano no aparece como un *valor de uso* (ver capítulo 33) sino que su valor parece restringirse al resultado de deseos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan conforme a utilidades abstractas y subjetivas. Y en esto toda la teoría económica burguesa hace un frente común.

La irracionalidad de lo racionalizado (irracionalidad de la razón racionalizada)

El resultado es la total desorientación, con respecto a la racionalidad reproductiva, ya no solo del mercado, sino también del propio pensamiento sobre el mercado y el orden social. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, «económicas», con tal que sean eficientes; aunque en términos de la racionalidad reproductiva tengan efectos destructivos. Luego, las actividades que conducen a la destrucción del ser humano y de la naturaleza son promovidas por el mercado del mismo modo que aquellas actividades compatibles con la racionalidad reproductiva, o incluso aún más. No hay y no puede haber, *discernimiento*. Cortar la rama del árbol sobre la cual el actor está sentado, es tan racional como cortar cualquier otra rama. El resultado es una tendencia del mercado, en sí misma inevitable, hacia la destrucción, en términos de la racionalidad reproductiva, de «las dos fuentes originarias de toda riqueza» (Marx). Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria de la propia vida humana. Esta tendencia destructiva es la *irracionalidad de lo racionalizado*, frente a la cual se levanta el *pensamiento crítico* (ver capítulo 40).

Esta tendencia a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, sin embargo, no es necesariamente una finalidad consciente, intencional. Es el resultado de la propia racionalidad medio-fin y de su totalización. El mercado, como sistema coordinador de la división social del trabajo, la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional (nihilista); aun así, su origen resulta de una manera no-intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y de su totalización. Por eso, con relación a estos efectos, la teoría económica neoclásica —cuando los toma en cuenta— habla de «efectos externos» o «externalidades». Son externos con relación a la acción medio-fin interpretada de modo lineal, son externos al intercambio mercantil y al sistema de precios. Y como la racionalidad reproductiva no

es objeto de esta ciencia, los analiza como «efectos externos», como «consideraciones de equidad», como «bienes de mérito», o en general, como «fallos del mercado» y «juicios de valor». Con todo, vistos desde la racionalidad reproductiva, estos «fallos del mercado» son perfectamente internos al circuito de la vida humana, así como también son efectos no-intencionales de la acción intencional en un sistema de división social del trabajo coordinado por el mercado.

Las destrucciones están hoy a la vista. La pauperización y exclusión de una gran parte de la humanidad de la división social del trabajo (y no solo del «mercado laboral») y la progresiva pero sistemática destrucción de la naturaleza, son visibles con facilidad, como nos podemos percatar con tan solo leer la prensa diaria. Ni el neoliberal más «químicamente puro» niega su existencia. Lo que no está inmediatamente a la vista es el hecho de que ambas destrucciones son efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin totalizada por los mercados. La complejidad del circuito medio-fin originado en el mercado tiende a esconder las relaciones de causalidad entre la racionalidad medio-fin y sus efectos destructores, y la teoría económica y la metodología dominante de las ciencias en la actualidad hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia acerca de estas relaciones. La praxis política y la crítica teórica resultan igualmente determinantes si pretendemos escudriñar las claves profundas de la crisis global. Si lo racionalizado se torna irracional es necesario responder a esta irracionalidad con una *razón*; una razón diferente a la razón de la racionalización. Es la *razón del sujeto* (ver capítulo 35) que debe ser formulada de manera sistemática.

El orden de los intereses materiales calculados, los efectos indirectos de la acción directa y la constitución de la ética del mercado*

Si un sistema económico se constituye como un «orden» (orden u organización de un mecanismo de funcionamiento) a partir de la persecución de intereses materiales calculados —cálculo utilitario, utilidad calculada—, este orden así constituido deja necesariamente de lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales dentro de los cuales la acción fragmentaria se realiza. Es el típico orden del mercado: se crea un orden, pero este orden socava los conjuntos reales dentro de los cuales acontece, y a los cuales percibe y trata como *su* «entorno».

Este es el problema de los *efectos no intencionales* (en general, indirectos) de la acción intencional, calculada y fragmentaria. Cuanto más se guía la acción humana por un cálculo medio-fin particular, menos puede tomar en cuenta estos efectos sobre los conjuntos reales, ya que estos *no forman parte* del cálculo de la acción. El sistema está conformado por conjuntos reales que la acción no puede tomar en cuenta (acción fragmentaria

* Este capítulo continúa la crítica de la utopía (trascendental) del mercado total y del papel que en ella juega el mito de la mano invisible. Surge por primera vez en la exposición de manera clara el problema de «los efectos no intencionales de la acción intencional», que Hinkelammert rastrea en autores como Smith y Hume y que aparece en Marx como las «leyes que se imponen a espaldas de los actores». Se basa en el capítulo 11 de *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. [H. M.]

frente a conjuntos complejos), excepto como entorno que tiende a expoliar; ya sea como fuente de entropía negativa (neguentropía) o como sumideros pura y simplemente. Por lo tanto, los distorsiona, y estas distorsiones de los conjuntos reales las experimentamos como desequilibrios, dislocaciones, amenazas, crisis (humanas y ecológicas). No son necesariamente crisis *del sistema*, sino que son crisis de estos conjuntos sobre los cuales actúa el sistema institucionalizado, sin tomarlos (al menos suficientemente) en cuenta.

La discusión sobre estos efectos indirectos aparece con la generalización de las relaciones mercantiles en los siglos XVII y XVIII y su posterior transformación en relaciones capitalistas de producción. Por la misma época resultó claro que la miríada de acciones fragmentarias que ocurren en el mercado producen un orden que ya no era resultado de una organización premeditada de parte de los poderes monárquicos o religiosos. Por otro lado se hacen visibles los efectos indirectos de esta acción directa coordinada por el mercado en la creciente pauperización de la población y en la destrucción del medio ambiente.

Los efectos indirectos de la acción directa

La teoría económica de Adam Smith es una teoría de los efectos indirectos de la acción medio-fin. Sostiene que la acción directa medio-fin desarrolla, a través del mercado y como efecto indirecto y no intencionado, una armonía de los intereses particulares. Para responder a esta teoría —que es de carácter mítico— hace falta recurrir a un análisis de estos efectos indirectos de la acción humana directa.

Todas nuestras acciones —vistas como acciones medio-fin— tienen efectos indirectos, que muchas veces son efectos no-intencionales. En la teoría económica neoclásica se habla de efectos externos o externalidades. Son vistos como subproductos de la acción dirigida por la realización de algún fin realizable en términos técnicos; como las ganancias que persigue una empresa.

Cuando se fabrican refrigeradoras o aerosoles de determinado tipo técnico, aparecen gases (CFC),⁷³ cuyo efecto indirecto es la destrucción de la capa de ozono que protege a la tierra de determinados rayos del sol (radiación solar), que son dañinos para la vida en la tierra.

Cuando se talan bosques para obtener tierras agrícolas, se eliminan, como efecto indirecto, las fuentes más importantes del oxígeno del aire y se aumenta el dióxido de carbono, que promueve un efecto invernadero para la tierra entera.

Cuando en los Alpes de Europa se construye canchas de esquí, se eliminan bosques de protección que antes impedían la formación de las avalanchas de nieve. El efecto indirecto es el aumento de las avalanchas.

Cuando se vierten las aguas residuales a los ríos, el efecto indirecto de las actividades productivas, que originan estas aguas contaminadas, es la desaparición de la vida en esos ríos.

Pero también, cuando se renuncia a las políticas de empleo, del desarrollo económico y social en función de una política del mercado total, el efecto indirecto es la exclusión de grandes partes de la población y el socavamiento de las relaciones sociales en general.

Estos y otros muchos efectos indirectos negativos se originan de manera no-intencional. Muchas veces desconocemos cuáles serán los efectos indirectos de determinadas acciones orientadas por el cálculo medio-fin. Talar un bosque pequeño no amenaza de por sí la producción del oxígeno en el mundo. Pero cuando ocurre la generalización de la tala de los bosques, aparece la amenaza global, a partir de la cual se agrava la crisis global del medio ambiente. De manera similar, cuando los efectos indirectos parecen relativamente insignificantes, muchas veces no se

⁷³ Los clorofluorocarbonos (CFC) son compuestos orgánicos que contienen cloro, carbono, hidrógeno y fluor. Se utilizan en refrigeración, empaquetado, en disolventes y propelentes de aerosoles. Como no se destruyen en la atmósfera baja, se desplazan hasta la atmósfera alta donde, en condiciones apropiadas, descomponen el ozono. [Nota del E.]

toma en cuenta que su generalización los convierte en amenazas globales, como ocurre con el llamado «efecto rebote».⁷⁴

Sin embargo, en el curso del tiempo estos efectos indirectos de nuestra acción llegan a ser conscientes. Llegamos a conocer que las amenazas y las crisis globales resultan como subproducto o efectos indirectos de nuestras acciones calculadas en términos de un cálculo medio-fin fragmentario. En este caso, es necesario asumir una posición frente a estas amenazas globales que han surgido y cuyas causas podemos ubicar. De efectos no-intencionales se transforman en efectos conocidos y somos conscientes de ello.

La posición que se asuma frente a estos efectos indirectos que ahora aparecen como amenazas globales con sus crisis globales respectivas —crisis de la exclusión de la población, de las relaciones sociales mismas y del medio ambiente— puede ser y es muy variada. Se puede llamar a enfrentarlas, a aceptarlas, a negarlas o incluso, a provocarlas intencionalmente. Cuando se cobra despiadadamente la deuda externa del Tercer Mundo, se trata de una acción directa que tiene como efecto indirecto hacer imposible para estos países una política de desarrollo que les permita insertarse autónomamente en el mercado mundial. No puede haber mucha duda de que este efecto indirecto es la intención real que motiva la acción directa del cobro de esta deuda. Se quiere impedir el desarrollo de estos países sin decirlo. Por eso se habla solamente del cobro de la deuda como

⁷⁴ En general, se denomina «efecto de rebote», «efecto yo-yo» o simplemente «rebote» a la reacción inversa, adversa, indeseada o secundaria producida por un organismo al retirar estímulos de diversa índole. El término adquirió popularidad en relación con los tratamientos contra el sobrepeso y la obesidad; y se refiere al aumento rápido de peso que sucede tras suspenderse una dieta hipocalórica. También se relaciona con las propiedades adictivas de ciertas sustancias psicotrópicas o los efectos secundarios indeseados a diversos fármacos, medicamentos y sustancias químicas (por ejemplo, los anabolizantes). En la discusión sobre *desmaterialización* de la economía, la economía ecológica lo puso en discusión basándose en la *paradoja de Jevons*, según la cual, la mayor eficiencia debido a las mejoras técnicas en la producción industrial crean un efecto rebote, o sea, los ahorros de energía/materiales por unidad de producto, al reducir los costos, aumenta el consumo. Al final, el mayor consumo contrarrestará el ahorro inicial. [H. M.]

algo absolutamente necesario —lo que resulta ser un extremo rigorismo ético—, camuflando así la verdadera intención, que es hacer imposible un desarrollo autónomo de estos países. Incluso se puede celebrarlas, como lo hace Schumpeter, cuando habla de la «destrucción creadora», siguiendo a Bakunin que ya antes había celebrado la violencia anarquista como fuerza destructiva creadora. Esta celebración de la destrucción explica la mística de la muerte tan en boga hoy, especialmente entre los altos ejecutivos de las grandes empresas. El gran éxito de los libros de Cioran es un buen indicador de esta mística de la muerte.⁷⁵

Obviamente, lo intencional y lo no-intencional no coinciden con lo directo y lo indirecto. No toda acción intencional es acción directa y la acción directa no revela necesariamente la intención del actor.

Los efectos indirectos de la acción directa también pueden ser benévolos o positivos. La acción en el mercado puede promover acciones complementarias de otros, y la acción común puede llevar de una manera indirecta e incluso no-intencional a la incentivación mutua de un desarrollo de las fuerzas productivas. Sobre este hecho fue construido el mito de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado. Este mito resulta en cuanto se niega la existencia de los efectos destructores indirectos de la acción fragmentaria en el mercado. Sin embargo, *el problema del bien común* aparece precisamente con los efectos indirectos destructivos. Es propiamente el campo de la ética, en cuanto no sea una ética funcional de instituciones, como la ética del mercado, sino una ética de la afirmación de la vida (Gutiérrez, 1997).

Los efectos indirectos destructivos están en la raíz de las amenazas globales hoy: la exclusión, la destrucción del medio ambiente y el socavamiento de las relaciones sociales. Hoy penden como amenazas globales sobre nosotros. No son exclusivos de las relaciones mercantiles en las economías de mercado, pero

⁷⁵ Émile M. Cioran (1911-1995), fue un filósofo francés de origen rumano cuyo pensamiento se caracteriza por su extremo pesimismo y nihilismo.

estas tienden a ocultar y banalizar estos efectos, lo mismo que la responsabilidad que el ser humano debe asumir frente a ellos. Como problema de la acción humana, forman parte de la *teoría del fetichismo*.⁷⁶

La constitución de la ética del mercado como una ética de la irresponsabilidad

Con Adam Smith esta discusión desemboca en la ética de la mano invisible. Se trata de una ética del mercado, cuyas normas son las normas del mercado. Por un lado es una ética formal, que es condición del mismo funcionamiento del mercado. Pero por el otro lado es ética material, en cuanto sostiene que el orden del mercado es un orden de armonía preestablecida, resultado de una autorregulación del mercado que realiza automáticamente el interés general.

Por este argumento material la ética del mercado se transforma en una ética de la sociedad burguesa. Se transforma en una ética absoluta y sus normas llegan a ser inapelables. Esta ética es justificada en nombre de la «mano invisible» de Adam Smith, que muchas veces se expresa con el término del «automatismo del mercado» o «providencia del mercado».⁷⁷ Solamente por este argumento la ética del mercado es transformada en ética absoluta. El argumento sostiene que el ser humano no tiene responsabilidad por los efectos indirectos de sus acciones

⁷⁶ «El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales. Estos colectivos son totalidades parciales como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de todas estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente la división social del trabajo, en relación con la cual se forman los conceptos de las relaciones de producción y del Estado [...] Analiza [...] una forma de la coordinación de la división del trabajo, que tiende a hacer invisible [...] [los efectos] de la división del trabajo sobre la vida o muerte del hombre: las relaciones mercantiles». (Hinkelammert, 1999, pp. 11 y 14).

⁷⁷ Aunque Marx no se refiere expresamente al mito de la mano invisible, al final del capítulo cuarto del tomo 1 de *El capital*, asegura que el mismo (sin nombrarlo) solo se obtiene, en cuanto resultado de la economía política, «[...] gracias a una *armonía preestablecida de las cosas*, o bajo los auspicios de una providencia omniastuta» (1973, t-1, p. 129).

directas, porque el mecanismo del mercado contiene tendencias que transforman automáticamente estos efectos en efectos que promueven el interés general. Por tanto, la responsabilidad por los efectos indirectos no es del ser humano, sino de la institución del mercado vista como colectividad. Eso se puede resumir así: el efecto indirecto del mercado es compensar todos los efectos indirectos de la acción directa de una manera tal, que sirvan al interés general. El ser humano se puede desentender de estos efectos indirectos, en cuanto actúa en el mercado y respeta las normas de la ética del mercado.

De esta forma, la ética del mercado resulta una ética de la irresponsabilidad. Declara que el ser humano no es responsable por los efectos de sus actos a condición de que cumpla con la ética del mercado. Pero la responsabilidad del mercado es una pura abstracción, un cielo que esconde infiernos. Si logra convertirse en una ética absoluta, es ética de la irresponsabilidad absoluta.

El argumento central de esta ética atraviesa todo el pensamiento burgués hasta hoy. Max Weber lo asume con expresa referencia a la mano invisible de Adam Smith. La misma expresión «ética del mercado» viene de Max Weber. Sin embargo, Max Weber hace algo más. Da a esta ética de la irresponsabilidad absoluta el nombre de «ética de responsabilidad». Produce una confusión de términos que resulta en una verdadera falsificación de conceptos.

El argumento de la mano invisible es un argumento ético, y Adam Smith —que es filósofo moral— lo entiende como tal. En la teoría económica de hoy se esconde este hecho, presentándolo como un simple juicio de hecho, un teorema matematizable. Sin embargo, se trata de un juicio de hecho que desemboca en una ética. Eso es algo que simplemente rechaza la metodología dominante hoy, sin poder evitarlo en ningún caso.

Esta vinculación entre juicios de hecho y juicios sobre la ética está tanto en David Hume como en Adam Smith. Cuando Hume critica la falacia naturalista, no cae en la ceguera del positivismo del siglo xx, que quiere deshacerse de toda vinculación entre juicios de hecho y juicios sobre éticas. Hume critica el

derecho natural anterior, en el cual los valores se deducen de hechos naturales por medio de analogías. Hume cambia esta relación completamente y deriva la ética de las condiciones de racionalidad formal de la acción directa. Parte de las acciones fragmentarias de individuos, para preguntar por las condiciones de posibilidad de que estas acciones sean compatibles, es decir, integren un orden. La solución la ve en las relaciones mercantiles. Ellas hacen posible la racionalidad formal de las acciones fragmentarias por la razón de que como efecto indirecto, producen un orden. Con eso es afirmado el mercado en nombre de un juicio de hecho. Pero este mismo juicio de hecho, que afirma al mercado como ámbito de racionalidad formal, afirma la ética del mercado como condición de posibilidad de esta racionalidad.⁷⁸

Aparece un nuevo tipo de juicio de hecho, que desemboca en un juicio que afirma la validez de una ética. Al separar el ser del deber, Hume vincula proceso y deber. Pero los juicios sobre este proceso siguen siendo juicios de hecho. Por eso, Hume no separa juicios de hecho y juicios sobre la ética, sino que introduce una nueva concepción de los juicios de hecho. Esta misma argumentación la encontramos en Adam Smith, y en términos más solapados la encontramos igualmente en Weber y en Hayek. Todos estos pensadores derivan una ética a partir de juicios de hecho, pero a la vez están inmersos en una confusión sobre la diferencia entre juicios de hecho y juicios constitutivos de una ética.⁷⁹ La contradicción es más obvia en Max Weber. Por un

⁷⁸ Hume todavía ve el mercado bajo la óptica de la propiedad (Hinkelammert, 2003, capítulo cuatro). El hecho de que el mercado se debe a la fragmentariedad de toda acción humana está mencionado o más bien insinuado en Hume, pero no constituye todavía el eje de su argumentación. Con Max Weber y Hayek se transforma, con toda razón, en el eje. Inclusive en Marx el mercado es visto, primordialmente, bajo el punto focal de la propiedad.

⁷⁹ Véase «La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia» (Hinkelammert, 1980, pp. 125-158), También en Hinkelammert, 1987, pp. 81-112. Hayek afirma esta derivación de la ética desde juicios de hecho muy expresamente: «Estoy convencido de que no elegimos nuestra moralidad, pero que la tradición respecto a la propiedad y el contrato que hemos heredado son una condición necesaria para la existencia de la población actual. Podemos tratar de mejorarla parcial-

lado deriva constantemente la ética del mercado en nombre de juicios de hecho, mientras por el otro insiste en la separación completa entre juicios de hecho y juicios de valor. Es muy difícil entender por qué aparece en Weber una contradicción tan abierta. Podemos sospechar de razones ideológicas que ponen en paréntesis a la propia lógica.

Ahora bien, el problema de la ética del mercado como ética del orden burgués no está en que afirme el mercado. Aunque el orden no sea burgués, aparece la ética del mercado. El problema consiste en el hecho de que Adam Smith transforma la ética del mercado en ética absoluta, lo que hace por medio de la construcción de la «autorregulación del mercado» que desemboca en la providencia del mercado que sostiene la coincidencia entre el cumplimiento de las normas de la ética del mercado y el interés general. Con eso se elimina la relevancia de los efectos indirectos de la acción directa en los mercados y se entrega la responsabilidad por estos efectos al mercado como *sujeto substitutivo*.⁸⁰ La ética del mercado es transformada en ética de la irresponsabilidad. Esta es la ética que nos domina.

Superar esta ética de la irresponsabilidad exige, además de su reconocimiento, un cambio en las actuales relaciones sociales de producción, no por razones meramente ideológicas, sino porque ellas se basan en un orden (organización, estructura) que crea, de manera indirecta, los problemas de cuya solución se trata. Pero el cambio de estructuras de por sí no resuelve el problema (como creyó buena parte del pensamiento socialista del siglo xx), sino que tan solo posibilita resolverlo, posibilitando que las intenciones y las decisiones sean las adecuadas para lograr los efectos buscados. El cambio de estructuras tampoco

mente y en forma experimental [...] Decir que el derecho de propiedad depende de un juicio de valor equivale a decir que la preservación de la vida es una cuestión de juicio de valor. Desde el momento en que aceptamos la necesidad de mantener vivos a todos cuantos existen en el presente no tenemos elección. El único juicio de valor se refiere a la estimación que se tenga acerca de la preservación de la vida». Ver Hayek, 1981.

⁸⁰ El reconocimiento de «intereses difusos» o «derechos colectivos» abre una ventana a la discusión ética y jurídica de esta «ética de la irresponsabilidad». [H. M.]

resuelve el problema ético, sino que lo presupone. Sin un *ethos* que decida no excluir a ningún ser humano, las estructuras no pueden efectuar tal inclusión. Pero sin estructuras adecuadas, el *ethos* no puede realizarse y no puede alcanzar el efecto deseado. Por eso, el *ethos* orienta y empuja hacia la transformación de las estructuras. Ampliaremos esta discusión en la cuarta parte de esta obra.

La rebelión de los límites y la «sostenibilidad» como cálculo del límite de lo aguantable*

Las amenazas globales de la globalización

Como se mencionó en el primer capítulo, estamos enfrentados a tres grandes amenazas globales muy concretas y evidentes: a) la exclusión social, económica y política de la población mundial «sobrante» (sobrante desde la lógica de la dinámica de la acumulación de capital), b) la subversión de las relaciones humanas (para los «incluidos» y para los «excluidos» también) y c) la destrucción de la naturaleza (con sus diversas crisis ecológicas). Sin embargo, desde la posibilidad de una praxis humana emancipadora, la *mayor amenaza* es otra: la inflexibilidad absoluta de la estrategia de globalización y su política de totalización del mercado. Es, de hecho, la verdadera amenaza porque, de imponerse definitivamente, haría imposible enfrentar las otras.

Se trata de una estrategia que de ninguna manera es un resultado necesario de un mundo hecho global (Hinkelammert y Mora, 2016, capítulo 13). Más aun, la estrategia de globalización es completamente incompatible con el hecho de que el mundo ha llegado a ser un mundo global. Ese es el verdadero problema.

* El presente capítulo se basa en el artículo «El mito del crecimiento infinito» publicado en Luis J. Alvarez (coord.), *Un mundo sin crecimiento* (pp. 71-88). Centro de Estudios Ecuaméricos, 2010. Un texto similar pero ampliado es «La rebelión de los límites, la crisis de la deuda y el vaciamiento de la democracia». *Realidad*, 132, 2012, pp. 231-250.

La estrategia de globalización devasta el mundo hecho global y es incompatible con la existencia de este mundo.

La clave para entender este argumento fue expuesta en el noveno capítulo y es cada día más evidente: el mercado no es un sistema autorregulado, las llamadas fuerzas de autorregulación del mercado no existen.⁸¹ A lo sumo, lo único que encontramos en la realidad es una limitada autorregulación de mercados particulares, pero no del mercado en su conjunto (un pretendido «equilibrio económico general»). El mercado como conjunto no tiene la más mínima tendencia al equilibrio (económico, social, ecológico), más aun, tiende siempre de nuevo y sistemáticamente a los desequilibrios. Es su forma de crear un «caos ordenado». Las mencionadas amenazas globales concretas son más precisamente, desequilibrios que el mercado crea en los sistemas reales de la naturaleza y en la coordinación del trabajo social; y cuando se actúa a favor de lograr ciertos equilibrios financieros (*business as usual*), estas amenazas globales suelen ser sistemáticamente aumentadas.

Y la política de crecimiento económico a ultranza presenta otra paradoja: cuanto más se insiste en una ciega política de crecimiento, tanto más son acrecentadas las amenazas globales y, como consecuencia, se sacrifica cualquier otra política que intente enfrentarlas. Es la desilusión de los ecologistas.⁸² Pero es la lógica de la estrategia de globalización.

⁸¹ Una alternativa al dogma de la autorregulación para explicar cómo puede crearse un orden a partir de la acción fragmentaria, es ver al mercado como un orden que aparece por reacciones al desorden. Es la perspectiva con la cual trabaja Marx (véase Hinkelammert, 2006, pp. 310 y 311).

⁸² Uno de los fundadores del *Dark Mountain Project*, Paul Kingsnorth, afirma lo siguiente: «Durante cincuenta años, fui un ecologista convencido y escritor especializado en el tema. Durante dos años, fui editor de la revista *The Ecologist*. Desde sus páginas, luché contra el cambio climático, contra la deforestación, contra la sobrepesca, la destrucción de los ecosistemas, la extinción de las especies, etc. Escribí sobre cómo el sistema económico global estaba afectando al sistema ecológico. Hice todo lo que hacen los ecologistas. Pero después de un tiempo, dejé de hacerlo. Hay dos razones para haber llegado a ese punto. Una es que ninguna de las campañas ha tenido éxito, excepto a un nivel muy local. A nivel global, todo va peor. La segunda razón es que los ecologistas, me parece a mí, no están siendo honestos consigo mismos. Cada día se hace más obvio que el cambio climático es imparable, que la sociedad actual no es coherente con las necesidades del planeta, y

La estrategia de globalización se presenta a sí misma como política de crecimiento, pero no es simplemente eso. Basta con recordar las características fundamentales de esta estrategia para mostrar lo que realmente es. Es la mercantilización de todas las relaciones sociales, es la privatización hecha política, que obedece solamente a los principios de racionalidad dominantes sin mayor consideración de la propia realidad concreta; diversa y heterogénea. Por eso, ni siquiera se pregunta en qué espacios la privatización puede ser la solución más adecuada y dónde la propiedad pública o los bienes comunes resultarían una mejor solución. El hecho de que la privatización del metro en Berlín (S-Bahn) causara su ruina, no es, para los privatizadores, ningún argumento en contra de su privatización. No hay argumentos en contra de determinadas privatizaciones porque solamente hay artículos de fe. Según esta fe, todas las esferas de la vida tienen que ser sometidas al mercado, lo que en la práctica significa reducirlas a ámbitos para las inversiones de capital. No solamente cualesquiera de los servicios públicos usuales (la salud, la educación, la seguridad social, el transporte, etcétera), también las cárceles, los ejércitos, la biogenética y el cobro de impuestos.

Lo que se presenta como una *política de crecimiento* (como si crecer siempre fuera bueno de por sí, aunque se llame «desarrollo»), es principalmente una política totalizante de acumulación de capital. En nuestro idioma orwelliano todo es lo mismo: la globalidad del mundo y la estrategia de globalización; las políticas de bienestar y las privatizaciones; el interés general y la totalización del mercado; el crecimiento económico y la acumulación del capital. Y con esto, también el sometimiento de todas las decisiones al cálculo propio de utilidad.⁸³

que el crecimiento económico forma parte del problema. Que el futuro no va a ser verde, confortable y sostenible para 10.000 millones de personas. Que va a ser lo contrario. Y todos los ecologistas hemos estado realizando nuestra labor propia, haciendo como que lo imposible va a ocurrir. Yo ya no me trago ese cuento, y creo que no soy el único». [Traducción nuestra del artículo original en Kingsnorth, 2010] [H. M.]

⁸³ «Una cosa en la que los demócratas y los republicanos están de acuerdo [...] es que el crecimiento económico es nuestro objetivo número uno y es la solución básica para

La rebelión de los límites

Lo que no es obvio percibir, es esta contradicción fundamental de nuestra sociedad actual: la contradicción entre un mundo hecho global y la universalización de la estrategia de globalización.

Esta política de maximización del crecimiento por acumulación del capital (y no por ejemplo, de una «buena vida» o de una sociedad guiada por la convivencia) ha llegado hoy a sus límites. Lo que anunciaba el primer informe al Club de Roma en 1972 bajo el título *Los límites del crecimiento*, se ha hecho hoy realidad. La crisis de 2008 no fue simplemente una crisis del sistema financiero, sino el comienzo de una crisis producida contra el *sistema de vida*, al pretender ignorar los límites del crecimiento; límites que se hacen notar constantemente y crisis que no tienen solución bajo la lógica imperante. Lo que observamos como reacción (por ejemplo, en las crisis ecológicas o en las migraciones masivas) es *la rebelión de los límites*. Las proyecciones utópicas del progreso infinito y del equilibrio automático del mercado chocan hoy con esta rebelión de los límites, lo que ha llevado a la crisis de la propia modernidad-tardo-capitalista-imperial. Es la rebelión de los límites (de la pauperización) del ser humano mismo y de los límites (de depredación) de la naturaleza entera.⁸⁴

No se trata del fin de las utopías, pero ahora resulta claro que la humanidad enfrenta la tarea de «anticipar el cielo» en tanto núcleo celestial de lo terrenal (como trascendencia en la inmanencia); es decir, desde *el interior* de estos límites. Esta es la «gran transformación» que hoy necesitamos. Las visiones utópicas de las grandes proyecciones humanas pueden ser an-

todos los problemas. La idea de que el crecimiento posiblemente cueste más de lo que vale en el margen, y por lo tanto se vuelva antieconómico (no rentable) en sentido literal, no será considerada» (Daly, 2012b)

⁸⁴ «[...] el hombre y la naturaleza serán el muro insalvable con que en definitiva se tope el hombre de hierro [el capital], un límite que no puede trascender sin destruirnos a todos y a sí mismo, una cota que no le dejaremos cruzar simplemente porque en ello nos va la vida» (Bartra, 2008, p. 15).

tipicadas solamente desde el interior de estos límites. Ninguna aproximación lineal o asintótica puede llevar a su realización.

Esto ha llevado en América Latina a una amplia discusión sobre el concepto del desarrollo. En el lugar de las imaginaciones de un progreso proyectado linealmente en el tiempo, es puesto ahora como meta del «reino de la necesidad» aquello que se llama «Buen Vivir» y que significa un bien-vivir para todos, finalidad ante la cual todas las instituciones deben quedar subordinadas. Es la fiesta de la Buena Nueva.⁸⁵ Pero el núcleo de las concepciones emancipadoras sigue vigente: la liberación de los oprimidos sigue siendo la condición básica sin la cual no es posible ningún «Buen Vivir». Esta discusión tiene lugar sobre todo en Bolivia y Ecuador y se basa mucho en las tradiciones culturales andinas. La madre tierra —en Bolivia llamada la Pacha Mama— es la trascendencia en el interior de la inmanencia.

El cálculo ilusorio del límite de lo aguantable

Al proseguir el sistema actual sin frenos, aparece una argumentación muy engañosa, y que comprueba que la creencia en la mano invisible es pura retórica apologética. Es el argumento del *cálculo del límite de lo aguantable* que se encubre detrás del llamado «desarrollo sostenible»:

¿Hasta dónde podemos llevar la exclusión de la población antes de que estalle la gobernabilidad del sistema?

¿Hasta dónde podemos llevar el calentamiento de la tierra antes de que las catástrofes naturales nos alcancen a todos?

¿Hasta dónde podemos llevar la explotación del ser humano y de la naturaleza antes de que haya un colapso global?

⁸⁵ «La fiesta es el espacio existencial para el goce del encuentro y el reconocimiento comunitario en una situación de holgura que permite la serenidad y el deleite sin ningún otro propósito que vivir la alegría del presente en comunidad. [...] La fiesta comunitaria es lo que en lenguaje teológico llamaríamos una experiencia del Reino, es una experiencia del compartir la vida, la bendición de la naturaleza y el fruto del trabajo de todos en la justicia». (Colmenares, 2017, pp. 6 y 7)

En resumidas cuentas: ¿Hasta dónde podemos seguir con la actual estrategia de acumulación de capital (llamada globalización), sin que colapse el sistema mismo o los equilibrios básicos de la naturaleza?

Preguntas como estas pretenden determinar el cálculo del límite de lo aguantable. Se cree entonces que se puede seguir hasta que se llegue a este límite para moverse luego y de manera indefinida a la largo de esta línea imaginaria del límite de lo aguantable; como en el filo de una navaja. Nunca aparece el sistema cuestionado ni su estrategia actual de acumulación.

Lester Thurow, economista del MIT (Massachusetts Institute of Technology), describía años atrás en una entrevista a un medio alemán lo que es este cálculo de lo aguantable. Después de constatar que «los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases —y la han ganado», confirma este cálculo:

Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más [...] Estoy convencido de que los seres humanos normalmente solo aceptan las necesidades, cuando entran en crisis. (Entrevista con el economista estadounidense Lester C. Thurow. *Der Spiegel* 40/96 S.146)

Es el cálculo que se hace con los seres humanos, con las relaciones sociales y con la naturaleza (incluye los respectivos cálculos de «governabilidad»). Todo se pone a prueba, como se pone a prueba la capacidad de tensión de una barra de acero en un laboratorio.⁸⁶ Aparecen títulos en los periódicos como «¿Cuánto deporte aguantan los Alpes?» o «¿Cuánto mercado aguanta la

⁸⁶ Pero incluso en física y en ingeniería se acepta lo difícil que es calcular la capacidad de tensión de un material, cuando se toman en cuenta las diversas variables de la vida real y no simplemente un modelo simplificado. [H. M.]

democracia?»). Pero lo peor no está en el cinismo de las preguntas, sino en la misma pretensión del cálculo. Todos los cálculos correspondientes son aparentes, porque el mismo cálculo del límite de lo aguatable es imposible. No se puede conocer este límite si no es después de haberlo traspasado. Pero entonces ya puede ser demasiado tarde para reaccionar. Especialmente y en lo que corresponde a la naturaleza y sus equilibrios ecosistémicos, el límite de lo aguatable es un punto de no retorno. Pasado este límite ya no se puede volver, porque los procesos destructivos se vuelven acumulativos y automáticos. Pero aunque se haya pasado este punto de no retorno, no se lo puede saber de antemano, sino solamente en el transcurso del tiempo.

Dennis Meadows, uno de los autores principales del informe al Club de Roma del año 1972, *Los límites del crecimiento*, respondió en una entrevista de la siguiente manera a la pregunta sobre si no querría realizar un nuevo estudio de repercusiones parecidas:

Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado de la ventana. (1989, p. 118)⁸⁷

Eso significa que, según Meadows, ya se habría pasado el punto de no-retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces, ¡ya no se puede hacer nada! Pero eso conlleva además, a una conclusión suicida: si ya no es posible hacer nada podemos seguir sin preocupaciones ni cargos de conciencia, porque de todas maneras

⁸⁷ Sin embargo, a los 20 años de la publicación inicial, los autores revisaron su estudio y lo actualizaron en un libro titulado *Más allá de los límites*. Luego, en 2004 publicaron una edición actualizada en conmemoración de los 30 años de la publicación original. En 2012 se publicó en francés el libro *Les limites à la croissance (dans un monde fini)*, última edición de *Los límites del crecimiento*. En esta edición los autores aseguran que ya estaríamos en los límites físicos. Pero ninguna de estas actualizaciones ha tenido el impacto mundial del estudio original.

el resultado será el mismo, se siga con la destrucción actual o se busquen salidas.⁸⁸

Esta conclusión no es gratuita. El cálculo del límite de lo aguantable es en sí mismo un cálculo de suicidas. Pero este pretendido cálculo subyace a la actual estrategia de acumulación de capital perseguida por el sistema mundial con el nombre de la globalización. En la raíz de los grandes crisis globales de hoy —exclusión, crisis de las relaciones sociales y crisis del medio ambiente— está esta estrategia que produce estas crisis como su subproducto y como su mega efecto indirecto. El cálculo del límite de lo aguantable es una simple cortina de humo que camufla la irresponsabilidad de aquellos que la imponen al mundo entero. Se trata de una irresponsabilidad suicida. Es inclusive posible y hasta probable que hoy el suicidio colectivo de la humanidad sea conscientemente asumido como parte de este cálculo del límite de la aguantable por quienes dirigen y son los responsables de este proceso. Parece que cometen un asesinato-suicidio, tal como hoy ocurre cotidianamente en el mundo entero, pero muy visiblemente en los Estados Unidos.⁸⁹

Por eso, la resistencia a estos procesos destructivos tiene que tomar conciencia de que las crisis globales actuales son efectos

⁸⁸ Climatólogos como Kevin Anderson, director adjunto del Centro Tyndall para la investigación del cambio climático en Gran Bretaña, señalan que al menos ya hemos perdido la oportunidad para realizar cambios graduales: «Tal vez, durante la Cumbre sobre la Tierra de 1992, o incluso en el cambio de milenio, el nivel de los dos grados centígrados [con respecto a las temperaturas preindustriales] podrían haberse logrado a través de significativos cambios evolutivos en el marco de la hegemonía política y económica existentes. Pero el cambio climático es un asunto acumulativo. Ahora, en 2013, desde nuestras naciones altamente emisoras (pos) industriales nos enfrentamos a un panorama muy diferente. Nuestro constante y colectivo despilfarro de carbono ha desperdiciado toda oportunidad de un 'cambio evolutivo' realista para alcanzar nuestro anterior (y más amplio) objetivo de los dos grados. Hoy, después de dos décadas de promesas y mentiras, lo que queda del objetivo de los dos grados exige un cambio revolucionario de la hegemonía política y económica» (citado en Klein, 2013).

⁸⁹ «Tras la matanza de Oregon que dejó 10 muertos, Estados Unidos se ve obligado a enfrentar, nuevamente, un tema que tiene al país sumido en la crisis: la violencia masiva y la absurda facilidad del acceso a las armas. Las cifras son escandalosas: el tiroteo del jueves 1 de octubre [de 2015] fue el 264 en el año». (*The Clinic Online*, 04/10/2015). [H. M.]

indirectos de la actual estrategia de acumulación, la llamada globalización, son la *rebelión de los límites* traspasados. Ninguna solución para las crisis globales es posible si no se logra cambiar esta estrategia de acumulación. Ningún decálogo de razones morales será suficiente para enfrentar estas crisis. Para poder hacerles frente hace falta un cambio del mismo sistema de acumulación de capital y de su estrategia. De lo contrario, las «guerras por los recursos» (el petróleo, el agua, las tierras raras, etcétera), incluso podrían empeorar el escenario ya altamente conflictivo ocasionado por esta rebelión de los límites.

Un mundo hecho global está amenazado por los efectos de la estrategia de capital perseguida por estos «globalizadores». Es necesario defenderlo. Los globalizadores destruyen el globo. Es el carácter global de la tierra y su finitud lo que se opone a esta estrategia llamada globalización. Esta estrategia no toma en cuenta el carácter global de la tierra. Por eso la destruye. Hay que cambiar esta estrategia para poder conservar la tierra que ha llegado a ser una aldea global.⁹⁰

Cumplir con esta tarea hoy significa asegurar el bien común. Lo expresamos por la proclamación de los derechos humanos, que esta vez no resultan como condición de posibilidad de una institución como el mercado —como en el caso de la ética del mercado—, sino como condición de posibilidad de la vida humana amenazada por los efectos indirectos de la acción directa en los mercados que resultan y obligan, a una ética de la vida humana.

⁹⁰ El concepto tradicional de «crisis» no ayuda mucho a entender los nuevos fenómenos de la crisis actual: mientras el sistema capitalista, en cuanto orden institucionalizado, tenga la capacidad de continuar con la exteriorización de sus desequilibrios y contradicciones hacia lo que considera y trata como su «entorno» (el ser humano, la sociedad, la naturaleza), la crisis es cada vez menos una crisis «del sistema», y cada vez más una crisis de reproducción de las condiciones que posibilitan la vida (surgimiento de las amenazas globales, crisis de civilización, crisis sistémica global). Durante décadas, el sistema pudo exteriorizar sus contradicciones, reapareciendo las mismas como amenazas para la vida y, más recientemente, como rebelión de los límites; y ello, aunque los negocios marcharan bien. Por esto tenemos que ser muy cautos cuando medimos la salud del sistema mediante indicadores tradicionales como el producto o la ganancia. [H. M.]

La vida como criterio primero de verdad y de racionalidad: la razón del sujeto*

En el marco de la razón instrumental medio-fin, desde la realidad reducida a *empiría* homogeneizada y de la eficiencia abstracta de los mecanismos de funcionamiento perfecto, ciertamente es posible hacer grandes negocios y conducir empresas de manera exitosa. Sin embargo no es posible actuar racionalmente frente a las mayores amenazas contra la vida humana.

Desde el punto de vista analítico, la crítica al cálculo de utilidad propia y a la absolutización de la razón instrumental conduce a la urgente necesidad de desarrollar otra «razón» que permita una valoración científica y no tautológica de los sistemas institucionalizados y que permita orientar una práctica económica y social en comunión con las condiciones de posibilidad para la reproducción de la vida humana, y por ende, de la naturaleza. Pero esto conduce a la búsqueda de equilibrios y mediaciones que muchas veces la razón analítica, ya sea instrumental, ya sea dialéctica, no es capaz de determinar, por lo que se hace necesario

* Las referencias para este capítulo son múltiples, ya que se trata de una línea fundamental en el pensamiento de Hinkelammert. Entre otras podemos mencionar: «La responsabilidad por las consecuencias concretas como criterio de verdad sobre las normas y el proceso de institucionalización» en Hinkelammert 1995, pp. 254-260; «El sujeto como objeto y el sujeto como sujeto: el sujeto libre» en Hinkelammert 2002, pp. 338-357. También puede consultarse el artículo de Estela Fernández «La vida como criterio de racionalidad y verdad en Franz Hinkelammert» en Hinkelammert, 2017, pp. 89-110 y «La vida humana como criterio de verdad» de Enrique Dussel, en Duque y Gutiérrez, 2001, pp. 241-250. [H. M.]

desarrollar, una ética del bien común que opere desde el interior de la propia realidad, y erija como valor supremo la reproducción y el desarrollo de la vida humana misma. Son los valores del respeto al ser humano, a la naturaleza, y a la vida en todas sus dimensiones. Esta tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación del sistema y sus instituciones, en función de la reproducción de la vida humana. Dentro de esta perspectiva, la misma ciencia económica tiene que re-evolucionar hacia una *economía para la vida*, o al menos, esta debe ser su conciencia crítica, pues el análisis de todo sistema institucional debe incluir el análisis crítico de la negatividad.⁹¹

No obstante, no se trata apenas de nuevos valores, ni de una nueva valoración ética del ser humano y de la naturaleza. En cuanto que el mercado como mercado total no posee otro límite que su propia arbitrariedad, cualquier valor nuevo queda sin efecto y no puede hacerse efectivo si no es en el ámbito estrictamente privado, individual. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, los cuales no pueden ser calculables o resultados de algún cálculo. De otra manera no es factible garantizar la eficiencia reproductiva. Ahora bien, límites de este tipo son valores, valores que aseguran la eficiencia reproductiva al limitar el espacio en el cual una decisión puede ser legítimamente tomada sobre la base de cálculos fragmentarios. Estos valores no resultan de ningún cálculo, ni siquiera «a largo plazo». Se derivan del reconocimiento mutuo entre los seres humanos, lo que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. Luego, existe una *relación entre valores y eficiencia*. Estos valores de convivencia humana no pueden surgir en nombre de la eficiencia ni someterse a ella. Su reconocimiento es el punto de partida de la posibilidad de garantizar la eficiencia

⁹¹ Podemos también entender una *economía para la vida* como una nueva crítica de la economía política (segunda crítica de la economía política): economía para la vida en cuanto ciencia de las condiciones y posibilidades de la vida en sociedad, más allá de la vigencia de la ley del valor y de la vigencia absoluta de cualquier institución económica. [H. M.]

reproductiva y con ello, hacer posible la vida para el futuro. Esta es la *razón del sujeto*.

El problema no es cómo eliminar el mundo de las abstracciones de la racionalidad medio-fin y de los mecanismos de funcionamiento perfecto, sino, cómo interpelarlo para hacer prevalecer el mundo de la realidad, que es el mundo de los sujetos humanos concretos, corporales y, por consiguiente, un mundo de vida y muerte. Tampoco se trata de que la ciencia hable de la realidad y la ética hable de los valores, sino de recuperar la realidad por medio de una recuperación de la ética.

Fue precisamente Marx quien inició esta *razón del sujeto* y quien elaboró el marco conceptual para desarrollarla, aunque no logró culminarla. Creemos que la razón de esta limitación reside en el hecho de que no enfocó la necesaria mediación conflictiva entre las dos racionalidades, sino que buscó la salida de la praxis en la constitución de una sociedad sin relaciones mercantiles, es decir sin este conflicto. Para nosotros, ha quedado claro que esta salida es una utopía más allá de toda factibilidad humana, más allá de la *conditio humana* misma. Aun así, hoy, más que nunca, hace falta continuar esta teoría de la racionalidad del sujeto y llevarla a un desarrollo ulterior para enfrentar las tareas de la praxis humana, en el sentido de lograr que la vida humana sea sostenible en esta tierra.

Si hoy hace falta elaborar esta teoría de la racionalidad de la acción humana, es necesario asimismo recurrir otra vez a la teoría del valor de Marx. Con todo, si la acción racional es reducida a la acción medio-fin en el sentido de Max Weber, entonces ciertamente la teoría del valor de Marx sobraría, ya que Weber reduce el circuito natural de la vida humana a una «racionalidad con arreglo a fines». Esta reducción es la que, según el análisis del fetichismo de Marx, resulta de la reducción de la economía a la producción mercantil. El instrumental teórico de Marx se desarrolla para demostrar esta reducción en la realidad, y para criticarla en el pensamiento de los economistas que la toman reducida como realidad última. Para Marx, y esta tesis es fundamental, la homogeneización del mundo a partir del trabajo

abstracto deja fuera de la realidad las condiciones más elementales del circuito natural de la vida humana y las destruye. Abstractar, como lo hacen las relaciones mercantiles, de este circuito natural de la vida humana es abstraer de, y en última instancia destruir, las condiciones de posibilidad de la vida humana. La homogeneización del mundo por el tiempo de trabajo abstracto crea una empiria que abstrae de la realidad del mundo. ¿Cómo argumentar este hecho sin recurrir a la «teoría del trabajo-valor» de Marx?⁹² No para encontrar allí todas las soluciones, pero sí para desarrollarla en la búsqueda de tales soluciones.

La urgencia no es vana. El mercado total no es una simple abstracción científica, tampoco una mera aspiración utópica de economistas y políticos neoliberales de salón. El actual proceso de globalización es una afirmación práctica, completamente fundamentalista, de una ley absoluta, que es la ley del mercado total. La afirmación absoluta de esta ley lleva a la amenaza de la propia vida humana. Desde los años ochenta del siglo pasado, la pretensión del mercado total se encarna en una estrategia, en una política, incluso una política de Estado, la estrategia de globalización. Se trata de la globalización del sistema de dominación y de hegemonía, la globalización del poder total que conlleva a amenazas globales contra la sobrevivencia humana; con el agravante de que en esta estrategia, el ámbito del mercado absoluto contiene una lógica sacrificial. Esto cambia de forma radical el curso de la modernidad: ya no estamos fundamentalmente frente a una dicotomía entre capitalismo y socialismo, ni entre el capital y el trabajo asalariado, sino frente a una entre el mercado total y la sobrevivencia humana. No solo la amenaza de sobrevivencia de los excluidos, sino la de todos, aun cuando los excluidos la anuncian y sufren de modo más directa y dramática. La polaridad es ahora, ley del mercado total / sobrevivencia humana. La vida o el capital (Duchrow y Hinkelammert, 2003).

⁹² Quizás debemos hablar de teoría del trabajo-valor y no del valor-trabajo; porque en Marx no es el valor el que se expresa en el trabajo (valor-trabajo), sino que es el trabajo social el que asume la forma de relaciones de valor (trabajo-valor). [H. M.]

Este es el sistema de globalización: un sistema de ley absoluta. Por tanto, amenaza la vida humana. Nuestra discusión actual con la globalización como ámbito de ley total, absoluta, provoca entonces un problema humano, el de la vida humana amenazada. Y este ser humano que se enfrenta en nombre de la sobrevivencia humana a esta ley absoluta, es un ser humano que actúa como *sujeto*.

La subjetividad de la cual hablamos es una subjetividad que se levanta como poder de discernimiento y reclama su *autonomía frente a la ley*, frente a la objetivación de las relaciones humanas, frente al curso legal de las cosas. Subjetividad como afirmación de sí mismo. Es la razón del sujeto.

Estamos muy lejos del concepto de subjetividad o de sujeto que se impone desde Descartes, como fundamento metafísico de la modernidad europea, «[...] donde el 'sujeto' ensayará el experimento de convertir el 'mundo' en su imperio, de someter la realidad a su dominio y hacer de ella así un objeto de su posesión» (Fornet Betancourt, 2000, p. 110). El sujeto de la relación sujeto-objeto, tal como Descartes la formula, es en realidad el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto.

Si alguien dice: «Me resisto a ser tratado como simple objeto», y se rebela, habla y actúa en cuanto sujeto. Y si dice: «En contra de mi voluntad desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como un objeto», habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora como sujeto reprimido, aplastado. Pero cuando dice: «Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos», entonces ha renunciado a ser sujeto. ¡En nombre de la libertad ha renunciado a la libertad! La sociedad de mercado promueve típicamente esta posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, se presenta ahora como libertad y salvación.

La opción por la vida humana amenazada demanda una nueva solidaridad, aquella que reconoce que la opción por la vida del otro es la opción por la vida de uno mismo. El otro está en mí, Yo estoy en el otro. Es el llamado del sujeto, el grito del sujeto, la razón del sujeto. En nombre de este sujeto, toda ley absoluta, y

en especial la ley del mercado, debe ser relativizada con respecto a la posibilidad de vivir. Esta ley solamente puede ser válida en la medida en que respete la vida; no es legítima si exige o conduce a la muerte, al sacrificio de vidas, al cálculo de vidas.

La racionalidad que responde a la *irracionalidad de lo racionalizado* solo puede ser la racionalidad de la vida de todos, incluida la naturaleza, porque únicamente hay lugar para la vida humana si existe una naturaleza que la haga posible. Y esta racionalidad de la vida nada más se puede fundar en la solidaridad entre todos los seres humanos. Se trata de una solidaridad necesaria, pero no por eso inevitable. Solamente se puede enfrentar el proceso destructivo del mercado total disolviendo las «fuerzas compulsivas de los hechos», lo que solo es posible por una acción solidaria. Mientras que la asociación y la solidaridad entre los seres humanos es vista por el pensamiento neoclásico y neoliberal como una «distorsión» (el equilibrio general competitivo exige agentes económicos atomísticos), para una *economía orientada hacia la vida* son los medios para disolver estas «fuerzas compulsivas de los hechos».

Emerge entonces como necesario un criterio de racionalidad de la praxis humana que es el criterio de la *reproducción* (sustentabilidad y desarrollo) de la vida humana real y concreta. Es la referencia a la vida humana corporal y concreta como criterio primordial del análisis de los sistemas y subsistemas sociales, de las instituciones parciales y totales, y también, como el criterio metodológico de juicio sobre los distintos sistemas de conocimiento y sus teorías. En resumen, la reproducción de la vida humana como criterio de racionalidad y de verdad de toda acción y discurso humano. Filosóficamente podríamos decir: *la afirmación de la vida es un principio material y no formal, pero además, universal*. La afirmación de la vida, en este sentido, no es el cumplir con una norma. No es la ética la que afirma la vida, es la afirmación de la vida lo que crea una ética. Este criterio toma forma teórica a través de tres conceptos fundamentales (véase Gutiérrez, 2001):

1. El concepto de *conditio humana* (la condición humana), desde el cual se juzga el proceso de constitución del pensamiento científico y su metodología, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales y humanas. El uso de este concepto permite desarrollar una crítica radical de los conceptos trascendentales e ideales que han posibilitado la constitución de las más diversas teorías científicas, descubriendo su utopismo y, en algunos casos, su devenir en ideologías e incluso idolatrías.
2. El concepto de *reproducción*, desde el cual se juzga la posibilidad o imposibilidad, la sustentabilidad o no sustentabilidad de la vida; a partir de la crítica de las formas sociales de organización de la vida humana. En otras palabras, se trata del análisis de la *factibilidad* en sus distintas dimensiones: trascendental, histórica, técnica, política, económica, etcétera. Este concepto engloba a su vez otros derivados o relacionados: a) la *economía* en cuanto ámbito de las condiciones de producción y reproducción de la vida real; b) las *necesidades*, sin cuya satisfacción no es posible la reproducción de la vida material: el ser humano concreto y sus necesidades como centro de la sociedad y de la historia; c) la *acción social*, ya que la posibilidad objetiva de cualquier acción humana se deriva del hecho de la asociación y cooperación entre los seres humanos; d) la racionalidad económica en cuanto *racionalidad reproductiva* y; f) la *responsabilidad* frente a los resultados de la acción (ética de la responsabilidad por el bien común).
3. La vida humana como «criterio de verdad». La vida humana en comunidad es el modo de existencia del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de verdad práctica y teórica. Todo enunciado o juicio tiene por última referencia a la vida humana. Es la praxis como criterio de verdad. No hay transformación del mundo sin transformación del ser humano. Luego, no hay transformación del mundo si no es en nombre de una imagen que el ser humano se hace de sí mismo. Según esta imagen el ser humano impregna el

mundo y lo transforma. De esto se sigue un criterio de verdad de validez general: la imagen que el ser humano se hace de sí mismo es verdadera, si la transformación del mundo según esta imagen permite responsabilizarse y asegurar la vida humana sobre la tierra. Es la imagen del ser humano como el ser supremo para el ser humano.

De aquí resulta la búsqueda necesaria de consensos sociales que superen el maniqueísmo de la modernidad, en especial, la búsqueda de un consenso que permita estructurar la economía y la sociedad en función de la sobrevivencia y el desarrollo de todos los seres humanos.⁹³ Porque, repetimos, no se trata de abolir el criterio de la racionalidad medio-fin, sino de reconocer que la condición de toda racionalidad medio-fin debe ser una racionalidad de la reproducción de la vida.

Tres corolarios de este análisis son fundamentales:

- a. La categoría de *mediación* como categoría guía de las oposiciones que constantemente surgen en la teoría y en la vida social. No mediación en el sentido de «justo medio», sino mediación en el sentido de interlocución crítica y realmente efectiva. Mediación en el sentido de la necesidad de una sociedad que mediante una organización radicalmente democrática haga constantemente los ajustes impuestos no solo por el devenir social sino por las limitaciones constitutivas del propio conocimiento social. Mediación categorial en el sentido de la imposibilidad de elaborar teorías con categorías fundamentales de corte positivista, sino que impone la necesidad de marcos de variabilidad que además se disciernen no en la teoría sino en el análisis empírico y la praxis social.

⁹³ Nos referimos a la sobrevivencia de todos los seres humanos, no a la sobrevivencia de «la especie», abstracción que le gusta a Hayek, para quien no se trata de que las personas vivan, sino de que la especie sobreviva, lo que conduce lógicamente al «cálculo de vidas». Al contrario de Hayek, una economía orientada hacia la vida clama por una sociedad en la que quepan todos y todas, incluida la naturaleza.

- b. La categoría de *sujeto* como horizonte que trasciende todos los discursos y prácticas sociales (incluyendo las de los grupos críticos) e impone siempre a toda acción y conocimiento una reserva de sentido ausente con potencial de interpelación, ante lo cual hay que desarrollar una actitud, una conceptualización y un modo de vivir y organizar la vida en actitud de escucha antes que en actitud de «intervención» o «definición».
- c. La ética como dimensión constitutiva de la vida humana, de la organización social y de la teoría y el pensamiento social. Pero de nuevo aquí, no una ética *a priori* o externa a la vida, y por la cual se opta. Sino una ética concreta y real, no opcional, que tiene tres caras: la de la facticidad, es decir, la ética realmente existente, la ética inevitable, es decir, la ética que aunque produce efectos destructivos es imprescindible para el funcionamiento de la vida social en el contexto dado, y la ética necesaria (ética del Bien Común), es decir, aquella que urge desarrollar para hacer posible un modo de vivir en el cual pueda lograrse la reproducción y desarrollo de todos los seres humanos. (Gutierrez, 2001, pp. 60 y 61).

PARTE II

El mercado totalizado y su sacralización

Corporeidad concreta y corporeidad abstracta: La espiritualidad del mercado*

La polaridad «corporeidad abstracta-corporeidad concreta». El mito del progreso

En la corporeidad abstracta; el alma, la ley, el espíritu; son el punto de partida para someter todas las expresiones corporales (los apetitos, la concupiscencia, pero también, las necesidades). La libertad no es vista como ausencia de apetitos, sino como su dominación; y estos no deben ser espontáneos. Si el alma los permite, tienen lugar, pero no tienen derechos. Estos apetitos incluyen a las necesidades, que no son simples preferencias al estilo de la economía neoclásica. De hecho, los apetitos son pasiones en los cuales se expresan necesidades. Pueden ser también alternativas de expresión de necesidades y como tal, preferencias; pero la economía neoclásica dominante habla de preferencias abstrayendo de las necesidades.

El alma y la espiritualidad son el ámbito de la ley. La ley guía el alma y la espiritualidad. Todo lo otro es voluptuoso, es concupiscencia. Por tanto, distorsión para el alma.

Se trata de un dualismo que sin embargo implica una ruptura radical con el dualismo griego. Pero también con la corporeidad judía, donde el alma vivifica el cuerpo en toda su corporeidad.

* Este capítulo se basa en «Corporeidad concreta y corporeidad abstracta: la espiritualidad del mercado» (2007, pp. 133-143). [H. M.]

En esta tradición el alma no es ley, por eso no se tiene inmortalidad del alma, y cuando el cristianismo expresa la inmortalidad a partir de la tradición judía, lo puede hacer solamente por la resurrección del cuerpo. Cuerpo que tiene un alma que lo vivifica.

Con la corporeidad abstracta aparece la materia prima del sujeto burgués. El sujeto de Descartes es incorporeal y ve toda corporeidad como objeto, incluido su propio cuerpo y su propia alma. Es la construcción necesaria para poder transformar toda corporeidad en objeto de su propio conocimiento y de su acción.

El resultado: un sujeto individual incorporeal (*res cogitans*) que ve una corporeidad abstracta (*res extensa*), y un *trabajo abstracto* que se relaciona con un sujeto con preferencias, pero que no tiene necesidades. Es el sujeto de la disponibilidad del mundo para la acción instrumental.¹

La contrapartida: un sujeto corporal y sensual en relaciones de comunidad, que vive un tiempo de vida y que tiene necesidades y donde las preferencias son maneras alternativas de expresar y satisfacer necesidades.²

El mito del progreso que aún nos domina es el centro del pasaje a la universalización y secularización de esta corporeidad abstracta.

John Locke se refiere así a las obras del progreso técnico y económico:

Estoy de acuerdo de que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo pública la virtud y

¹ Corporeidad abstracta y concreta corresponde a trabajo abstracto y concreto. Corporeidad abstracta es también naturaleza abstracta.

² Aunque Hinkelammert habla de un *sujeto corporal en general*, claramente este siempre será un sujeto concreto: sexualmente, racialmente, étnicamente, etariamente, socialmente, culturalmente, etcétera. [H. M.]

el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo y hospitales. (1959, t-2, p. 352)

Lo que Locke no dice es lo que significa «obras [...] dirigidas adecuadamente». Este es el punto medular, no la contraposición entre progreso y caridad.

El mito del progreso resulta de su proyección al infinito, proyección que pasa por encima de todo límite positivo de lo posible. El futurismo de los años 50 del siglo xx lo llevó a extremos aun mayores, en un periodo de debilitamiento y hasta de quiebre de este mito. Aparece ahora el problema que Locke menciona pero que deja sin analizar: «dirigir adecuadamente» el desarrollo técnico-económico, para que realmente produzca aportes para la vida humana, sin destruirla. Hoy los medios de comunicación siguen propagando este mito (máquinas inteligentes en la cibernética, progresos sin fin en la biotecnología, etcétera); pero se ha vaciado por la cuestión cada vez más urgente, ¿cómo «dirigirlo adecuadamente»? Se ha descubierto que el progreso es una manzana que lleva un gusano adentro.

El mito del progreso como espiritualidad

Este mito del progreso constituye una verdadera espiritualidad, aunque sea anti-espiritual. Surge como espiritualidad burguesa, pero aparece en el socialismo soviético de una manera análoga. Es la espiritualidad de la «mano invisible» (o del crecimiento infinito de las «fuerzas productivas»), que formula Adam Smith con el antecedente muy importante de Mandeville. Es, y no puede ser de otra forma, la espiritualidad de la corporeidad abstracta.

Debemos citar nuevamente a Hayek:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la

manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato. (Hayek, 1981)

Es una verdadera espiritualidad contraria a toda espiritualidad del sujeto concreto viviente. Es espiritualidad del poder, del mercado y del dinero; pero la palabra clave es el mercado, su autorregulación, la mano invisible, el progreso infinito que hace posible.

Un empresario puede tener problemas de conciencia al explotar a sus trabajadores, pero esta espiritualidad de la corporeidad abstracta lo libra de su angustia. Es ahora servidor, crea trabajo, empuja el progreso, sirve al interés general. Eso vale a pesar de todas las apariencias. La ganancia no es solamente una medida cuantitativa de rendimiento del capital: indica también un aporte al interés general y al servicio en favor de otros.

Aparece toda una *mística de la corporeidad abstracta* con su ética del mercado, que es sumamente eficiente. Esta reflexión mítica es el motor espiritual del capitalismo y su acción dinámica. Es la espiritualidad del «corazón endurecido». La ley del valor se ha convertido en una ley que salva hasta el alma y que justifica inclusive frente a Dios. Se trata de un discurso completo de salvación. Es a la vez perfectamente idólatrico. Pero es de origen cristiano, aunque tenga un lado completamente secular simultáneamente. Es el mito central de la modernidad burguesa, pero no solamente de la burguesa. Es «capitalismo como religión», nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo (Walter Benjamin, ver capítulo 23).

En efecto, esta sociedad no está movida por intereses materiales de por sí. Los intereses materiales son simplemente la otra cara de los intereses espirituales de esta espiritualidad de la corporeidad abstracta. Los intereses materiales tienen un significado de salvación, de amor, de servicio al otro. Así lo exclama Cristóbal Colón: «¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro

es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso» (Carta desde Jamaica, 7 de julio de 1503).

Pero Colón es todavía un monetarista. La espiritualidad abstracta generaliza este significado de salvación a partir de la ganancia metódicamente calculada. La persecución de los intereses materiales es algo espiritual, no es «materialismo». Además, un materialismo en sentido vulgar no lo encontramos en ninguna parte; todo interés material es míticamente espiritualizado. Y se acompaña de otros mitos. Veamos brevemente el caso del mito de Prometeo.

El mito de Prometeo

Este gran mito de la espiritualidad abstracta es acompañado y atravesado por el mito de Prometeo. Aparece con fuerza con el Renacimiento. Ya no es dios ni semidiós, sino que nace como hombre en el Cáucaso (Calderón de la Barca, 2009 [1715]). Es educador de su pueblo, creador de un hombre nuevo. El mito da la imagen del humanismo que ahora se hace presente. Antes nadie hablaba de humanismo, Erasmo de Rotterdam es uno de los primeros.

Es el Dios que se hizo hombre, por tanto ser humano. Y es, en Jesús, el hombre ejemplar. Como el hombre tiene que ser como Dios, como es Dios potencialmente, la exigencia humana es ahora, hacerse humano también. En el espacio cristiano, significa eso *imitatio Christi*. Asumir este Cristo que resucita en cada uno según San Pablo. Es el hombre nuevo de San Pablo.

El humanismo crítico lo traduce más allá del marco cristiano: «hacer humano al ser humano», tal como lo formula Marx:

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 (1966, p. 230)

La «esencia humana» sustituye a Cristo y es ahora universal en un sentido secularizado. Dios se hizo hombre, por tanto, la esencia de Dios y del hombre es el hombre. Marx habla inclusive de la «dignidad humana como la divinidad suprema». Se nota la presencia del marco mítico fundamental, aunque desarrollado y transformado. Pero todo ocurre en el interior de este marco mítico.

Esta emancipación del renacimiento es emancipación del individuo como persona, no como propietario. Es también propietario, pero no se define por la propiedad. Las revoluciones que le siguen (la inglesa y la francesa, que llamamos burguesas), son revoluciones populares; pero en el curso de la revolución se transforman en burguesas, es su *Brumaire*. Como populares tienen como finalidad una utopía, en la cual la propiedad es personal y como tal esencial. Pero no es capitalista. Por eso pueden ser populares.

El mito de Prometeo reflexiona míticamente este desarrollo. Está fuertemente, aunque no exclusivamente, arraigado en la corporeidad concreta, y con la imposición de la corporeidad abstracta entre los siglos XIX y XX se desvanece en gran medida. Surge con el humanismo renacentista, cae en su identificación con el progreso abstracto en la sospecha de un pacto con el diablo (Goethe), se vuelve liberador en la visión de Marx y se hunde con el Titanic. Después se convierte en un mito vacío, sin relevancia social. Si revive, sería como una transformación del Prometeo de Marx, con la sazón del primer Prometeo de Goethe. Pero quizás sea el viejo jorobado de Walter Benjamin.

El mercado como mediador de la salvación

El capitalismo surge con la pretensión de ser una instancia de salvación. Esto reviste un ropaje religioso durante los siglos XV y XVI, pero en la segunda mitad del siglo XVIII, con Adam Smith, esta creencia aparece explícitamente y quizás por primera vez en la historia humana, expresado a través de las teorías del mercado.

Las sociedades anteriores desarrollaron ya en alto grado las relaciones mercantiles, sin embargo, las ven con sospecha. Inclusive se las ve como peligrosas para la convivencia humana. Se les reprocha subvertir las relaciones humanas. Jesús las denunció como el dominio de un dios falso (Mamón), contrario al reino de Dios que él anuncia. En los escritos de San Pablo la polarización es vista entre el amor al dinero y el amor al prójimo. El amor al prójimo es considerado lo contrario del amor al dinero, y el mercado es la esfera en la cual rige el amor al dinero. El mundo de la ley por un lado y el mundo del sujeto que se enfrenta a la ley por el otro. Sospechas parecidas aparecen en la tradición griega, especialmente en Aristóteles (oikonomía vs. crematística).

En el surgimiento del capitalismo todas estas polaridades se invierten. Se invierten en el interior de varias corrientes cristianas como en el puritanismo calvinista del siglo XVII y XVIII en Inglaterra y luego en Estados Unidos. Pero igualmente se invierten en el pensamiento secular de la iluminación, lo que se hace presente en Mandeville y sobre todo en Adam Smith.

Resulta de estas inversiones una espiritualidad del mercado. Su expresión, a la vez teórica y moral más impactante se encuentra en la tesis de Adam Smith de la mano invisible y de su teoría del salario. La expresión «mano invisible» viene probablemente de la filosofía Stoa y se refiere al Dios del cosmos. Vuelve a aparecer en Newton en referencia al sistema planetario, que según él es guiado por esta mano invisible. Smith la aplica ahora al mercado.

Se trata de un profundo mito de fe que sostiene que en el mercado hay un automatismo que lleva todas las acciones —a condición de que estas se mantengan en el marco de las leyes del mercado— hacia la realización del interés general. El mercado deja de ser la esfera del egoísmo. Al contrario. El interés propio no es egoísta, sino portador del interés general, entendido como interés de todos. Imponiéndose el mercado, todos son llevados por sus leyes a comportarse como servidores mutuos. La sociedad del mercado no es egoísta, sino que es sociedad de servicio mutuo. Además, es la única manera realista de lograr que los

seres humanos aceptan ser servidores de los otros, teniendo además ventajas mutuas de esta relación.

Así, puede aparecer un cristianismo que entiende el mercado como el ambiente eficaz del amor al prójimo, lo que precisamente hizo el puritanismo de aquellos siglos. Amor al dinero y amor al prójimo llegan a ser lo mismo, Dios y Mamón se identifican. Lo moralmente malo es ahora no someterse a las leyes del mercado, y este no sometimiento es entendido como resistencia a la introducción del amor al prójimo —por fin realista— en la sociedad.

El neoliberalismo lleva estas tesis al extremo y a su aplicación universal y global. Su religiosidad y promesa de salvación es omnipresente, aunque no necesita de un Dios trascendente y se ha debilitado en los últimos años como consecuencia de las experiencias vividas a partir de los efectos desastrosos de la estrategia de globalización neoliberal. Pero la promesa continúa. Uno de sus máximos representantes ha sido el presidente del Fondo Monetario Mundial (FMI) entre los años 1987-2000, el francés Michel Camdessus, también designado miembro del Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, de la Curia de Roma.

A Camdessus le gustaba dar conferencias a los empresarios católicos o cristianos en general, en las cuales desarrolló una teología correspondiente a esta promesa de salvación. Hablaba un lenguaje tomado de la propia Teología de la Liberación y puso en el centro de su teología la opción por los pobres. El título de estas conferencias era «El mercado y el reino de Dios». Pero, claro está, no copiaba totalmente a la Teología de la Liberación. Según Camdessus, la única manera realista de efectuar esta opción por los pobres era precisamente la política del FMI y sus ajustes estructurales. Todo intento de escapar a estas políticas lo denunciaba como ilusorio y por tanto «populismo», que hacía un daño mucho mayor que los problemas que se pretendían solucionar. Para Camdessus los problemas que el mercado deja sin solución, hay que aceptarlos como consecuencia de la propia *conditio humana*. Lo que no tiene solución por la imposición del mercado neoliberal, no tiene solución alguna. El mercado no es el reino de Dios, pero el mercado total es el mayor acercamiento

que podemos lograr en este mundo imperfecto al reino de Dios. En la tierra vale: *extra mercatum nulla salus*.

Es una teología que modela la buena conciencia de aquellos que están destruyendo nuestro mundo y que no quieren aceptar ningún cambio. De hecho, la salvación que promete es la renuncia a la salvación hasta *post mortem*. Es el amor al prójimo del corazón endurecido. Destruyen el mundo y siguen creyendo que le están haciendo un servicio a la humanidad. Es la espiritualidad del mercado tal como opera efectivamente.

Excurso

El tiempo en la imaginación del progreso en la Modernidad

La propia socialización de los hombres, que hasta ahora se les enfrentó como impuesta por la naturaleza y la historia, ahora llega a ser su libre acción. Los poderes objetivos y extraños que hasta ahora dominaron la historia, pasan al control de los hombres mismos. Recién desde entonces los hombres mismos harán su historia con plena conciencia; recién desde entonces las causas movidas por ellos tendrán preponderantemente y en un grado siempre mayor, los efectos queridos por ellos. Se trata del salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad. (Engels, 1968, p. 307)

Lo que Engels reivindica aquí es el salto hacia una situación, en la cual se identifican el futuro de hoy con el presente de mañana. La razón de la no identidad, sin embargo, es, que como consecuencia de los efectos indirectos —muchas veces no intencionales— de nuestra acción, aparece la diferencia. Esta tesis de Engels desemboca en la exigencia de una identificación de *tiempo concreto* y *tiempo abstracto*. Por eso, es crucial el análisis de estas representaciones del tiempo.

Mañana es el presente de mañana. Pero lo presente de mañana tiene un futuro diferente del futuro de nuestro presente. Cada presente tiene su propio futuro y el presente futuro es

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

Solamente lo que en el presente dado es presente por ausencia, hace posible la orientación del paso hacia el presente futuro. Se hace el camino al andar. El futuro de cada presente es la reflexión sobre este paso. Eso es la imaginación del tiempo como un tiempo de vida concreto con su futuro concreto y su pasado concreto. Cualquier otro sentido del tiempo —y del futuro— es pura metafísica y por eso una imaginación abstracta, que solamente podría realizar un ser omnisciente.

La imaginación del tiempo de la teoría crítica, hoy clásica, es la imaginación de un tiempo lineal, que es prolongado y proyectado hacia un tiempo infinito. El tiempo concreto no tiene fin, pero este tiempo proyectado al infinito es infinito. El tiempo concreto es el tiempo en el cual sigue a nuestro presente el presente de mañana y de pasado mañana. Es el presente de mañana en el cual vivirán nuestros hijos y los hijos de sus hijos. Los presentes del pasado y del futuro están conectados en este tiempo concreto por el hecho de que, de un presente a otro presente que le sigue, los seres humanos tienen que vivir y deben

vivir, para que siga el presente hacia el presente del futuro. En el tiempo abstracto aparecen puros futuros milagrosos o catastróficos. Es también el tiempo de la imaginación soviética del paso al comunismo, que en parte está ya en Marx —aunque Marx sea muy cauteloso el respecto. Aparece también en Engels y está en casi todo el pensamiento marxista siguiente, en muchos casos hasta hoy. Esta imaginación del tiempo también prevalece en la escuela de Frankfurt, por lo menos en lo que se llama hoy su primera época, a pesar de que Walter Benjamin rompe con ella. Es también la imaginación del tiempo que domina todo el pensamiento de la modernidad con su mito del progreso. Se trata, por tanto, también de la imaginación del tiempo en lo que se llama el progreso técnico y que hoy muy prosaicamente expresamos a través de las tasas de crecimiento del producto social, que también contienen una perspectiva —aunque vacía— del futuro.

A la luz de este tiempo abstracto e infinito no aparecen límites de lo posible. Nada es imposible frente a un progreso concebido como infinito en el tiempo infinito futuro. Todo lo imposible se transforma en un «todavía no» posible. Por el mito del progreso se transforma lo imposible en un aparentemente «todavía no» posible. El tiempo concreto contiene en sí imposibilidades obvias, el tiempo abstracto infinito del futuro en cambio transforma todo lo imposible en algo aparentemente posible. Con eso lo imposible es transformado en algo técnico y por eso cuantificado.

Se trata del mito del progreso de la modernidad igual que como hoy subyace a la estrategia de la globalización. Hoy se añaden otras metas infinitamente distantes, como por ejemplo máquinas inteligentes y la transformación del ser humano en una máquina inteligente. La promesa del mito del progreso se transforma en magia.

Se trata de una imaginación del progreso en el cual toda modernidad en todas sus corrientes —incluido el socialismo soviético— orientada por el mito del progreso desemboca en la mitad del siglo xx.

Al transformarse en la Unión Soviética este mito del progreso en el mito que todo lo dominaba, se le adaptó la imaginación del comunismo que se propiciaba. Perdió los contenidos humanos que tenía en Marx, y se transformó en una imaginación de un futuro tecnificado, una planificación perfecta que podía aparentemente renunciar a las propias relaciones mercantiles. Las razones de la crítica que había hecho a las relaciones mercantiles desaparecieron. El comunismo fue transformado en una sociedad planificada del crecimiento económico infinito. De hecho desembocó en el mismo nihilismo que subyace hoy a la estrategia de globalización. El comunismo se transformó en una meta que se aleja en el grado que se trata de acercarse a ella. Con eso se desvanecía como meta; por eso se podía después también renunciar a él y preferir el sinsentido abierto al sinsentido solapado.

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

Leyes que matan: La maldición que pesa sobre la Ley*

El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado

Introducimos la temática de este capítulo acudiendo a dos pasajes de los evangelios de Juan y Mateo. En ambos la figura y las enseñanzas de Jesús están directamente involucradas.³

Primer pasaje. Jesús cura a un ciego en día sábado; y algunos fariseos le recriminan por esta acción:

Lo llevan donde los fariseos al que antes era ciego. Pero era sábado el día en que Jesús hizo barro y le abrió los ojos. Los fariseos a su vez le preguntaron cómo había recobrado la vista. Él les dijo: «Me puso barro sobre los ojos, me lavé y veo». Algunos fariseos decían: «Este hombre no viene de Dios, porque no guarda el sábado». (Juan 9:13-16)

Jesús ha transgredido la Ley. Lo hace para sanar a un enfermo, pues la Ley no debe impedir la vida humana. Los que se oponen

* Las investigaciones resumidas en este capítulo aparecen muy temprano en la obra de Hinkelammert. Aquí nos basamos en dos de sus textos más conocidos: *El grito del sujeto* (1998) y *La maldición que pesa sobre la ley* (2000). [H. M.]

³ La referencia a estos pasajes no pretende asentar ninguna «verdad teológica» ni juicio alguno «de autoridad» (la de Jesús, Juan o Pablo). Pero nos muestran elementos básicos y fundamentales de un marco categorial que hoy llamamos «pensamiento crítico». [H. M.]

a Jesús lo hacen en nombre del *cumplimiento de la Ley*. Para la Ley, la violación del sábado es un pecado que se castiga, y la ley transgredida se restablece por el castigo. Jesús sostiene que la vida humana está por encima de la ley del sábado, porque la Ley es para la vida. Ha cumplido la ley del sábado transgrediéndola. No niega la ley del sábado, pero sostiene que la santificación del sábado se pierde al no transgredirla si de respetar la vida humana se trata.

Así, la Ley está sometida a un *criterio de discernimiento*, el cual no es establecido por el legislador ni por ninguna autoridad. Para cumplirla se la puede transgredir, en cuanto la vida de aquel que es afectado por la Ley lo exija. Jesús exige soberanía de decisión frente a la Ley en nombre del sujeto como ser vivo:

«El ser humano no es para el sábado, sino el sábado es para el ser humano». ⁴

Donde desde el punto de vista del sujeto humano se comete pecado por el cumplimiento de la Ley, desde el punto de vista del legalismo de la Ley este sujeto humano rebelde aparece como un invento del orgullo, de la *hybris*, y su pecado es la blasfemia, es querer ser como Dios. La Ley, por tanto, reacciona de modo violento (Hinkelammert, 1998, p. 33).

Jesús asume una posición similar frente a la ley del valor, el mercado y el dinero. Lo hace a partir de la figura de la deuda y su pago. Tener que pagar la deuda es una ley. Es una ley que se deriva de la ley del valor y es, como tal, producto de la imposición misma de las relaciones mercantiles. Donde aparecen las relaciones mercantiles aparece la posibilidad del crédito y con este la inevitabilidad del pago de la deuda. La crítica de Jesús a la ley

⁴ «El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado. Así que el Hijo del hombre es Señor incluso del sábado» (Marcos 2,27). En este pasaje del Evangelio de Marcos la recriminación de los fariseos es porque Jesús y sus discípulos arrancan unas espigas de trigo de un sembradío. Tenían hambre, pasaban una necesidad. Nuevamente, «el sábado se hizo para el hombre». [H. M.]

del pago de la deuda es análoga a la crítica de la ley del sábado: no es que el ser humano viva para las relaciones mercantiles, sino que las relaciones mercantiles son para que el ser humano viva. Insiste, por ende, en que sin el perdón de la deuda (impagable y que esclaviza o mata) el ser humano no puede vivir. No se trata tampoco de la abolición de las relaciones mercantiles o crediticias, sino de su interpelación en nombre de la *vida* del sujeto. Es el año de *gracia* extendido como *libertad* del sujeto viviente.

Jesús hace explícita esta extensión del año de gracia del Señor de la ley mosaica en la parte del Padre Nuestro que se refiere al pago de la deuda, y con eso a la ley del valor. Esta parte dice: «Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mateo 6:11).

Aparecen nítidamente las polarizaciones de Ley/sujeto viviente, Ley/gracia, Ley/vida y Ley/libertad. No se trata de contradicciones sino de tensiones, porque la ley no se puede cumplir sin su constante interpelación por el sujeto viviente. La misma Ley incluye la tensión, si bien como Ley formal la destruye en cuanto busca el cumplimiento de la Ley en forma legalista y por tanto, absoluta. Aparece así otra visión del cumplimiento de la Ley, la cual no es legalista sino reflexiva. La Ley se cumple si se la interpela constantemente a la luz de la vida humana, transgrediéndola en caso de necesidad. Aplicar la Ley sin juicio de discernimiento conduce a la muerte. Esta es «la maldición que pesa sobre la Ley»; sea esta, ley mosaica, ley romana, ley burguesa o ley del valor.

El punto de partida de la crítica de la ley en Pablo de Tarso⁵

Pablo de Tarso (san Pablo) sigue con la crítica de la ley de Jesús y desarrolla un marco teórico correspondiente que solo queremos introducir. Pero no parte directamente de la teología de la deuda de Jesús. Podemos suponer que en el trasfondo de sus

⁵ Esta sección se basa en Hinkelammert, 2010a, pp. 85-91. [H. M.]

reflexiones teóricas está su propia historia personal. No aplica directamente el mensaje de Jesús, sino que lo redescubre a partir de su propio mundo y de lo que en él está ocurriendo. Hace presente en su propia vida este mensaje. Descubre la fe *de* Jesús como un acceso al mundo, en el cual él vive. No aplica recetas.

En el centro de esta reflexión está su experiencia de Damasco y la metanoia que él mismo ha vivido a partir de ella. Antes de esta experiencia Pablo era un hombre de la ley, un fariseo que servía al templo. Jesús fue condenado y ejecutado por la ley. Al ver eso desde el punto de vista de la justicia por medio del cumplimiento de la ley, él interiorizaba este juicio y, por tanto, con toda convicción se hace parte de la persecución de los primeros cristianos, que denunciaron al mundo la injusticia de esta condena. Probablemente hasta participó en la lapidación del apóstol Esteban.

Cuando quería extender esta persecución a los cristianos en Damasco, se dirige hacia allí. En este viaje tiene su «experiencia de Damasco», en la cual se le aparece Jesús y le pregunta: ¿por qué me persigues? Él cae al suelo enceguecido. En esta condición lo acompaña a Damasco donde en un encuentro con cristianos del lugar vuelve a recuperar su vista y empieza a divulgar el mensaje de Jesús.

Con seguridad esta experiencia no cae del cielo como un relámpago, sino que ha sido preparada por las dudas que le han surgido antes. Pero después de esta experiencia ve de manera distinta el mundo y lo que ha acontecido. Vive su metanoia y no simplemente una «conversión». Él se «da vuelta», se transforma en otro. Hasta cambia su nombre: hasta la experiencia de Damasco se llamaba Saulus, ahora asume el nombre de Paulus.

Pero a Pablo le queda algo más que la experiencia de Damasco. Se trata de que, visto desde la justicia por el cumplimiento de la ley, de la cual Pablo ha partido, Jesús fue condenado y ejecutado por esta justicia de la ley. Eso vale tanto viéndola desde el derecho romano, como desde el derecho judío. La responsabilidad no la tienen principalmente jueces infames o alguna maldad humana de por sí. Es el cumplimiento de la ley lo que condenó a

Jesús y lo hizo, visto desde la justicia por el cumplimiento de la ley, de manera justa. La justicia de la ley condenó a Jesús y con razón (*su razón*). Se trata de un nuevo pecado: el pecado que se comete en cumplimiento de la ley.

A partir de este hecho, Pablo vive la catástrofe de la misma ley en su cumplimiento, la maldición que pesa sobre la ley. Él concluye que la justicia por el cumplimiento de la ley, lleva a la injusticia y a la muerte. Y esta ha sido y sigue siendo la noción de justicia dominante en la modernidad; y nos sigue llevando «a la injusticia y a la muerte».

¿Cómo podemos responder a esta tensión ley/justicia? En el otro extremo de la polaridad, la ley es interpretada por un sujeto que discierne su alcance y sentido; en consecuencia, la legalidad deja de ser un principio absoluto y pasa a ser puesta en función de la vida humana y de la naturaleza entera.

La libertad restringida. La racionalidad del mercado y los fines del bien común*

Fines del mercado y fines del bien común

Hablemos ahora de la libertad humana partiendo de la teoría de la acción racional, tal como esta se ha desarrollado por las teorías económicas hoy dominantes. Esta teoría no es una teoría económica del valor, pero pretende elaborar una teoría económica de los valores, y tiene, en efecto, la apariencia de una teoría de la racionalidad. Como tal, esta teoría elabora en términos económicos un inaudito desprecio hacia el ser humano, tal como efectivamente se ha puesto en práctica por la estrategia de globalización. Es el desprecio por la vida del ser humano y su libertad; y desemboca en una radical negación de la libertad humana.

El mercado se presenta como el mecanismo de coordinación de la división social del trabajo más eficiente posible (óptimo). La misma racionalidad es reducida a una simple relación medio-fin en un marco de decisiones contractuales de intercambio. El consumidor, al demandar los productos según sus «gustos y preferencias» determina los fines (el «qué»), y el mercado, como mecanismo de coordinación, organiza tendencialmente de ma-

* La reflexión sobre la libertad es una constante en el pensamiento de Hinkelammert que en este capítulo se aborda de manera muy circunscrita a la crítica de la libertad liberal y neoliberal. Los pasajes aquí incluidos aparecen en *Crítica de la razón utópica* (2002, pp. 153-156, 163 y 164, 177 y 178) y en Hinkelammert y Mora, 2016, pp. 302-310. [H.

nera óptima los medios (el «cómo»). Por eso se considera que cualquier intervención en el mercado es dañina, al desviar o impedir esta tendencia al óptimo del mercado.

Los fines, de los cuales se trata, son fines específicos: productos o servicios. Se ofrecen en el mercado: pan, salchichas, automóviles, espacios en escuelas, casas, consultas médicas, cirugías plásticas, etcétera.

Se trata de fines producidos en el marco de una acción medio-fin. Son fines propios del mercado, cuya realización hace funcionar al mecanismo del mercado. Sin ellos el mercado no podría entrar en funcionamiento, y solo son posibles por los ingresos que los productores reciben.

Pero surge aquí un problema: hay muchos fines que el mercado no produce y que no puede producir. Fines de este tipo son, por ejemplo: la protección del medio ambiente, una justa distribución del ingreso nacional, el pleno empleo, salud *para todos*, ingresos suficientes *para todos*, educación *para todos*, hogares *para todos*, etc. Muchas veces nos referimos a estos fines como «fines sociales», pero la expresión no es adecuada para nuestros propósitos.⁶ Al ser fines para todos, son fines para cada uno. Por lo tanto, son fines individuales también. Pero para el mercado no son fines aceptables, porque en el mercado se pueden producir salchichas sin problemas, pero no protección del medio ambiente o educación «para todos». Ninguna empresa produce tales cosas y no las puede producir.

Estos fines «para todos» se afirman a partir del sujeto humano en su individualidad: si queremos «seguridad nacional», todos la tienen que tener asegurada, independientemente de su nivel de ingresos. En estos fines lo subjetivo se vincula con el bien común, que es el interés de todos. En el bien común ambos niveles se identifican. Son *fines del bien común*, y gran parte de ellos los formulamos como *derechos humanos*. No son fines del

⁶ La teoría económica dominante se aproxima a estos fines como «bienes colectivos» (indivisibles, inagotables y con ausencia de rivalidad); pero los sigue considerando bienes «económicos». No concibe siquiera estos *fines del bien común*.

mercado, porque el mercado es incapaz de producir y asegurar su satisfacción.

En cuanto a estos fines del bien común, el mercado es completamente ineficiente. Que el mercado sea el medio más eficiente para asegurar cualquier fin, es falso. Puede serlo —con más o menos regulaciones— en cuanto a fines *específicos*, pero no en cuanto a todos los fines humanos, que incluyen los fines surgidos a nivel del bien común.

El problema no radica en escoger entre juicios de valor y juicios de hecho. Aunque partamos de la diferencia entre juicios de hecho y juicios de valor, no necesitamos derivar teóricamente ningún juicio de valor. Podemos partir de Max Weber, que sostiene que no pueden derivarse juicios de valor científicamente, sino solamente juicios de hecho, que incluyen los juicios medios-fin. De lo que se trata aquí es de que, los fines, de todas maneras, incluyen juicios de valor, aunque sean del tipo de juicios de gusto o de utilidad. Los juicios de utilidad son también juicios de valor, porque sostienen que la utilidad es el valor supremo. Nadie puede determinar un fin sin implicar un juicio de valor. Eso inclusive corresponde a la opinión del mismo Max Weber.

Por eso, es falso que el mercado sea el mecanismo más eficiente para coordinar medios en función de fines. Es completamente ineficaz para asegurar satisfacciones para muchos fines, en especial, los fines derivados del bien común. Más aun, muchas veces el mercado es un factor distorsionante para el logro de estos fines.

¿Podemos entonces decidir, si unos fines (y por tanto los valores implicados en ellos) son los únicos legítimos y otros no? Esto es un juicio de valor evidentemente ilegítimo, que se oculta detrás de una falacia naturalista: el mercado es el mecanismo más eficiente para coordinar medios en función de fines. Se excluyen por medio de esta falacia todos los fines que emanan del bien común y que el mercado no puede satisfacer.

Pero en nombre de la ciencia se pueden excluir y por tanto eliminar solamente fines a los cuales no corresponden medios que aseguren su factibilidad: *ad impossibilia nemo tenetur*, lo que

es imposible jamás puede ser exigido. Eso deslegitima con razón fines y por tanto valores determinados y resulta un juicio de valor sobre el cual la ciencia se puede expresar. Pero los fines derivados del bien común no son imposibles: se pueden mostrar los medios necesarios para su realización. Pero la relación entre estos medios y estos fines no es una relación medio-fin en el sentido de la teoría de la racionalidad del tipo de la teoría de Max Weber. La pretensión de reducir estos fines del bien común a bienes económicos de tipo colectivo está en la base de su negación y, en el caso de que se trate de derechos humanos, de su tratamiento como «distorsiones» del mercado.

La falacia naturalista mencionada limita ilegítimamente la libertad humana. Hace del mercado absolutizado la instancia para determinar los juicios de valor admisibles y no admisibles. Es decir, decide en nombre de una institución naturalizada y absolutizada sobre los valores que las personas pueden o no tener.

Los valores derivados del bien común no son un simple juicio de valor más. Son más bien necesarios en función de la propia sobrevivencia humana. La negativa en favor de los valores del mercado y en contra de los valores del bien común, exacerbada por la estrategia de globalización, pone en peligro la sobrevivencia de la humanidad, al admitir solo los valores del mercado y negar la libertad humana más allá de este mercado totalizado.

La convivencia humana y la libertad humana

Pero no se trata solamente de la sobrevivencia humana, se trata igualmente de la convivencia humana. La sobrevivencia de la humanidad está estrechamente vinculada a la capacidad de convivir. Al destruir esta capacidad de convivencia, destruimos el mundo y amenazamos la propia sobrevivencia humana.

En los albores de la modernidad capitalista, Thomas Hobbes (1588-1679) presentó la sociedad burguesa —toda sociedad civil— como el ordenamiento de un mundo originariamente marcado por el *homo hominis lupus* (el hombre es un lobo para el hombre), y vio este ordenamiento como progreso. Pero hoy

vemos con mucha claridad, que la historia resultó al revés. La modernidad capitalista desembocó, con la estrategia de globalización, precisamente en un mundo en el cual rige como ideal, que el hombre sea un lobo para cualquier otro hombre. Ha universalizado el hombre como lobo del hombre. Se está transformando al ser humano en un lobo de estepas.

¡Y esto se ha hecho en nombre de la libertad! Pero se trata de una libertad restringida a la libertad de elegir entre fines específicos, que son los fines que puede atender el mercado en su propia lógica. Es la libertad restringida a la alternativa: ¿Pepsi Cola o Coca Cola? Es también una libertad orientada por la elección según valores, pero estos no son más que valores de gusto con los consiguientes juicios de gusto. Se trata de una reducción de la libertad humana al marco que admite la totalización actual del mercado.

En los años ochenta del siglo anterior, el economista de Chicago Milton Friedman, publicó un libro bajo el título: *Libertad de elegir* (1980), al cual siguió una serie televisiva del mismo título, que fue ampliamente divulgada por los medios de comunicación propiedad de las burocracias privadas en todo el mundo. Fue un ataque frontal a la libertad humana. Eliminó toda libertad de introducir en la sociedad los valores del bien común. La obra no es solamente un ataque a tales valores, sino la negación del derecho a tener tales valores. El derecho a tener derechos fue negado, no solamente los derechos. Fue la presentación libertaria del nuevo totalitarismo del mercado total, que nos amenaza y que se está implementando.

Las elecciones fundamentales de hoy no son la elección entre Mercedes o Toyota, Pepsicola y Coca Cola. Vivimos una crisis de la convivencia, que subvierte todas nuestras relaciones sociales y que en sus consecuencias nos hace imposible enfrentar las grandes amenazas para la sobrevivencia de la propia humanidad (crisis de exclusión, crisis del medio ambiente, etcétera).

Pero la estrategia de globalización que promueve estas crisis, a la vez hace imposible enfrentarlas. La crisis de la convivencia se hace patente en el aumento de la criminalidad en general y

la inseguridad que produce, en la criminalidad organizada del tráfico de armas y de drogas, en la existencia de los barrios de miseria, que hoy son el GULAG⁷ del mundo libre, en el tráfico de seres humanos. A la vez, es visible que estas crisis son menos dramáticas en aquellos países que todavía mantienen algunos elementos del estado social anterior. Sin embargo, se promueve con toda fuerza la eliminación también de estas excepciones y los Tratados de Libre Comercio (TLCs) son parte de esta política destructora de la convivencia humana. Que el hombre sea el lobo para el hombre es el ideal implícito de estas estrategias de globalización.

La elección fundamental, para la cual hay que reclamar *libertad de elegir*; es la elección entre la exclusión de gran parte de la población y la promoción de una sociedad en la que quepan todos; entre la destrucción de la naturaleza o su conservación; entre una salud que atienda solo a quienes pueden pagar o sistemas de salud de carácter universal, que incluyan a todos; entre una educación para los que pagan o un sistema de educación que permite a todos formarse y ser partícipes de la cultura; entre casa para algunos o que todos tengan casa; etcétera.

Es la elección entre una sociedad en la cual el hombre es lobo del hombre, y una sociedad que promueve los fundamentos de la convivencia en todos los campos.

Pero lo que hay que promover primariamente no son estos valores de la convivencia, sino el derecho y la posibilidad de hacerlos presentes, lo que implica volver a hacer legítimo el espacio dentro del cual estos valores pueden ser discutidos y defendidos. Sin este espacio de libertad no hay posibilidad de introducir o realizar estos valores en la sociedad. Por eso se trata de defender la propia libertad de ser libres, de ser responsables por

⁷ Acrónimo utilizado para denominar a la Dirección General de Campos y Colonias de Trabajo Correccional, establecida oficialmente como institución en la URSS en 1930. A pesar de que en este sistema penitenciario se reclusión a criminales de todo tipo, el GULAG se reconoce principalmente por ser lugar de encarcelamiento de prisioneros políticos. En enero de 1960 oficialmente dejaron de existir. [Nota del E.]

la convivencia humana, esta libertad de elegir valores del bien común, que pueden asegurar grados vivibles de convivencia. Es el derecho a tener derechos lo que está en cuestión.

De lo que se trata es de la plena libertad de elegir, frente a las restricciones a la libertad que se han impuesto en nombre de la totalización del mercado. Esta plena libertad se refiere a poder elegir libremente entre una sociedad que hace del hombre el lobo del hombre y una sociedad del bien común y la convivencia, que circunscribe el mercado y limita la competencia al marco de esta convivencia.

Las raíces de la dominación en la igualdad contractual*

Con John Locke aparece un concepto de igualdad que no estaba en los orígenes de la revolución inglesa, pero que luego surge durante su transformación en revolución burguesa (la revolución gloriosa), y que se impone progresivamente. Locke sigue siendo un hombre de la igualdad, la cual ya había sido expresada al inicio de la revolución inglesa, sin embargo esta igualdad es ahora estrictamente una «igualdad contractual». Es preferible hablar de igualdad «contractual» y no simplemente «formal», ya que esta última no transmite bien qué es esta nueva igualdad que se impone. La igualdad contractual significa que todos somos iguales, en cuanto actuamos como individuos que acuerdan contratos unos con otros y que proceden consiguientemente según esos contratos. Estos contratos los obligan, y en cuanto que todo pasa por el contrato, todo pasa por la igualdad contractual entre las dos partes.

En Locke todo esto está bajo la perspectiva de la dominación de esta igualdad contractual sobre las sociedades que se hallan fuera del dominio burgués, y toda la ideología burguesa surge a partir de la libertad e igualdad contractuales entre iguales. Esta

* El presente capítulo es un extracto del artículo «La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común», aparecido en revista *Pasos*, 85, 1999. Ligeramente modificado, el mismo artículo fue incluido en el capítulo tres de *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. En la versión de *Pasos* aparece la siguiente nota aclaratoria: «El texto que sigue se basa en la transcripción de una charla, lo que explica el estilo a veces poco convencional». [H. M.]

libertad o igualdad contractual es básicamente el contrato de compra y venta, pero más aún: todos los intercambios en el mercado son vistos ahora en términos contractuales, y eso acompaña a la sociedad burguesa hasta hoy. Todo es mercado: mercado de bienes, mercado de servicios, mercado de entretenimiento, mercado de votos, mercado de afectos.

Mercado significa que todo es contractual, y por lo tanto que todo acontece entre iguales, que por la vía de esta igualdad son libres. Todo esto se expresa ya en la ideología de la burguesía inglesa, la que no obstante, no es explícitamente inglesa. Esto significa que la Inglaterra de los siglos XVII-XIX se considera el exponente de la libertad e igualdad contractuales en el mundo, y por consiguiente, con una misión universal que desemboca en la convicción de encontrarse en una guerra de defensa contra todos aquellos que no están sometidos, que son vistos como sublevados. Además, esto tiene como base un concepto de *propiedad acumulativa*; es decir, la propiedad ya no es considerada como un medio de sustento, sino como un medio de acumulación de riquezas, con sus correlatos de la eficiencia formal y la competencia compulsiva.

Con Locke empieza ya la ideología de la mano invisible, que Adam Smith elabora después. Esta ideología sostiene que cuando toda relación humana se entrelaza por relaciones contractuales, por esta igualdad contractual, el interés general se realiza automáticamente. Hay un concepto de interés general al que muchas veces después se llamó bien común. Pero no es el bien común de la concepción de la Edad Media, y tampoco el bien común que hoy vuelve a aparecer como concepto del pensamiento crítico (ver capítulo 35). Adam Smith lo llama «interés general». Lo que todos hacen por interés personal resulta en interés del otro, en cuanto que lo realizan por la vía de esta igualdad contractual. Luego, el enemigo está afuera: son aquellos que no están todavía sometidos a esta libertad contractual. Locke es muy claro en esto, él no percibe un enemigo dentro del Estado. La libertad contractual la ve efectivamente como una libertad que se impone por todos los lados, e incluye la ilusión de la mano invisible.

Esto es un bien para todos, en tanto todos realizan su interés en el interior de esta imposición de la igualdad contractual.

Dada la realización de este interés general, Locke no prevé de ninguna manera los conflictos internos que desatará la imposición de la igualdad contractual. Veamos en este contexto la Revolución francesa. Esta revolución es muy diferente de la Revolución inglesa, aunque es la segunda revolución burguesa y de ninguna manera la primera, como muchas veces se la interpreta. Durante la Revolución francesa sí surge una nueva categoría, mientras en Locke toda la sociedad se subsume a la categoría del burgués con su libertad contractual, la Revolución francesa, en cambio, constituye el concepto del *ciudadano*. El ciudadano es también alguien que vive en libertad o igualdad contractual, que sigue siendo la base de la constitución de un mundo que surge con esta segunda revolución burguesa. Pero este concepto de ciudadano está casi ausente en la revolución inglesa.

En definitiva, durante los siglos XVII y XVIII el surgimiento del *individuo autónomo* es interpretado como una *emancipación*. Emancipación frente a la tradición, frente al despotismo monárquico, frente a la sociedad feudal, frente a los dogmas de la sociedad medieval y el catolicismo. Claro está, es la emancipación del individuo propietario que entiende ahora la igualdad como igualdad contractual, pero ciertamente es emancipación.

Pero con esta primera emancipación moderna surge un nuevo conflicto que brota desde adentro de la sociedad burguesa: es la demanda frente a los efectos indirectos (muchas veces no intencionales) de esta igualdad contractual, demanda que se enfrenta a estos efectos sin por ello pretender abandonar la emancipación del individuo autónomo. Se trata de efectos discriminatorios que surgen desde el interior de la igualdad contractual y que —esto es importante—, no es violación de esta. En el interior de esta igualdad reaparece la dominación.⁸

⁸ Incluso en el caso más sencillo de un modelo de intercambio puro (trueque), objeto predilecto del paradigma económico marginalista-neoclásico, el necesario recurso a un

La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación, y lo hace por su lógica interna, que es una lógica de compra-venta (en general, de intercambio entre valores equivalentes). Por medio de la compra-venta se transmiten *poderes*, y estos poderes establecen una relación de dominación que en ningún momento viola la igualdad contractual.

Hay un texto clásico sobre este quiebre en la lógica de la igualdad contractual y sobre su transformación en una lógica de dominación que opera en su interior y que no la viola. Este texto es de Marx. Se trata de un análisis del siglo XIX en el que se enfoca un nuevo tipo de dominación, no la dominación abierta y sostenida por normas legales o consuetudinarias. La Edad Media tenía un tipo de dominación muy clara, la del feudalismo con la servidumbre de la gleba: tres días de trabajo para el señor y dos para el siervo, etcétera. Era una dominación legalizada que legitimaba las desigualdades. Pero ahora aparece una dominación que nace en el interior de la igualdad contractual, la cual reproduce la dominación que, con la abolición de la servidumbre de la gleba, se pensaba superada. Esto se manifiesta también en otros campos, sin embargo, es ciertamente el conflicto por la emancipación obrera el que muestra mayor dinamismo en el siglo XIX. La siguiente cita de Marx, en referencia al caso de la dominación sobre el obrero, permite ver muy bien la transformación y la visión de esta transformación en el interior de la igualdad contractual:

La órbita de la circulación o *del cambio de mercancías*, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, solo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, verbigr-

«subastador walrasiano», ya incorpora una relación de dominación entre los agentes del intercambio, siempre que el subastador sea «racional» y busque maximizar su propio interés. La igualdad contractual contiene el germen de la dominación. [H. M.]

cia de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La *igualdad*, pues compradores y vendedores solo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues a cuantos intervienen en estos actos solo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, donde el librecambista vulgar va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*. (1973, pp 128 y 129)

En este texto se denuncia una inversión. La igualdad contractual se transforma ella misma en relación de dominación, y lo hace por su lógica interna que es una lógica de compra y venta. Por medio de la misma compra y venta se transmiten poderes, y estos poderes establecen una relación de dominación que en ningún momento viola la igualdad contractual. Este hecho es importantísimo: no existe violación de la igualdad contractual en esta transformación de la realidad de la libertad contractual en una relación de dominación.

El sentido de la emancipación tiene entonces que renovarse, para referirse ahora a la respuesta a este tipo de discriminación que se manifiesta dentro de la igualdad contractual y que adquiere múltiples dimensiones: a) discriminación en el contrato laboral (explotación); b) discriminación de la mujer, también producida en el interior de la igualdad contractual (desigualdad y estratificación por sexo, que no es simple residuo o herencia del patriarcado ancestral); c) discriminación por racismo (una desigualdad en relación con la propia igualdad contractual); d) discriminación en el intercambio colonial, pero más contundentemente, en el comercio internacional (desarrollo desigual).⁹ Y más recientemente vivimos una quinta dimensión de este conflicto: el conflicto por la destrucción de la naturaleza. En este caso se trata igualmente de un conflicto entre la libertad/igualdad contractual y los afectados —aunque sean afectados indirectos—, en razón de las consecuencias sobre la vida humana debidas a la destrucción de la naturaleza.

Emerge así un conflicto necesario entre los derechos de la igualdad contractual y sus efectos sobre el ser humano y la naturaleza. Y aparece en respuesta el ser humano como sujeto frente a la irracionalidad de lo racionalizado. Y el reconocimiento de estas discriminaciones aparece como derechos humanos por reivindicar frente a los efectos de la libertad contractual. Y estos derechos humanos, transformados en derechos de propiedad, aparecen como distorsiones de la legalidad y de la libertad.

Frente a estas tendencias, desembocamos en la necesidad de una ética del bien común (ver capítulo 20). La relación mercantil, al totalizarse, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan esta vida. Esta amenaza la experimentamos. La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de las víctimas por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y en la naturaleza, por lo que esta

⁹ El intercambio a través del comercio internacional parte a su vez de un intercambio «entre iguales», pero también desarrolla formas de dominación y de explotación (Hinkelammert y Mora, 2005). [H. M.]

ética resulta de la experiencia y no de una derivación *a priori* a partir de alguna supuesta naturaleza humana. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común.

La funcionalización de la ética por el mercado totalizado: la ética de la banda de ladrones*

El primero en hablar de la ética de ladrones es Platón. El argumento es sencillo y toda la ética de Platón se basa en él. Aunque no se quiera y no se reconozca ninguna ética, jamás se puede prescindir de ella. Incluso una banda de ladrones la necesita. Los ladrones quieren robar y si es necesario matan para conseguirlo. Pero con eso no niegan la ética, sino solamente la restringen. Para que una banda de ladrones puede continuar robando, en su interior tiene que asegurar que ningún ladrón robe al otro, que ninguno mate al otro y que no se mientan o traicionen mutuamente. Si no aseguran esta ética en su interior, no pueden robar eficientemente, o incluso, la banda se disuelve. Para funcionar como banda de ladrones tienen que respetar mutuamente esta ética. Pero también tienen que asegurarse mutuamente el sustento de su vida. Si no lo hacen, ¿cómo van a poder robar y quitar el sustento a otros?

Platón desarrolla a partir de este argumento toda su ética de la polis griega. No descubre ninguna otra ética. Según Platón, la

* Las referencias al tema de este capítulo son múltiples y constantes en el pensamiento de Hinkelammert. Tres referencias directas son: «Ética del bien común versus ética de ladrones» (2003b, pp. 61-68); «La ética de la banda de ladrones y la justicia: la *polis* perfecta de Platón» (1998, pp. 159-168). Una reflexión más extensa aparece en «Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel» (Duque y Gutiérrez, 2001, pp. 109-137). [H. M.]

misma polis funciona sobre la base del paradigma de esta ética de ladrones.

El argumento hizo historia. Aparece con mucha regularidad en los pensadores posteriores, incluso en Adam Smith, quien considera toda ética de la empresa capitalista según el paradigma de la ética de la banda de ladrones. Pero aparece igualmente en los evangelios, en Agustino, y en Chuang Tzu, filósofo chino taoísta que vivió alrededor del siglo IV a. de C.

Sin embargo, la ética de la banda de ladrones va cambiando su lugar según el enfoque del pensador. En Platón y Adam Smith es el paradigma de toda ética. El hecho de que la ética que ellos proponen sea una ética que incluso vale para la banda de ladrones, parece entonces una prueba de que es la única ética válida. Chuang Tzu, los evangelios y Agustino, en cambio, *denuncian* la ética vigente en sus sociedades respectivas como una ética de la banda de ladrones. Por tanto, le contraponen a la ética de la banda de ladrones una referencia de juicio, que les permite denunciarla. Es el Tao en Chuang Tzu, el reino de Dios en los evangelios y la ciudad de Dios en Agustino.

Existe una película famosa que trata esta ética de la banda de ladrones. Es *El padrino*, con Marlon Brando como actor principal. El padrino es el jefe de la banda de ladrones que se preocupa de la vigencia de la ética entre los ladrones, que es la condición de eficacia de la banda. Por supuesto, esta ética no vale en relación a las víctimas de la banda. En el interior de la banda no deben asesinar ni robar, pero es su *leitmotiv* hacia el exterior. Pero también en esta relación aparecen normas. La banda cobra un *protection money* (dinero en pago por protección) a las empresas ubicadas en el territorio dominado por la banda. Esta relación otra vez es dominada por el cálculo del límite de lo aguantable (ver capítulo 11). El *protection money* debe ser lo más alto posible, pero respetando el límite de lo aguantable de las empresas extorsionadas. La banda roba, pero a la vez debe preocuparse de no destruir la fuente de riqueza de la cual extrae su botín. Por tanto, calcula el límite hasta el cual se puede aumentar el *protection money* sin que quiebre la empresa a la cual se

roba. El padrino hasta fomenta el desarrollo de estas empresas, sabiendo que, en la medida en que estas crecen, el *protection money* crece también.¹⁰

En las ciencias y en especial en la filosofía, esta discusión sobre la ética de la banda de ladrones termina con Adam Smith. Cuando Norberto Bobbio (1909-2004) se refiere a la posible diferencia entre una banda de ladrones y el Estado, reduce el problema a la discusión sobre la legitimidad de ambas, y de forma similar procede Max Weber. Ven en el problema de la ética nada más que un problema metodológico de «juicios de valor» que se discute a nivel de juicios de gusto. Con eso la discusión sobre la ética pierde su realismo. Incluso la reivindicación de un bien común es tratada como juicio de gusto. Sin embargo, ¿esta negación a la discusión sería de la ética oculta un interés? Creemos que sí.

El argumento de Platón según el cual ninguna relación humana es posible sin una ética correspondiente, sigue en pie. La ética no es alguna decoración de una vida que, en caso de no haya ética, funciona sin ética. Hay una ética que es condición misma de la posibilidad de la vida humana y de cualquier acción humana, aunque se trate de las acciones de una banda de ladrones. Esta ética está por discutirse; pero de Platón y de la discusión posterior sobre la ética de ladrones sigue este otro resultado: *la sociedad que no introduce una ética del bien común, cae necesariamente en una ética cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones*. No deja de tener ética, pero su ética llega a ser esta ética de la banda de ladrones.

Eso nos muestra la razón de por qué la sociedad burguesa dejó de reflexionar sobre la ética en términos de una *condición necesaria* de toda convivencia humana, para pasar a las discusiones carentes de sentido sobre «juicios de valor». Oculta así el interés de no mostrar lo que es su ética vigente. No quiere mostrar

¹⁰ En la guerra del Golfo (1990-1991), el gobierno de Estados Unidos cobró su *protection money* al gobierno de Japón y de Alemania y también a los gobiernos del cercano oriente. El gobierno de Alemania mandó sin discusión un cheque de 20 mil millones de marcos.

que vivimos en una sociedad cuya ética tiene como paradigma la ética de la banda de ladrones.

Por eso, el problema de la ética no es la disyuntiva entre no tener ética y sí tenerla, o entre orden y caos, o entre institución y anomía. Se trata, más bien, de la disyuntiva entre sociedades que reducen su ética a la de la banda de ladrones y sociedades que someten a estas bandas de ladrones a una ética del bien común.

Efectivamente, nuestra sociedad de la estrategia de acumulación llamada globalización, no puede entenderse sino a partir del paradigma de la banda de ladrones. Hoy ya todo funciona en estos términos y puede entenderse bastante bien lo que acontece si se lo interpreta a partir de la ética de la banda de ladrones, con su *protection money* y su cálculo del límite de lo aguantable.

Pero esta reducción de la ética a la ética de la banda de ladrones nos destruye si se transforma en la lógica dominante de nuestra sociedad. La tendencia aparece como una sociedad cuyo efecto indirecto es la producción de las crisis globales de la exclusión, del socavamiento de las relaciones sociales y de la crisis del medio ambiente. A partir de estas crisis se nos hace presente lo que es hoy el bien común: enfrentar estas crisis a partir de la reformulación del conjunto de la estrategia de acumulación de capital como condición de posibilidad para encontrar soluciones realistas. El bien común hoy no es una copia de lo que se pensaba del bien común en el pasado. Al contrario, surge hoy como exigencia de respuestas a las crisis globales resultado de los efectos indirectos del sistema que nos domina. Para evitar el enfoque del bien común, el sistema actual promete cielos para producir y legitimar los infiernos que promueve. Hay que resistir frente a la lógica del sistema que nos enfrenta.

Por eso, hoy la sobrevivencia de la humanidad se ha transformado en un problema ético. La reducción de toda ética a meros juicios de valor ha suministrado el espacio para la libre destrucción del ser humano y de la naturaleza entera. La reducción de la ética a juicios de valor supone que la ética es una pura decoración de la vida humana, de la cual también se puede prescindir. Hemos prescindido de la ética y nos enfrentamos

a la autodestrucción. La calculamos bien y la llevamos a cabo con eficacia. Cortamos la rama sobre la cual estamos sentados y estamos orgullosos de la eficiencia con la cual lo hacemos.

La tautologización del automatismo del mercado: el mercado total*

Quisiera aprovechar esta ocasión para destacar algunos rasgos característicos del sistema imperial en el que vivimos. Se trata de rasgos que llevaron sobre todo en los años setenta a un nuevo movimiento político de masas en Estados Unidos —«conservatismo de masas»— y que se instaló en ese país en 1980 con la llegada del presidente Reagan al gobierno. Desde ese momento este movimiento se extendió rápidamente a grandes partes del mundo occidental. Ese ascenso fue acompañado de un chauvinismo ilimitado y de una nueva mística de la violencia y de la guerra como no se había conocido desde los años veinte y treinta del siglo xx y que apareció como consecuencia del resentimiento surgido por una guerra perdida. Ello se junta con un neoliberalismo anti-intervencionista extremo, que necesita para su política del mercado total la aplicación arbitraria de la violencia sin la cual no es posible imponerlo. Los intereses económicos sumados a la situación de resentimiento condujeron a una mística armamentista que unió al liberalismo económico y

* Este capítulo se toma de *Democracia y totalitarismo* (Hinkelammert, 1987, capítulo cinco. Conferencia pronunciada en la 7ª. *Westberliner Volksuni*, Universidad Popular de Berlín Occidental, 1986). Aunque los estudios de Hinkelammert sobre el mercado total se han retomado y profundizado en los últimos años, hemos elegido este texto de 1986 porque aquí aparece por primera vez de manera sistemática la referencia al mercado total como política e ideología del neoliberalismo. En obras más recientes Hinkelammert se concentra en la crítica de lo que denomina «la religión neoliberal del mercado» (Hinkelammert, 2017, 2018 y 2020). [H. M.]

el armamentismo ilimitados con una nueva utopía de la sociedad y de la paz y con un nuevo mesianismo de un reino milenarista. Esta mística milenarista la aporta el fundamentalismo cristiano que se formó en los Estados Unidos desde el siglo pasado. En este proceso Estados Unidos se transformó en un centro de poder imperial que dividió el mundo entero en términos de amigos y enemigos, para tratarlo correspondientemente. Aparece así un poder que se deriva en un sentido nuevo de la disposición sobre las armas atómicas. Las armas atómicas dejan de causar un empate atómico en el grado en el cual uno de los poderes atómicos puede hacer creíble su disposición a usar las armas atómicas y consecuentemente al suicidio colectivo de la humanidad. Dado que el resto de la humanidad no tiene la misma disposición, cae en una dependencia completa. Quien en la situación del empate atómico puede hacer creíble su disposición al suicidio colectivo de la humanidad, se hace en cierto sentido todopoderoso. Unos se someten para participar en este poder total y los otros ceden para no transformarse en causantes de la catástrofe. La racionalidad política —como cualquier racionalidad social— se basa en la negación del suicidio colectivo. Quien llama al suicidio colectivo o a un nuevo crepúsculo de los dioses —lo que hoy aparece en Estados Unidos bajo el nombre de Armagedón— destruye las bases de la racionalidad política, transforma el empate atómico en una ruleta rusa atómica y basa su poder en la irracionalidad y la arbitrariedad. Quisiera analizar esta situación nueva a partir de la ideología económica del neoliberalismo.

El mercado total como técnica social

Al entender el neoliberalismo al mercado como mercado total, desata una dinámica que está presente de alguna manera en cualquier liberalismo, aunque en forma no explícita. En el liberalismo del siglo XIX, realidad y mercado están relacionados de una manera tal, que las crisis económicas que destruyen o desordenan el mundo de la satisfacción de necesidades tienen que ser corregidas por reformas consiguientes del mercado y por

eventuales intervenciones estatales. Las crisis económicas que se repiten reiteradamente se transformaron por consiguiente en el punto de partida de una larga historia de intervenciones económicas que perseguían la intención de corregir el mercado sin poner en duda la vigencia de su automatismo. El keynesianismo llevó más lejos esta política de reformas.

El neoliberalismo actual, en cambio, toma en serio de una manera completamente nueva y dogmática la idea del automatismo del mercado. De esta manera cambia el punto de partida de la ideología del mercado. De repente declara que las crisis económicas no son consecuencia del automatismo del mercado, que haya que enfrentar por correcciones del mercado e intervenciones estatales, sino que son consecuencia de una implantación insuficiente de ese mismo automatismo del mercado. Ya no se debe corregir el mercado en nombre de la realidad y del mundo de la satisfacción de necesidades, sino que debe ahora adaptarse la realidad a las necesidades del mercado. Si se quiere perfeccionar la realidad hay que reforzar el automatismo del mercado. El mercado es considerado como una institución perfecta. Lo que hace falta es solamente imponerlo en términos totales y perfectos. La realidad (pobreza, desempleo, subdesarrollo, destrucción del medio ambiente) no se arregla por la solución concreta de estos problemas, sino por la extensión de los mecanismos del mercado, sacrificando toda solución. Las necesidades tienen que adaptarse al mercado y no el mercado a la satisfacción de las necesidades. Lo que hay que corregir no es el mercado, sino la realidad. Del carácter perfecto del mercado sigue un: «Ay de la realidad».

En la ideología del mercado el llamado por más mercado se transforma en la promesa vacía de la solución a los problemas de la pobreza, el desempleo y la destrucción del medio ambiente. A los problemas concretos que aparecen se da una sola respuesta que se repite monótonamente: privatizaciones y más mercado.

Pero como la realidad no se adapta simplemente al automatismo del mercado y a su ideología, más mercado significa más crisis económicas y de mayor profundidad. Sometidas únicamente a las reglas del mercado, las crisis se refuerzan y aparece la re-

sistencia a los efectos de esas crisis. Pero la ideología del automatismo del mercado reacciona agresivamente y se encierra en sí misma. De las crisis y de la resistencia solo puede concluir que no hay suficiente mercado, para entonces llamar a la radicalización de la política del mercado. Al final, el automatismo del mercado es completamente tautologizado. De las crisis que el mercado origina se concluye que hace falta más mercado. Al profundizarse las crisis se concluye la necesidad de más mercado todavía y así se profundizan más las crisis. Pero el dogmatismo del automatismo del mercado tautologizado es absoluto, y prosigue por tanto este camino agresivo de manera más radical aún. Aparece la resistencia, pero esta resistencia, sea resistencia de sindicatos, de organizaciones sociales, de protección del medio ambiente, o de grupos políticos, se la considera simplemente como irracional y mal intencionada. Para el ideólogo del mercado total, no puede haber ninguna duda de que el mercado es una institución perfecta cuyo potencial oculto puede liberarse solamente a través de una política de más mercado. La resistencia aparece por tanto como pura arbitrariedad, como una actitud sin ninguna racionalidad propia, como obsesión del poder o como utopía dirigida en contra del realismo pretendido del mercado. Milton Friedman expresa eso de la manera siguiente:

En realidad, la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma. (1966, p. 30)

Pero lo que lleva a la resistencia es precisamente la pobreza, la opresión, el desempleo y la destrucción de la naturaleza. En este campo el mercado no cumple su función de ninguna manera. Sin embargo, el neoliberal no puede constatar sino una falta de fe en el mercado y la irracionalidad de la resistencia. El neoliberal cree de una manera verdaderamente religiosa que solamente

con más mercado se pueden solucionar estos problemas. De esta manera se hace tanto más agresivo, cuanto menos encuentra esta fe en quienes se resisten.

Sin embargo, esta agresividad no termina aquí. De hecho, no se puede transformar el mercado en un mecanismo exclusivo de socialización porque siempre habrá actividades no sometidas al mercado. Siempre se puede responsabilizar a estos elementos sustraídos del mercado por el hecho de que el automatismo del mercado todavía no logre funcionar. Como no funcionará jamás y como jamás toda la sociedad le puede ser sometida, el lema agresivo de más mercado se transforma en un principio de movimiento infinito de la sociedad capitalista.¹¹ Siempre de nuevo este lema pretende explicar todas las crisis por el hecho pretendido de que no hay suficiente capitalismo y orienta por tanto toda acción referente a las crisis a la expansión del capitalismo.

¹¹ ¿Una sociedad de mercado total, es posible?, ¿En qué condiciones institucionales?, ¿Democracia y mercado total son compatibles? Queremos aproximarnos a esta problemática discutiendo uno de los resultados paradójales más sorprendentes de la teoría económica del siglo xx, el llamado «teorema de imposibilidad de Arrow». Este teorema fue demostrado por el premio Nobel de Economía Kenneth Arrow en su tesis doctoral *Social Choice and individual values*, y dado a conocer en su libro del mismo nombre editado en 1951. El artículo original, «A Difficulty in the Concept of Social Welfare», fue publicado en *The Journal of political Economy*, en agosto de 1950. El teorema comenzó siendo una curiosidad y una paradoja dentro del marco teórico de la economía neoclásica (la imposibilidad de un orden social que, basado en el interés propio, cumpla con ciertos criterios básicos de democracia), pero terminó siendo la base de la moderna teoría de la elección social. En lo que sigue, evitaremos el formalismo axiomático que caracteriza a esta teoría, y en lo posible, el uso del lenguaje técnico. ¿Qué nos dice el teorema de Arrow? En la teoría de la elección social, el Teorema de Imposibilidad de Arrow (TIA) establece que cuando se tienen tres o más alternativas para que un cierto número de personas voten por ellas (o establezcan un orden de prioridad entre ellas), no es posible diseñar un sistema de votación (o un procedimiento de elección) que permita generalizar las preferencias de los individuos hacia una «preferencia social» de toda la comunidad; de manera tal, que al mismo tiempo se cumplan ciertos criterios «razonables» de racionalidad y valores democráticos. O en términos más sencillos: en ausencia de una unanimidad plena y bajo hipótesis que parecen razonables, el interés colectivo no puede existir. La experiencia de las dictaduras de seguridad nacional en América Latina sugiere que, en efecto, un capitalismo neoliberal no se puede sostener a la larga si no es como un sistema de mercado total sostenido por ideologías, ejércitos y dictaduras de Seguridad Nacional. [H. M.]

El mecanismo se hace inmune e inatacable y la teoría (ideología) neoliberal del mercado es absolutamente tautologizada.

De esta manera surge la ideología del antintervencionismo como un proceso sin fin, una dinámica sin límites. La meta no es nada, el proceso es todo. Se trata de una política del mercado total que hace el intento de extender el mercado ilimitadamente a todos los ámbitos de la vida. Se reduce el sujeto a sus funciones mercantiles solamente (individuo propietario), reduciendo todas las relaciones sociales a las relaciones del mercado. Ahora bien, se puede negar la realidad, pero eso no significa que la realidad deje de existir como consecuencia de esta negación. Se puede estar en contra de las intervenciones en el mercado, pero eso no significa necesariamente que las intervenciones desaparezcan como consecuencia de la política anti-intervencionista. Más bien, parece ocurrir que se impone otra línea de intervenciones como consecuencia de la negativa a la intervención. A causa del anti-intervencionismo, las intervenciones ciertamente no disminuyen, sino que cambian solamente su orientación y hasta probablemente aumentan. En Chile, por ejemplo, el antintervencionismo llevó a una situación en la cual el gobierno militar intervino mayormente el sistema bancario de lo que ocurrió bajo el gobierno de la Unidad Popular. El antintervencionismo produce crisis tales que el grado de intervenciones no intencionales aumenta precisamente como resultado de la política antintervencionista. No se sustituye el intervencionismo por una ausencia de intervenciones. Al contrario, se sustituye el intervencionismo sistemático del capitalismo organizado por el intervencionismo no intencional de un capitalismo ahora conscientemente desorganizado.

Este nuevo intervencionismo, por lo tanto, es antisocial y arbitrario, y depende en un grado mayor que antes de la existencia de un estado policíaco. El intento de encontrar una solución definitiva por una política de choque crea solamente un desorden mayor del que ha existido antes. En vez de hacer consistente el intervencionismo sistemático del capitalismo organizado por medio de un plan global, el antintervencionismo transforma al intervencionismo sistemático en un intervencionismo arbitrario.

El intervencionismo mismo, en cambio, no muestra la más mínima tendencia a desaparecer.

De esta manera el mercado adquiere su imagen de perfección. Sus imperfecciones son solamente aparentes y producto de fuerzas que distorsionan el automatismo del mercado. Por tanto, en última instancia se explican las imperfecciones del mercado por la resistencia mal intencionada en contra de este. El mercado es bueno y es vivido como *societas perfecta* que no puede mostrar toda su perfección por el hecho de que la resistencia irracional y mal intencionada lo obstaculiza, lo «distorsiona». Como tal, esta idea del automatismo del mercado es la utopía de una institución perfecta. Por eso la teoría económica marginalista-neoclásica puede llamar al modelo teórico de este automatismo del mercado modelo de la competencia perfecta. Es la expresión teórica de la utopía de una institución perfecta.

Sin embargo, los neoliberales no sienten el carácter utópico de esta utopía. Cuanto más la ideología del mercado ideologiza y tautologiza el automatismo del mercado, tanto más se siente como realista y considera a todos los que tengan otra opinión como utopistas. El mercado parece ser el principio fundamental de todo realismo y cuanto más incondicionalmente se cree en él, con más evidencia parece ser cierto el resultado de la ideología del mercado. De esta manera el mercado llega a ser la presencia de una perfección que hace falta imponer. Esta perfección está presente en el mercado como potencia y debe ser actualizada quebrando cualquier resistencia en contra del automatismo del mercado. La extensión agresiva del mercado y la destrucción o debilitamiento decisivo de todos los grupos que podrían ejercer resistencia, se transforma en el objeto de una técnica social. Esta tiene la doble dimensión de una política estructural y de la represión policíaca.

La demonología social y la conspiración mundial: el mercado total

La tautologización del automatismo del mercado y su transformación en un proceso de absolutización de las relaciones mer-

cantiles como única respuesta a las crisis y a la resistencia, da al mercado el carácter de un mercado total. Este mercado total representa efectivamente un mundo ficticio derivado del automatismo del mercado real. Al hacer esta ficción, el punto de partida de una técnica social es transformada en una realidad yuxtapuesta al mundo de la satisfacción de las necesidades.

Al aparecer la resistencia en contra del mercado total como causa de todos los problemas de la realidad concreta, surge un principio dogmático que lleva a una dualidad maniquea del mundo. La institución mercado llega a ser la sede de la perfección en un mundo que no se puede actualizar, porque la resistencia de los malvados lo impide. Por tanto, en nombre de su perfección absoluta la institución tiene que ser impuesta sin piedad. Aparece el pensamiento: o ellos o nosotros, caos u orden, el diablo o Dios. Hay fuerzas del mal que están obrando para destruir la perfección absoluta potencialmente presente en el mercado. Fuerzas del mal originan las imperfecciones de la *societas perfecta* del automatismo del mercado («fallas del mercado»). No hay ninguna razón racional para la existencia de crisis y resistencias porque el mercado jamás puede ser su causa. La pura maldad explica su existencia. Por tanto, las fuerzas del mal se muestran tanto más poderosas cuanto menos perfecto sea el mercado.

Siendo el mercado un mercado mundial, esta visión del mundo lleva a la tesis de la conspiración mundial en contra de la *societas perfecta* del mercado. Esta conspiración mundial es vista como reino del mal o reino del terror, que tiene un centro mundano que se llama Kremlin, Teherán, etcétera. Detrás de este centro visible de la conspiración mundial aparece el demonio que se llama Lucifer, un aparente portador de luz que distribuye las tinieblas detrás de la apariencia de la luz. La ideología del mercado se transforma por tanto en teología política, que parte de esta demonología.

La ideología neoliberal del mercado se emancipa completamente de la realidad, con el resultado de poder reaccionar solamente de manera agresiva en contra de todo lo que haga presente el mundo de la satisfacción de necesidades frente al

mercado. Ella es por esencia y, sobre todo, anti-intervencionista. Habla en nombre de fuerzas de mercado automáticas y mágicas para enfrentarse a cualquier proyecto concreto de solución de las crisis. En nombre de un realismo pretendido ella se presenta como antiutópica y denuncia cualquier solución concreta de los problemas como utópica o inspirada en utopías. Ella es antiterrorista, porque presenta cualquier terrorismo como resultado del intervencionismo o del utopismo. Como consecuencia de tales «anti», es anticomunista, porque interpreta en último término el intervencionismo, el utopismo y el terrorismo como resultados del comunismo. Este por su parte es considerado como centro de la conspiración mundial en contra de la *societas perfecta* del automatismo del mercado. Por tanto, la ideología del mercado ya no tiene ningún contenido concreto. Al emanciparse de la realidad, ya no tiene nada que decir sobre la realidad. Para todos los problemas urgentes solamente tiene una respuesta deducida de principios y completamente dogmática: más mercado. Por tanto, ni puede decir lo que es. Como nombre para esta nada, usa la palabra libertad. Pero el contenido de esta palabra no es más que la suma de los «anti» pronunciados en nombre del mercado. La libertad está allí donde el comunismo no está. No es más que la suma de condiciones para la totalización del mercado, que por su parte no es más que la emancipación de la realidad.

El hecho de que la realidad se siga haciendo presente como mundo de la satisfacción de necesidades, es sentido como presencia continua del reino del mal y por tanto de la conspiración mundial en contra del automatismo del mercado como presencia de la perfección en el mundo. Por tanto, toda la sociedad tiene que ser movilizadada en contra del reino del mal, a pesar de que sea imposible extirparlo por completo. Así la conspiración mundial da el común denominador mítico para esta lucha en contra del reino del mal. Este está involucrado en todo, y todo lo negativo de este mundo adquiere ahora un centro detrás del cual existe el demonio.

En su discurso frente al Congreso, en el cual Reagan pide cien millones de dólares para la contra en Nicaragua, dice: «No,

parece que no hay crimen alguno en que no están metidos los sandinistas; este es un régimen fuera de la ley» (*Barricada*, 19 de mayo de 1986).

El mismo adversario se transforma en maldad; en la presencia del mal en este mundo. Como es la maldad absoluta, ya no hace falta comprobar nada. También sin pruebas él es culpable. Si resulta que este adversario no ha cometido un crimen determinado, igualmente constata que podría haberlo cometido. Si hubiera sido consecuente, hasta tendría que haberlo cometido. Si a pesar de esto no lo cometió, el hecho de que no lo haya cometido es una prueba de que se trata de un hipócrita o de un cobarde. Por tanto, no se comete ninguna injusticia contra él si se le imputa un crimen que no ha cometido, igual esas «pruebas» pueden fabricarse. Esto no es ninguna falsificación, porque se imputa al adversario solamente aquello que tendría que haber cometido según su maldad esencial. El adversario llega a ser un enemigo objetivo frente al cual los argumentos no cuentan. Llega a ser un no-valor.

La antiutopía secularizada y la apocalíptica

El mercado total en su representación del automatismo del mercado es utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es considerado como realismo o pragmatismo. Acto seguido, se enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que todas las imaginaciones de libertad o solidaridad que cuestionan el mercado parecen ser utopías. Por lo tanto, la ideología del mercado total se hace pasar como antiutópica. En verdad lo es solamente en referencia a todas las utopías u horizontes utópicos que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, especialmente con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es antiutópica en relación con ellas. Por esto, antiutopía y el antimesianismo son sus rasgos fundamentales, en cuanto que se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos.

Sin embargo, de esta su antiutopía, la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla una utopía cuya realización la promete como resultado de la destrucción de todas las utopías. Destruir las imágenes y los movimientos utópicos aparece ahora como el camino de la realización de la utopía. De su antiutopismo frenético esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, la realiza. Ya el hecho de que se ofrece al mercado total como *societas perfecta* y como competencia perfecta, hace visible este horizonte utópico de la antiutopía. Las denominaciones que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado revelan ya que el realismo de mercado pretendido no es más que un utopismo ilusorio. Reagan se refiere a esta sociedad del mercado total y agresiva como «ciudad que brilla en las colinas», lo que significa en el lenguaje esotérico de Estados Unidos nada menos que una nueva Jerusalén o un reino milenario. Igualmente, Reagan anuncia la sociedad de Estados Unidos como «luz eterna» como «catedral de la libertad» y como «guía iluminador de siempre para la humanidad». Así la *societas perfecta* del automatismo del mercado recibe su brillo utópico, que luce tanto más cuanto más tenebrosa es la conspiración mundial del reino del mal. Para que esta utopía brille con mayor luz hace falta solamente destruir a los utopistas que constituyen el reino del mal. Se trata de una utopía antiutópica agresiva, cuya realización es el resultado de la destrucción de todos los utopistas del mundo.

El camino hacia esta utopía no es asegurar la paz y un desarrollo humano solidario. Al contrario, los que quieren eso son precisamente los utopistas. Para que la humanidad se encuentre a sí misma, hay que asegurar la lucha y destruir la solidaridad. Querer la paz y el desarrollo solidario de la humanidad es un signo del reino del mal. La vida es lucha y la libertad consiste en tener la libertad para luchar. La lucha es el principio de vida de la sociedad.

Al ganar esta guerra, se crea un mundo nuevo que puede ser celebrado ahora utópicamente. Que la lucha se imponga definitivamente como principio de vida de la humanidad, aparece como mundo nuevo utópico. La ideología del mercado total no es más

que la forma liberal del desarrollo de esta ideología de lucha. Se trata de la ideología de una lucha que se lleva a cabo en el mercado y que es el principio de vida del mercado y la sociedad. Es necesario proteger esta lucha en contra de los intervencionistas para que pueda dar sus frutos. El lema designado a extender y asegurar esta lucha de mercados se llama: más mercado. La lucha contra la utopía también es aquí una lucha que se lleva a cabo para poder luchar libremente. Junto con la utopía aparece por tanto como adversario cualquier humanismo. Su destrucción se celebra de nuevo como recuperación de lo humano, que no es sino el respeto para esta lucha.

Destruir la utopía para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo para que se recupere lo humano, este es el camino para ofrecer una utopía en la antiutopía.

Sin embargo, esta utopía antiutópica no celebra únicamente lo que hay. Fundamenta un proceso de mercado total que tiene una dimensión infinita hacia el futuro y al cual se imputa una perspectiva. Esta sociedad de mercado no es solamente una «ciudad que brilla en las colinas». Se encuentra a la vez en un proceso para llegar a serlo. A través de un proceso infinito de totalización del mercado llega a tener una perspectiva infinita. No es solamente la presencia de un principio utópico, sino a la vez futuro utópico.

La globalización como estrategia de asalto del poder mundial*

De la crisis de la deuda a los ajustes estructurales

En Chile, con la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990), los estrategias de la globalización neoliberal, ya desde sus primeras etapas, tuvieron claridad de lo que significa partir de un estado de seguridad nacional para llegar a un imperio de seguridad mundial; una dictadura mundial que sirve al interés de las empresas transnacionales y de los Estados Unidos como principal garante y casa matriz del mayor número de transnacionales del mundo. En esto consiste el *prius* de la estrategia de globalización.

La estrategia se hizo más explícita en los años ochenta. Los *Chicago boys* en Chile tuvieron incluso que adaptarse, quizás no de muy buena gana, puesto que, al menos los más coherentes ideológicamente, veían realmente una contradicción. La discusión que plantearon fue si realmente lo que estaba en juego era una política neoliberal o no, aunque la respuesta claramente resultó ser un no: no se trataba de seguir la doctrina

* El tema de este capítulo —la llamada globalización— ha sido tratado por Hinkelammert en una gran cantidad de artículos, muchas veces uniendo el análisis de la estrategia de globalización con la discusión sobre los derechos humanos y la democracia. Aquí tenemos en cuenta sobre todo tres textos (en orden cronológico): *El huracán de la globalización* (1999, pp. 17-34, 105-139, 246-249); *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (2001); *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003c, capítulo uno). [H. M.]

neoliberal pura (opuesta a todo monopolio, a todo privilegio); pero a pesar de eso, el término «neoliberal» se impuso. Por eso, seguimos usando este nombre, aclarando que la estrategia de globalización neoliberal es en realidad la globalización de las transnacionales, la cual se desenvuelve en función de los intereses de estas «burocracias privadas» (Hinkelammert, 1999, pp. 246-248). La estrategia impuesta en Chile no fue una copia del neoliberalismo académico de Chicago, pero con estos ardides se inserta en América Latina, y rápidamente todos los países fueron impulsados a una política económica, social y financiera similar. En algunos casos la imposición fue —y sigue siendo— más agresiva que en otros, pero hubo un común denominador: los «ajustes estructurales» y los tratados de inversiones y «libre comercio». Este proceso ha culminado en una nueva reinsertión periférica de América Latina en el comercio y la economía mundial.

La gran ruptura fueron los ajustes estructurales iniciados en 1981 y 1982, como supuesta solución a la crisis de la deuda externa. La deuda y su consiguiente crisis se usaron como palanca, ya que al comprometer a más de 20 países y obligarlos a implementar la misma estrategia para todos, esa palanca permitió imponer condiciones que todos debieron aceptar, ya que todos los países estaban endeudados con acreedores externos y no podían refinanciar sus deudas si no era a través de las negociaciones bajo la presión del Fondo Monetario Internacional y muy pronto también, del Banco Mundial («condicionalidad cruzada»).

La crisis de la deuda puso en funcionamiento una estrategia continental, y de hecho mundial, bajo la égida de estos ajustes estructurales. Para entender mejor estos ajustes hay que tomar nota de las nuevas condiciones que se ofrecieron a las empresas transnacionales, al menos en tres aspectos:

- a) se desmontan todos los controles al tráfico de divisas,
- b) se libera en todo lo posible el comercio de mercancías (desarancelización),

- c) se crean las llamadas «zonas francas de exportación», donde las mercancías se puede internar y reexportar sin los molestos impuestos y «controles de aduana»;¹² y,
- d) todo esto en un contexto de control por parte de las mismas transnacionales.

En general, lo que ocurre es una presión hacia la disolución del estado nacional desarrollista anterior, que era un estado de políticas de desarrollo, de cierta planificación indicativa, de importantes inversiones públicas; constructor de infraestructura social y económica; un estado que había promovido la educación pública, sistemas de salud pública, sistemas de jubilación, etcétera. Todo ese estado se debilita y se sustituye en los años setenta y ochenta del siglo pasado por el estado de seguridad, que se enfrenta a los movimientos populares contestatarios. En muchos países, este estado de seguridad sustituyó al estado de desarrollo de una manera integral. Aunque la retórica era «limitar el tamaño del estado», no ocurrió limitación alguna, sino que el estado se concentró en la seguridad y en ampliar su poderío policial y militar, apelando incluso a formas de terrorismo que antes supuestamente le eran vedadas.

Los ajustes estructurales en muchos países vinieron a lomo de dictaduras de seguridad nacional sumamente violentas. Tal es la forma necesaria que corresponde a esta estrategia cuando se la quiere imponer «a sangre y fuego». En este contexto la deuda externa fue un elemento central que justificó los ajustes de manera inapelable. Durante los años ochenta hasta inicios de los noventa, se buscó justificar la estrategia de seguridad global por la necesidad inapelable de pagar la deuda. Las economías que surgieron por la vía del ajuste estructural eran en efecto economías de pago de deuda. Ya no se podía invertir en desarrollo porque había que pagar la deuda. La deuda lo dominó todo. Sirvió como

¹² Liberalización del comercio que, como han puesto de manifiesto diversos informes de *Global Financial Integrity*, además impulsó diversos mecanismos favorables para la legitimación de capitales (lavado de dinero) y el fraude fiscal. [H. M.]

mantra hasta comenzar los años noventa; década que siguió estando marcada por las renegociaciones de la deuda; pero como la transformación según los ajustes estructurales ya era un hecho, el discurso de la deuda se dejó de lado. No porque las deudas se hubiesen pagado, pues al contrario siguieron aumentando; pero el discurso ya no era necesario, porque, como palanca para los ajustes estructurales ya había cumplido su cometido. El campo de batalla para los *global players* había sido «limpiado».

De los ajustes estructurales al «libre comercio»

A partir de entonces (años noventa) se impuso la política de «libre comercio». En lugar de hablar del pago de la deuda se habla ahora de la liberalización de los mercados, y sobre todo, de la libre movilidad de las inversiones. A través de estos «acuerdos» y «tratados», Estados Unidos y Europa pusieron como condiciones para permitir el acceso a ciertos flujos de comercio de los países periféricos, que estos aseguraran la privatización y libre movilidad de las inversiones extranjeras, que se estableciera una igualdad entre la inversión extranjera y la nacional (cláusula de «trato nacional»), que se profundizara la privatización de toda infraestructura posible (económica, social, etcétera). Por medio de los Tratados de Libre Comercio (TLCs) y de los acuerdos sobre inversiones, lo que se celebra son tratados de privatización y de libre movilidad de la inversión. El «libre comercio» es una pequeña parte de estos tratados. Los países del centro¹³ siguieron con una fuerte protección aduanera en sus industrias claves, y también para productos que son las principales exportaciones de los países del sur, en su gran mayoría, productos agrícolas.

¹³ Referencia a la relación desigual centro-periferia propuesta por algunos economistas latinoamericanos (Raúl Prebisch, Celso Furtado) como obstáculo principal para el desarrollo social y económico. Los países del centro (industrializado y hegemónico) imponen relaciones comerciales desiguales a los países de la periferia (agrícola y dependiente). Esta relación posee un significado similar a otras de uso común: desarrollo/subdesarrollo, primer mundo/tercer mundo. En el Excurso de este capítulo se encontrará una explicación de esta relación. [Nota del E.]

Pero aduciendo las «ventajas del libre comercio», los países del centro lograron posicionar lo que en realidad era su principal cometido: la libre movilidad de las inversiones, la liberalización de los servicios y la acelerada privatización y mercantilización de la «propiedad intelectual», de los «secretos» de la biosfera y de los conocimientos ancestrales de los pueblos latinoamericanos. Estamos ahora frente a una política avasalladora, pero de ninguna manera «neoliberal» en el sentido de la dogmática de Chicago.¹⁴

El vaciamiento de la democracia

En este «nuevo orden» la democracia sufre también un cambio radical: se transforma en garante de los derechos del gran capital. Las libertades tan pregonadas por la democracia se cuestionan. Hay que tener en cuenta que los medios de comunicación son ahora en su gran mayoría privados, sobre todo en los Estados Unidos. Esta privatización es mucho más notoria en América que en Europa, donde continúan existiendo importantes redes radiofónicas y televisivas públicas. Los grandes países europeos las tienen: Alemania, Francia, Inglaterra, Italia, España; mientras que en América en general, la propiedad pública de los medios se ha disuelto o se ha reducido a su mínima expresión. Son las propias empresas multinacionales las que ahora conforman la opinión pública. Caben en una sola mano, aunque esta mano tenga muchos dedos y tentáculos. De esta manera, la democracia pierde espacios de discusión y el debate es solo aparente: los propietarios de los medios son los que deciden qué se puede discutir, quién puede discutir, y qué se puede decir. Nadie tiene derecho sobre estos espacios, excepto sus propietarios, que se ha convertido en una gran burocracia privada que no deja florecer la libre discusión pública. Además, la mayoría de la población no tiene acceso a los foros de discusión, y toda opinión está sujeta a que el mundo de los negocios la quiera aceptar o no. Nadie hace

¹⁴ Por eso los poskeynesianos hablan del libre comercio como un «comercio administrado», administrado por la grandes transnacionales. [H. M.]

participar a los movimientos populares en estos debates. La vida democrática se opaca y se apaga cada vez más; solo hay espacio para el saqueo de las multinacionales y no hay campo para nada más. Hay «libertad de prensa», que es una libertad empresarial, pero esta sirve para acallar la «libertad de opinión», que es un derecho humano.

Este fenómeno se replica en el campo de las elecciones para los puestos de elección popular. Hoy son las grandes empresas (cuando no el narcotráfico) las que en realidad deciden sobre los candidatos por elegir, pues los «preseleccionan». Si un candidato no cuenta con una determinada suma de dinero, aunque sea un buen candidato, no sale elegido o no puede siquiera presentar su nombre. Los financistas son los que escogen. Las jornadas electorales solo tienen en cuenta a los candidatos preelegidos, y con ello se paraliza todo el sistema democrático, lo que explica en buena medida la apatía electoral de las mayorías. Por esta razón es tan llamativo que, en el caso de Venezuela, con todo y que el sistema no funcionara a la perfección y que la mayoría de los medios de comunicación están en manos de las burocracias privadas, Hugo Chávez ganara tantas elecciones consecutivas. En Bolivia ocurrió algo similar, pero como norma general las burocracias privadas se imponen a las burocracias públicas y a la ciudadanía sin que haya mayor control posible.

El ciudadano se enfrenta así a una preselección de las opiniones posibles. Antes de comprar el diario, ya las multinacionales han decidido lo que el ciudadano va a engullir. Si se publican noticias que una empresa determinada no quiere, entonces pone su propaganda comercial en otro medio, que ya no está al servicio de sus lectores, sino a merced de sus financistas. La función de los medios es convencer a sus lectores de que su opinión es independiente.

La formación de opinión y la manufactura de la verdad tienen mucho que ver con la estrategia de globalización que ha conformado estas redes de burocracias privadas que sustituyen a la burocracia pública del estado de derecho. El mundo de lo privado somete a su servicio y determina en qué áreas la burocracia

pública todavía puede operar. Surge así un nuevo problema de la burocracia que Max Weber no previó. La función tradicional de la teoría y praxis de la democracia ha sido el control popular de la burocracia pública y el Estado. De ahí que naciera como el control sobre el monarca por el parlamento, en cuanto instancia de control de los abusos del Estado sobre el individuo, lo que se logró en alguna medida: el llamado «control político» por parte del parlamento (representante del soberano) en las democracias del siglo xx. Sin embargo, cuando la burocracia privada sustituye y doblega a la burocracia pública, ningún parlamento tiene injerencia real. Se impone el mito de la autorregulación del mercado y se declara la prohibición de la intervención en los mercados, incluidos los «mercados de información». Se necesitaría una política muy específica para enfrentar estos retos y es muy difícil controlar una burocracia privada que se presenta con la ideología de que ella no es burocracia, sino «iniciativa privada».

Hasta el concepto de derechos humanos sufre grandes alteraciones, ya que la burocracia privada puede argumentar que intervenirla y controlarla es una violación a sus derechos de propiedad, de libre iniciativa, etcétera. Se da entonces un choque de dos grandes burocracias en nombre de los derechos humanos y aparece un nuevo campo que, si no se lo regula y controla, hace imposible una recuperación de la democracia. La democracia desemboca en puro formalismo, deviene en dictaduras burocráticas con aspecto democrático. Por eso, la recuperación de los espacios públicos y el sentido de control sobre la burocracia incluye ahora el control sobre las burocracias privadas. Este es un punto altamente sensible que nadie quiere discutir en ninguna parte. Las burocracias privadas no van a dar espacio para esos debates, ellas determinan el contenido de los medios de comunicación, los cuales son inapelables. Esta es una de las más serias amenazas que ha devenido consecuencia directa de la estrategia de globalización y de la imposición de la gran empresa privada, que de hecho constituye una gigantesca burocracia privada. Es la amenaza de los globalizadores sobre un mundo hecho global. Frente a esta amenaza es necesario

reelaborar el concepto de «democracia», en el sentido de incorporar en ella la capacidad de intervenir los mercados a fin de someter los intereses de las burocracias privadas al interés primero de la vida.

La «globalización» como amenaza para un mundo global

Lo que se llama «globalización» es una estrategia que oculta lo que proclama. Cuando se critica la globalización, inmediatamente la respuesta es que se está criticando el desarrollo tecnológico, el acceso a Internet, las tecnologías de la información, etcétera. Sin embargo, los globalizadores no hicieron la globalización. La globalización es un proceso que viene desde mucho tiempo atrás, posiblemente desde los siglos xv y xvi. Lo que se llamaba globalización a partir de inicios de los años noventa del siglo anterior es el nombre de una estrategia que se gestó desde los años setenta por parte del gran capital y que conquistó para sí prácticamente todos los gobiernos. Estos la asumieron como una estrategia de acumulación de capital. La transformación de la tierra en una aldea global no es obra de los globalizadores. Los globalizadores se aprovechan de la globalidad de la tierra. Han concebido un andamiaje para el saqueo global, que no puede hacerse si la tierra no está globalizada, y la tierra fue globalizada desde hace 500 años. La retórica de la globalización alega que solo desde la década de los años setenta el planeta se globalizó, en el sentido de que hoy hay acceso a la tierra desde un punto a otro gracias a las modernas telecomunicaciones y a los transportes ultra rápidos. Es decir, la tierra se hizo disponible de un manera anteriormente no conocida, y con esta disponibilidad se hizo posible esta estrategia global de acumulación de capital a escala mundial. La novedad se da solamente en este sentido: la estrategia del capital a través de las empresas transnacionales se transformó en la tal llamada estrategia de globalización al lograr un dominio tal sobre los gobiernos, ya que fueron estos los que la impusieron universalmente. En cuanto logra imponerse a los gobiernos, estos la imponen a sus ciudadanos como estrategia

obligada. Con eso la democracia se vacía. Quienes se oponen son vistos como enemigos, incluso enemigos por aniquilar.

La estrategia de globalización necesita a los medios de comunicación como palancas de poder, y necesita a los gobiernos, porque solamente los gobiernos pueden imponerla exitosamente. Se trata en especial del gobierno de la nación más poderosa del mundo, los Estados Unidos, pero también de las grandes instituciones públicas internacionales: el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial, la organización Mundial del Comercio (OMC), la organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), etcétera. Estas grandes instituciones multinacionales y transnacionales que aparecen ahora como otro poder, son igualmente entidades públicas, entidades gubernamentales, y cuando imponen algo, son los gobiernos que las constituyen y las financian los que lo imponen, y no son las empresas. Las empresas logran que los gobiernos impongan su estrategia. La privatización no la hacen los actores privados, sino que se transforma en una política pública de los estados. La privatización no es posible sin que el Estado asuma una política de privatización, de tal manera que la estrategia de acumulación de capital tiene necesariamente el rostro de una política pública.

Este sometimiento de los estados y los gobiernos a la voluntad de las burocracias privadas transnacionales declara la soberanía de estos poderes económicos privados, y sustituye la soberanía popular en el grado en que estos poderes privados logran este sometimiento.

Conviene insistir en que la estrategia de globalización es una estrategia de imposición de las burocracias privadas más allá de cualquier control democrático popular y de los gobiernos. Son estos los que están bajo el control de parte de las burocracias privadas y abandonan así sus mandatos democráticos.

No obstante, los globalizadores no reconocen la globalidad de la tierra, no reconocen que la tierra es redonda, que las crisis son globales, que solo tenemos un planeta con recursos finitos. Sin

embargo, cualquier solución para estas crisis globales tiene que estar por encima de esta estrategia de acumulación de capital. Aunque la llamen globalización, para las alucinaciones de los globalizadores, la tierra a su disposición es plana e infinita. No se dan cuenta de que la tierra es redonda y, por lo tanto, la tierra toda, ellos mismos incluidos, está en peligro. Los globalizadores borran en lo posible todos los indicios de peligro para seguir ciegamente con su estrategia. Hablan de *flexibilización*, pero hay un solo lugar que no es y no puede ser flexible, y ese es la estrategia de globalización. Todos tenemos que adaptarnos, incluso morir, para que la estrategia de globalización no tenga que flexibilizarse. La estrategia de globalización se transforma en una amenaza para el mundo y es amenaza precisamente porque el mundo es global. Siendo global el mundo esta estrategia de globalización es la gran amenaza sobre la tierra, sobre los seres humanos, es la gran amenaza para la sobrevivencia de la humanidad. El peligro no consiste en que el mundo sea global, sino en que el mundo global no aguanta más esta estrategia de globalización.

Hay que recuperar, entonces, el control sobre la burocracia privada y, por tanto, hay que recuperar la legitimidad de la intervención sistemática en los mercados. Lamentablemente, este punto de importancia crucial para la democracia hoy en día está por fuera de las agendas de discusión, pero tiene que entrar en ella. La historia de las democracias ha sido una historia de control popular de las burocracias, primero de las públicas, y ahora de las burocracias privadas, que se han impuesto por encima de los gobiernos.

Hay que recuperar y afirmar una idea de ese tipo, el control democrático sobre las burocracias privadas, si queremos pensar en que otro mundo es posible. ¿En qué consiste hoy ese otro mundo? Es un mundo en el cual se recupera la democracia política con miras a controlar democráticamente las burocracias privadas (y ya no solo las tradicionales «clases dominantes»), vía una intervención sistemática en los mercados. Este tipo de control democrático ofrece una pista que se debe seguir en toda propuesta de otro mundo posible.

Excurso¹⁵

La estrategia de globalización redefine la forma de las relaciones centro-periferia, pero no su fundamento

En las ciencias sociales de Latinoamérica, una intensa discusión sobre los procesos de desarrollo, subdesarrollo, dependencia, imperialismo y otros conceptos similares o relacionados, data de hace más de sesenta años. La teoría de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) de los años cincuenta y sesenta del pasado siglo introdujo la noción de centro-periferia como un marco general para su explicación del subdesarrollo capitalista. La tradición marxista puso el énfasis en la extracción y transferencia de excedentes (plusvalor) hacia los centros desarrollados, aunque los mecanismos de esta transferencia no han sido del todo aclarados teóricamente (distintas variantes del «intercambio desigual»). Y la llamada escuela de la dependencia llamó la atención sobre la dialéctica entre desarrollo y subdesarrollo, concibiendo el subdesarrollo de las zonas capitalistas periféricas como un resultado, más o menos mecánico, del desarrollo de los centros; aunque teniendo la virtud de resaltar el carácter global y estructuralmente diferenciado del capitalismo, aunque sin lograr explicar esta dialéctica que era su punto de partida.

Pero un rasgo que caracteriza por igual a todas estas corrientes de pensamiento es que solo parcialmente toman en cuenta los desequilibrios producidos en el espacio económico, esto es, carecen de una teoría que tome en cuenta los factores espaciales que condicionan o codeterminan el ordenamiento de la producción en el espacio, y la consecuente estructura de relaciones comerciales y productivas que surgen entre las distintas zonas del espacio económico global. Otro claro síntoma de esta ausencia es el hecho de que el tipo de desequilibrios que introdujo el análisis keynesiano en la teoría económica se refieren funda-

¹⁵ La referencia para este Excurso es Hinkelammert y Mora, 2005. [H. M.]

mentalmente al equilibrio/desequilibrio *en el tiempo*, ya sea en el corto o en el largo plazo. Sin embargo, para el mundo capitalista subdesarrollado, de lo que se trata es, principalmente, de los problemas del equilibrio/desequilibrio *en el espacio*, que son los que conducen al *desarrollo capitalista desigual*.

La teoría neoclásica de las ventajas comparativas incorpora algunos de los rasgos espaciales que determinan el comercio internacional (diferencias relativas en las dotaciones factoriales), pero asume como centrales aspectos que solo cumplen un papel secundario o no esencial en la explicación (las ventajas comparativas que surgen de tales diferencias). Además, está cargada de un contenido ideológico que vuelve tautológico el concepto de ventajas comparativas y que imposibilita analizar los desequilibrios fundamentales que surgen en el espacio económico, ya que ante todo le interesan los «problemas de eficiencia».

Cualquier teoría social que ignore los factores relativos al espacio y a la localización espacial de la actividad económica, tiende implícitamente a suponer —y a ideologizar— la existencia de un *espacio homogéneo* dentro del cual es imposible captar y explicar los impactos de la localización espacial de la producción en la dinámica económica, y menos aún, los problemas del desarrollo desigual; o confunde los distintos niveles de análisis referidos al espacio económico. De manera similar, identificaciones del tipo «zona periférica = zona subdesarrollada» o «país dependiente = país subdesarrollado», también excluye la posibilidad de una teoría del subdesarrollo capitalista.

Uno de los objetivos principales de la teoría del comercio internacional, es analizar el fundamento y el origen de la división internacional del trabajo y del comercio entre países y regiones. La teoría económica neoclásica de las ventajas comparativas lo explica en función de los costos relativos o comparativos de producción (ventajas de especialización), y el primer eslabón del razonamiento de esta teoría es la diversidad en las condiciones de producción entre distintos países. Según el «teorema de Hecksher-Ohlin», bajo ciertos supuestos, las diferencias en los costos comparativos entre países solo pueden existir si la

dotación de recursos o las proporciones entre factores de las diversas regiones, son diferentes. Por tanto, y si esta teoría fuese válida, de no haber diversidad en las condiciones de producción entre países o regiones, tampoco habría comercio internacional. No obstante, los avances teóricos más recientes en esta materia sostienen que las ventajas comparativas explican, a lo sumo, una parte del comercio internacional. Esta es la posición del economista estadounidense Paul Krugman, quien, en su libro *Economía internacional* (escrito junto con M. Obstfeld) sostiene que «el comercio inter-industrial refleja las ventajas comparativas», mientras que «el comercio intra-industrial se debe a las economías de escala» (Krugman y Obstfeld, 1996, pp. 158-160). Pero incluso esta posición es solo parcialmente cierta, ya que se puede demostrar que aun en ausencia de ventajas comparativas, las distintas ventajas de escala determinarán un ordenamiento en el espacio económico y una división internacional del trabajo (Hinkelammert y Mora, 2005). Ahora bien, si lo que realmente cuenta en la determinación del comercio internacional son las «ventajas de escala» y no las «ventajas comparativas», las asimetrías tecnológicas, las economías de escala-volumen y las economías de aglomeración son mucho más importantes que las diferencias en las «condiciones naturales». Es decir, se trata de ventajas que «se hacen» y no de ventajas que «están dadas» a partir de las condiciones que supuestamente impone la naturaleza (y en las que —según la teoría de las ventajas comparativas— el ser humano no tendría responsabilidad). Dicho de otra forma: quien tenga la supremacía tecnológica es quien dominará en el comercio internacional. Y hoy, supremacía tecnológica es sinónimo de «monopolio del conocimiento». No en vano el especial interés de los Estados Unidos y de Europa de imponer su visión y sus intereses en los temas de propiedad intelectual y comercio de servicios.

La inversión de los derechos humanos y la legitimación de su violación en nombre de los derechos humanos

La inversión de los derechos humanos

Para poder aniquilar países como Serbia, Afganistán, Libia o Irak, los Estados Unidos, Francia o la OTAN, solo necesitan comprobar que ese país viola los derechos humanos. No es necesario mostrar o discutir otras razones. Basta con sostener que la situación de los derechos humanos en esos países es insostenible. Se puede entonces de manera legítima amenazar con el aniquilamiento y, en el caso de rechazar el sometimiento, aniquilarlo efectivamente. Es obvio que este tipo de política de derechos humanos, solo la puede hacer un país que tiene el poder para hacerla. En efecto, necesita tanto el poder militar correspondiente como el poder sobre los medios de comunicación. Teniendo estos poderes a su disposición, la política de los derechos humanos y la imposición del poder se identifican. Todo lo que se le antoje al poderoso lo puede hacer, y la imposición de los derechos humanos a sus adversarios resulta legitimada.

Esto es lo que llamamos «la inversión de los derechos humanos», en cuyo nombre se arrasa con los propios derechos humanos, y tiene una larga historia. De hecho, la historia de

* «La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke» apareció originalmente en la revista *Pasos*, 85 (DEI, 1999). Para este capítulo nos basamos en la versión que aparece como capítulo dos del libro *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003). [H. M.]

los derechos humanos modernos es a la vez la historia de su inversión, transformando la violación de estos derechos humanos en un imperativo categórico de la acción política. La conquista española de América se basó en la denuncia de los sacrificios humanos que cometían las civilizaciones aborígenes americanas. Más tarde, la conquista de América del Norte se argumentó por las violaciones de los derechos humanos por parte de los pobladores originarios. La conquista de África se justificó en la denuncia del canibalismo, la conquista de la India por la quema de las viudas, y la destrucción de China por las guerras del opio se basó igualmente en la denuncia de la violación de los derechos humanos. El Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos y, sin embargo, todo esto lo hizo en nombre de los derechos humanos.

Por eso, la sangre derramada por el Occidente no deja manchas ni olor metálico. La transforma más bien en el gran garante de los derechos humanos en el mundo. Así, más de trescientos años de trabajo forzado de la población negra en Estados Unidos dejaron manchados a los negros, pero quienes cometieron ese crimen tienen el alma blanca como la nieve. La gigantesca limpieza étnica que exterminó a la gran mayoría de la población indígena de Norteamérica dejó a la reducida población sobreviviente con la mancha, y todavía hoy son ofendidos y calumniados en las películas del Viejo Oeste, donde aparecen como los culpables de su propio exterminio. Todos los países del Tercer Mundo tienen hoy que rendir cuentas de su situación de derechos humanos a aquellos países que, durante siglos, arrasaron con los derechos humanos en este mismo mundo. Estos mismos países que llevaron la barbarie de la colonización al mundo entero, no aceptan ninguna responsabilidad por lo ocurrido, sino que más bien cobran una deuda externa gigantesca y fraudulentamente producida por ellos. Es decir, las víctimas son culpables y deudores, y tienen que confesarse como malvados y pagar incluso con sangre a sus victimarios.

¿Cómo hemos llegado a esta inversión? Hay un método que ha guiado esta inversión del mundo como resultado de lo cual las víctimas son las culpables, y los victimarios son los inocentes que

se arrojan ser los jueces del mundo. Hay autores clásicos que lo desarrollaron, el más importante entre ellos es con seguridad John Locke, quien en un momento clave del proceso de la colonización del mundo por las potencias europeas, elaboró conceptualmente esta interpretación de los derechos humanos, la cual hasta hoy está presente en la política del imperio y que impulsó también la guerra de Kosovo y en las sucesivas «intervenciones humanitarias». Por esta razón, es de crucial importancia analizar la postura de John Locke frente a los derechos humanos. Es una de las claves centrales para entender el mundo de hoy.

El método de derivación de los derechos humanos en John Locke y su crítica

Locke no brinda un listado de los derechos humanos, sino que instituye principios de orientación que establecen un marco de derivación de todos los derechos humanos posibles. Expresamente menciona cuatro principios básicos (1959, 2 tomos):

- 1) «Todos los hombres son iguales por naturaleza» (§54).
- 2) «El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro» (§22).
- 3) Sobre el poder despótico: «La Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas» (§172).
- 4) Dios «dio la tierra en común a los hombres» (§25).

Locke parte del marco de derivación que estos cuatro principios básicos de orientación proporcionan. No hay duda de que tales orientaciones básicas no son inventos de Locke. Proviene de la primera revolución inglesa de los años 1648-1649. Se las encuentra en aquel tiempo entre los independentistas, y sobre todo entre los *levellers*.¹⁶ Son la bandera de esta revolución, cuya

¹⁶ *Niveladores* (*levellers* en inglés) fue el nombre con el que se denominó al primer movimiento europeo moderno significativo con pensamiento protodemocrático. Surge en la Inglaterra del siglo *xvii*, durante una época de conflicto entre la monarquía y el Parlamento, entre los años 1647-1649, poco antes de la abolición de la monarquía. Los

máxima expresión es la igualdad. Esta se dirige contra el despotismo del rey y de la aristocracia. Rechazan la esclavitud, que en ese tiempo todavía no era exclusivamente racista en contra de los negros, sino de todos los colores, inclusive los blancos. La exclusividad de la esclavitud de los negros inicia recién en la primera mitad del siglo XVII. Pero el rechazo de la esclavitud se dirige igualmente contra la servidumbre de la gleba. Los independentistas y los *levellers* insisten en que la tierra ha sido dada en común a los seres humanos, para exigir el acceso del campesino a la tierra y la liberación de los artesanos del régimen de las organizaciones de los artesanos urbanos que restringían el acceso al artesano independiente. Su utopía era una sociedad de pequeños productores, en la cual cada uno tendría acceso a la propiedad independiente. Por eso, en el centro de su reivindicación de la igualdad estaba el ser humano concreto y necesitado, que aspiraba a una sociedad en la cual todos pudieran vivir dignamente y satisfacer sus necesidades por igual, basándose en el derecho de propiedad privada como medio de sustento. No se trataba de un igualitarismo radical, sino más bien de una tendencia a la igualdad pensada a partir de grupos excluidos de las libertades políticas y económicas.

Locke tenía que partir del marco de los derechos humanos presente en esta primera revolución. En el desarrollo posterior, hasta la *revolución gloriosa*,¹⁷ estos elementos fueron margi-

levellers profesaban que los hombres nacen libres y que poseen derechos que residen en el individuo, no obstante, era una libertad limitada en lo referente a la libertad de los demás. Por ello exigían una reforma constitucional y la igualdad de derechos ante la ley. [H. M.]

¹⁷ La Revolución de 1688 se considera como uno de los sucesos más importantes en la larga evolución de lucha de poderes entre el parlamento y la corona de Inglaterra. Con el paso de la Declaración de Derechos, los poderes del Rey fueron restringidos fuertemente; ya no podía suspender las leyes, crear impuestos, o mantener un ejército permanente durante tiempos de paz sin el permiso del Parlamento. A diferencia de la guerra civil de mediados del siglo XVII, la «Revolución Gloriosa» no involucró a las masas populares, lo que ha conducido a muchos historiadores a sugerir que los sucesos se parecen más a un golpe de estado que a una revolución social. Hinkelammert la considera una revolución burguesa, no popular.

nados. La revolución gloriosa era la victoria definitiva de una sociedad burguesa con vocación imperial. No obstante, una victoria de hecho nunca es suficiente, necesita su legitimación. Y la teoría política de Locke la brindaba. El suyo no es un libro sobre política, sino un libro que hace política. Proporciona el marco de legitimidad a la revolución burguesa inglesa, y con eso la estabiliza.

Para realizar eso, Locke efectúa la inversión de aquel marco de derechos humanos que heredó. Lo hace mediante un cambio del sujeto de los derechos humanos. Sustituye el sujeto corporal viviente, que es un sujeto de necesidades, por un sujeto abstracto, que es el individuo propietario. El propietario es visto ahora como el soporte de la propiedad y de la libertad. Con eso, el derecho humano como dignificación de la persona humana, como sujeto concreto de necesidades, es sustituido por la dignificación de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos que Locke ve también defienden su propiedad. Los indígenas de América del Norte defienden sus tierras como propiedad, sin embargo, se trata de otra propiedad distinta a la del punto de vista de Locke. Es una propiedad vista desde una determinada manera de vivir de personas concretas. De esta misma manera es concebida la propiedad por parte de los campesinos y pequeños artesanos urbanos ingleses. Locke invierte la relación para erigir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad entendida como lógica de acumulación. Esta es la propiedad que él afirma: *propiedad privativa*, más que propiedad privada. Desde su punto de vista, aquella otra propiedad que defienden los aborígenes que se enfrentan a las Trece Colonias es ilegítima y es negación de la propiedad que él sustenta. Locke afirma la propiedad del individualismo posesivo, como la llama C. B. Macpherson (2005).

Entre la primera Revolución inglesa y la Revolución Gloriosa que Locke legitima, aparece este choque de concepciones contrarias sobre la propiedad, y por ende sobre los derechos humanos. De hecho, Locke sustituye los derechos humanos mismos

por los derechos de un sistema social para el cual los seres humanos no son más que soportes. Esto por cuanto los seres humanos pierden todos sus derechos y pueden únicamente reclamar derechos emanados de la propia lógica del sistema social, que ahora es el sistema social burgués.

Locke lleva este punto de vista al extremo. Cuando habla del estado natural, todavía habla de dos derechos fundamentales: a) el derecho a la integridad corporal del ser humano y b) el derecho a la propiedad. Pero en el curso de su ensayo cambia esto y sostiene un solo derecho fundamental, que es la propiedad. La integridad corporal de la persona humana también es transformada en un derecho de propiedad, que en este caso es el derecho de propiedad sobre el propio cuerpo. Esto es, la propia integridad física de la persona humana la ve como un simple derivado del sistema de propiedad y su lógica. No queda ni rastro de la dignidad de la persona humana anterior a cualquier sistema de propiedad. Locke dice ahora que «la finalidad primordial (de una sociedad civil) es la defensa de la propiedad» (§85), y puede entonces concluir que el poder despótico lo tienen los amos «para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad» (§173). Este poder es despótico porque al ser privados de toda propiedad, están privados igualmente de la propiedad sobre su propio cuerpo.¹⁸ No mantienen ningún derecho a la integridad física en cuanto personas humanas. Por eso, al ser privados de toda propiedad, el poder de los amos es absolutamente arbitrario e incluye el derecho de matar, torturar, mutilar y esclavizar. Todo eso es consecuencia de su concepto de

¹⁸ Si los derechos humanos son transformados en derechos de propiedad, todo entonces es derecho de propiedad. Si te torturan, intervienen en tu propiedad que es tu cuerpo. El mismo argumento que sirve para expropiar un terreno, porque es necesario para construir una carretera, se aplica ahora a los seres humanos: se puede expropiar el cuerpo si las circunstancias lo hacen necesario, entonces todos los derechos humanos se transforman en puro cálculo de utilidad propia. Es la misma *rational choice*, que transforma el mismo mundo de una manera tal que se lo ve como mundo banal. Es el mundo visto como campo de una acción humana reducida al criterio de la maximización de la utilidad propia.

propiedad, siendo la propiedad el sujeto de los derechos humanos y no la persona.

La inversión de los derechos humanos que efectúa Locke, se puede resumir en una fórmula que él aún no usa, pero que expresa muy bien su punto de vista: «ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad». Esta fórmula puede sintetizar todas las inversiones de los derechos humanos que Locke efectúa. Es la fórmula que legitima el terrorismo del sistema burgués. Aparece ya en la revolución francesa en los términos: «ninguna libertad para los enemigos de la libertad», como lo expresó Louis de Saint-Just (1767-1794); y esta misma fórmula la asume Karl Popper, quien afirma: «ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia». No sorprende entonces que Popper haya sido el filósofo de la corte de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional, sobre todo en Uruguay y Chile. No obstante la misma fórmula aparece en las purgas estalinianas en los discursos del fiscal Andréi Vyshinski,¹⁹ adaptada desde luego a ese sistema. Así pues, esta es la fórmula mediante la cual la modernidad en todos sus sistemas, en cuanto sostiene los derechos humanos, legitima la violación de estos derechos justamente en nombre de ellos mismos.

Esta fórmula legitima ese «poder despótico» del cual habla Locke, y siempre ha sido utilizada para constituirlo. Borra los derechos humanos de la persona humana, que son anteriores a cualquier sistema social, y los sustituye por derechos del sistema que son declarados derechos humanos. La fórmula es universal y se puede adaptar a todas las circunstancias cambiantes que aparecen en la historia de la modernidad. Así, de modo visible la actual estrategia de globalización se apoya en esta misma fórmula y ha cambiado de nuevo todos los derechos humanos de la dignidad de la persona humana concreta, para invertirlos en términos de un derecho del sistema globalizado por encima de todos los derechos humanos, al mismo tiempo que argumen-

¹⁹ Durante los juicios de Moscú (1936 - 1938) o «purgas de Stalin», Vyshinski fue el fiscal en jefe y por tanto un hombre de confianza de Stalin.

ta en nombre de estos derechos humanos. De esta manera, las burocracias privadas de las grandes empresas son presentadas como sujetos de la «ley de la razón» y los verdaderos depositarios de los derechos humanos. Con eso han adquirido ese «poder despótico» constituido por John Locke. La forma como fue llevada la guerra de Kosovo mostró de nuevo un caso ejemplar de este uso de los derechos humanos. Aparece otra vez ese «poder despótico» legítimo, que ahora, en nombre de los derechos humanos, destruye todo un país.

El método se repite, solo cambian las palabras. Pero siempre aparece esa «ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres» (§10), ese «atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona» (§10), así como la acusación de que el enemigo «ha declarado la guerra a ese género humano» (§11). El enemigo es entonces una «fiera salvaje» frente a la cual surge el «poder despótico» legítimo que lo puede destruir a su antojo. El método asegura que frente a aquel, al cual se interpreta como violador, no valen los derechos humanos, siendo que la defensa de sus derechos humanos resulta ser otro atropello contra esa ley de la razón e implica a quien los defiende en el crimen que se comete.

Locke derivó la esclavitud, el exterminio de los pueblos indígenas y la colonización del mundo como exigencia de los propios derechos humanos. Su ley de la razón era la acumulación ilimitada dentro del sistema de propiedad privada (privativa). Cuando desde fines del siglo XIX se dejó de hablar de la propiedad privada como ley natural, esta fue sustituida por la eficiencia y la competitividad según las leyes del mercado. En procura de estas, los derechos humanos son negados de la misma forma como se inició con Locke, sin que el formalismo cambie, y una vez más la misma lógica del sistema toma el lugar de los derechos humanos, despojándoselos a los seres humanos.

Ahora bien, mucho antes que Locke aparece algo parecido a este formalismo en el patriarcado. El varón, en su masculinidad, se presenta como la encarnación del género humano, la ley de la

razón que Dios estableció para los actos de los seres humanos, transformando a la mujer en fiera salvaje potencial por domar y, en caso de que no se deje domar, por destruir. Después de Locke, aparece con el racismo a partir del siglo XVIII. Allí el hombre blanco toma esta posición de la ley de la razón, de representante del género humano frente a los pueblos considerados de color (negros, amarillos, rojos, etcétera).

Por otra parte, ya en Locke la inversión de los derechos humanos se vincula con el utopismo. Se trata en él del utopismo del progreso técnico. Este progreso sustituye el servicio al ser humano concreto. Y las promesas de este progreso aparecen tan grandiosas, que a su lado el irrespeto a los derechos humanos parece de muy poco significado.²⁰ La perspectiva del progreso aplasta la posibilidad de insistir en los derechos humanos concretos, por cuanto aparentemente obstaculizan la marcha sin distorsiones de la acumulación que asegura este progreso. Este utopismo acompaña toda la historia del capitalismo hasta hoy, y surgió con consecuencias similares en el estalinismo soviético. En ningún caso el problema es la utopía de por sí, sino la transformación de la utopía en motor de la inversión de los derechos humanos.

Este utopismo puede tener hasta apariencias de cálculo de utilidades, cuando por ejemplo dice Hayek:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacri-

²⁰ Locke dice acerca de las obras del progreso técnico y económico: «Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquel que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo públicos la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más por la propagación del conocimiento, por la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales» (1959, t-2, p. 352).

ficar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato. (1981)

El cálculo es aparente y engañoso, porque presupone que se conoce lo que resultará en el futuro. Pero se muestra como un instrumento eficaz para la negación de los derechos humanos, pues desde estos se denuncia este «sacrificar vidas individuales» como violaciones de los derechos humanos. El «cálculo de vidas», en cambio, denuncia ahora la defensa de los derechos humanos como un estorbo peligroso que impide «preservar un número mayor de otras vidas». De esta manera resulta fácil incriminar a los defensores de los derechos humanos. De nuevo el «género humano» aplasta a los derechos humanos de la dignidad de la persona. El aniquilamiento de países enteros y el exterminio de poblaciones son transformados en un posible servicio a la humanidad y a los derechos humanos, con lo cual los propios derechos humanos se desvanecen, quedando simplemente un mito.²¹

La respuesta a esta inversión de los derechos humanos

A la inversión de los derechos humanos únicamente se puede responder recuperando los derechos humanos del ser humano concreto. Para ello, podemos partir de una cita de Albert Camus, tomada de *El hombre rebelde*: «¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero quién justifica el fin? A esta cuestión, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios» (1978, p. 271).

En efecto, los derechos humanos *no son fines*. La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en

²¹ Hayek distingue dos liberalismos, uno que es bueno y otro que es malo. El buen liberalismo, según él, arranca con Locke, y el malo con Rousseau. Ciertamente, los sacrificios humanos al servicio de abstracciones de lo humano, las cuales incluyen hasta el exterminio de los otros, no son compatibles con el «individualismo malo». ¿Será esta la razón por la que es malo? (1952, p. 12).

el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medio de cálculos adecuados; se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada, etcétera. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para imponerlas. Solo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como fines, devoran a los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen. Ocurre así la inversión de los derechos humanos, los cuales actúan ahora como un imperativo categórico para violar a los propios derechos humanos.

Camus entonces hace la pregunta por los medios. Cuando se imponen derechos humanos como fines, los medios contradicen a estos derechos. De esta forma, los medios revelan el verdadero fin. No son los derechos humanos, sino la imposición de una determinada institucionalidad, que implica la imposición de una dominación. Los medios revelan el fin, no la declaración de las finalidades de la acción. Los medios hablan su propio lenguaje, que es el lenguaje de la realidad. El lenguaje de los medios revela hasta qué grado la declaración de las finalidades es falsa.

La historia del Occidente es una historia de aniquilaciones de países y del exterminio de poblaciones y culturas. Eso es lo que dice el lenguaje de los medios. El lenguaje de las finalidades, en cambio, es completamente diferente y habla de la carga del hombre blanco para civilizar el mundo y otorgarle derechos humanos. A eso se contraponen el lenguaje de los medios, el cual desmiente constantemente el lenguaje de las finalidades declaradas. Solo a partir de este lenguaje de los medios se pueden recuperar los derechos humanos. Ellos no son fines, sino que son interpelación de los medios que se usan para lograr fines. La discusión acerca de los derechos humanos debe ser una dis-

cusión sobre la compatibilidad de los medios respecto a estos derechos. Los derechos humanos, por consiguiente, juzgan sobre los medios.

En este sentido, el reclamo de los derechos humanos es, como lo dice Camus, una rebelión. Es la rebelión del ser humano como sujeto viviente que se rebela en contra de su transformación en objeto. Se rebela igualmente en contra de ser transformado en objeto de derechos humanos tratados como fines. Esta rebelión está en curso, y cuando es aplastada, siempre retorna.

La fetichización de las instituciones y su margen de libertad para la praxis humana: la crítica de la ley y la libertad del sujeto

Utopía y praxis humana

Plantear el desafío de construir una sociedad alternativa nos lleva de inmediato a una pregunta clave de la política y de la filosofía política: ¿cuál es la mejor sociedad *posible*? Tomás Moro en *Utopía*, Francis Bacon en *La nueva Atlántida* y Tomás Campanella en *La ciudad del Sol*, fueron los primeros teóricos del Renacimiento y de la Modernidad que intentaron responder esta pregunta, si bien ya Platón lo había iniciado en la antigüedad clásica en *La república*, su obra maestra. No obstante, cuando la búsqueda de la mejor sociedad *posible* se torna en fijación por una «sociedad perfecta», esta búsqueda no es simplemente «inútil», sino que suele transformarse en una trampa, e incluso, en camino al totalitarismo.²²

* Las reflexiones de este capítulo constituyen el núcleo de *Crítica de la razón utópica* (2002, capítulo séptimo). Aquí nos hemos basado en Hinkelammert y Mora (2016), *Hacia una economía para la vida*, capítulo 16. Pero siempre es recomendable la entrevista de Norbert Arntz a Hinkelammert, «Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la crítica a la razón utópica», en Duque y Gutiérrez, 2001, pp. 61-78. [H. M.]

²² El intento de hacer lo imposible no lleva necesariamente al caos, como sostienen Hayek y Popper, aunque sí permite llegar a conocer los límites efectivos de la posibilidad. Trascendiendo lo posible se llega a lo imposible, y la toma de conciencia de este carácter imposible de lo imposible, marca el espacio de lo posible. El intento de *imponer* lo imposible, sin permitir siquiera el aprendizaje sobre el descubrimiento de lo posible, sí parece conducir a crisis y catástrofes humanas. [H. M.]

Para comenzar, una respuesta a secas a la pregunta: ¿cuál es la mejor sociedad posible? ... no es posible, por cuanto necesitamos un referente acerca de «lo mejor posible». Esta referencia no la podemos tomar de ninguna ética preconcebida, porque no contendría un criterio de factibilidad. No estamos en capacidad de formular deberes ni modelos de sociedad sin antes determinar su *marco de factibilidad*.

Así pues, cualquier imaginación de la mejor sociedad *concebible* debe partir de un análisis de «la mejor sociedad posible». Entonces, la mejor sociedad posible se presenta como una *anticipación* de la mejor sociedad concebible. El contenido de lo posible es siempre algo imposible que no obstante da sentido y orientación a lo posible. Y la política es el arte de hacer posible lo imposible. Además, hay que reconocer que lo ideal y lo viable no son alcances predefinidos en un mundo estático, son hechos socioculturales. Todas las culturas incluyen (inclusive representan) ciertos acuerdos y desacuerdos sobre lo admitido como real, tanto en lo referente a lo deseable, como en lo relativo a lo factible. Percibimos y damos sentido a todos los fenómenos sociales dentro y desde un marco teórico categorial, y únicamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos. No solo interpretamos el mundo partiendo de un determinado marco categorial, sino que este condiciona asimismo las posibles metas de la acción humana y está presente en los fenómenos sociales mismos y en los mecanismos ideológicos (incluyendo los religiosos) por medio de los cuales los seres humanos se refieren a la realidad correspondiente.

Este tipo de enfoque puede servirnos para replantear la contraposición tradicional entre socialismo y capitalismo, lo mismo que para evaluar la factibilidad de cualquier propuesta de «sociedad perfecta», ya se trate de una sociedad comunista, una sociedad anarquista (sin instituciones) o una sociedad de mercado total (competencia perfecta).

Tomemos esta contraposición entre socialismo y capitalismo y a dos de sus principales teóricos representantes: C. Marx y M. Weber. Sin duda, Marx parte de una afirmación enteramente relevante,

incluso hoy más que nunca: la afirmación de la vida humana concreta, corporal, y no la de algún antropocentrismo abstracto. Marx piensa esta afirmación de la vida en términos de una plenitud que describe como «reino de la libertad» o comunismo, en relación con la cual concibe la sociedad socialista, a la que aspira como una aproximación o anticipación en términos de «lo mejor posible». La conceptualización de tal plenitud es absolutamente radical, mientras la sociedad por construir aparece más bien como una sociedad factible que se realiza «lo más posible». Weber, en cambio, sostiene, con toda razón, que este reino de la libertad es imposible, utópico, y lanza su crítica contra el mismo. Constata, también con razón, que la abolición de las relaciones mercantiles —considerada por Marx como parte de lo posible— cae en el ámbito de lo imposible.²³

Sin embargo, en su propio análisis, Weber sigue el mismo esquema que le critica a Marx. En efecto, afirma que el capitalismo *sí* es capaz de asegurar la reproducción material de la vida humana; pero como no puede sostener esta afirmación en términos empíricos, la concibe también en términos de una plenitud capitalista imposible, concepto tomado de los primeros análisis neoclásicos del equilibrio general de los mercados. A este tipo de utopías podemos llamarlas «utopías trascendentales». Es la utopía del comunismo, es la utopía del anarquismo, es la utopía neoliberal del mercado total.

Ahora bien, cualquier propuesta de sociedad relacionada con una plenitud perfectamente imposible, se distorsiona a sí misma a partir del hecho de considerar su realización fáctica como pasos hacia aquella infinitud en la que ha sido concebida. La historia del siglo xx fue abundante en proyectos de construcciones utó-

²³ Un ordenamiento del «reino de la necesidad» (el proceso de producción y reproducción de las condiciones materiales de la vida real), únicamente es posible apoyándose en las relaciones mercantiles (el dinero y los precios monetarios, sobre todo). Lo incorrecto es la identificación de la inevitabilidad de las relaciones mercantiles con las relaciones capitalistas de producción, excluyendo la discusión acerca de la posibilidad de relaciones mercantiles de tipo «socialistas» (socialización del mercado, más que un pretendido socialismo de mercado).

picas de este tipo con consecuencias muchas veces desastrosas para el ser humano y la naturaleza.

El horizonte utópico de la praxis humana es, sin duda, incluso en cuanto proyecto trascendental, un elemento central, esencial, de esta praxis; con todo, el mismo no es posible formularlo con base en una supuesta sociedad perfecta que se pueda (o deba) alcanzar a través de una aproximación cuantitativa calculable o instrumentalmente realizable (aproximación asintótica), como si se tratara de una relación medio-fin que se pueda construir por etapas «científicamente» calculables, hasta llegar a su plena realización. Al intentar este camino, transformamos el problema de la búsqueda de una mejor sociedad en un problema de progreso calculable, proceso que llega a ser autodestructivo, al menos por tres razones:

1. Porque en este camino ficticio hacia la realización de la sociedad perfecta, se destruye toda la riqueza y complejidad de la vivencia de la sociedad humana, que es reducida a un cálculo medio-fin.
2. Porque elimina, aplasta, reprime, todo aquello no compatible con este progreso calculado (para el que se afirma que no hay alternativa realista), y con eso, se elimina prácticamente la realidad. Aparece una «realidad verdadera» derivada del concepto límite trascendental, en función del cual la realidad empírica es interpretada y legitimada, pero asimismo, socavada.
3. Porque promete la utopía a condición de renunciar a toda crítica, a toda resistencia. Promete la realización de otro mundo en nombre de la afirmación y celebración de las condiciones presentes.

La utopía así concebida, llega a ser un poder destructivo absoluto. Destruye la realidad porque si esta no es compatible con los términos de la sociedad perfecta preconcebida, entonces se tiene que eliminar tal realidad, incluso de las ciencias empíricas. La realidad solo se percibe como empiría cuantificable (ver capítulo ocho), una

abstracción que sustituye a la realidad en nombre de las ciencias empíricas. No obstante, la realidad es una realidad de la vida. Real es aquello con lo cual se puede vivir y lo que se necesita para vivir: la naturaleza y la comunidad de seres humanos.²⁴

Para volver a esta realidad, el punto de partida solo puede ser la reivindicación del ser humano como sujeto concreto, corporal, que insiste en sus necesidades y en sus derechos, en conflicto, muchas veces, con la lógica propia de los sistemas institucionales. No se trata apenas de un conflicto de clases, sino fundamentalmente, del conflicto entre la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de los sistemas.

El sujeto humano [...] organiza instituciones para la sobrevivencia de la humanidad [...] Sin embargo, dichas instituciones, cuando se cierran sobre sí autorreferentemente [...] pueden convertirse en fin en sí mismas y poner en riesgo [...] a la propia comunidad que las creó [...] Se trata entonces de una totalización de la institución, de una fetichización, de una autorreferencia que niega la vida humana a favor del propio sistema [...] La ley del sistema como tal [...] se convierte en la última instancia (Dussel, 1999, p. 10).

Luego, debemos plantear la referencia utópica de otra forma, intentando un *discernimiento de las utopías* (crítica de la razón utópica). Si la praxis utópica se orienta por fines no factibles, ¿cuál es entonces su razón de ser? Este problema, que puede conducir a una crisis de legitimidad de la praxis utópica, carece de solución, a no ser insertando en ella una imagen de la liberación definitiva del ser humano, un «principio esperanza».

²⁴ Este concepto de realidad como condición de la posibilidad de la vida humana está por lo general ausente en las ciencias empíricas. Estas elaboran una realidad abstracta, inclusive metafísica, producida desde la realidad, aunque abstrayendo del hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Se trata, por consiguiente, de una «realidad pura», de una empiria. En las ciencias sociales, de seguro la economía es la que ha llevado más lejos la construcción de esta empiria: la economía de los neoclásicos es, pretendidamente, «economía pura». [H. M.]

En esta perspectiva cabe afirmar la factibilidad de lo que humanamente no es factible: el reino de la libertad. Ahora que, no en el sentido de su realización por decisión humana, sino en el sentido de una *anticipación* de este reino (plenitud).

Una crítica de la razón utópica no puede ser antiutópica. La utopía es *conditio humana*, una dimensión inevitable del ser humano y de sus distintas expresiones culturales, incluyendo al propio pensamiento científico. La utopía es, entonces, una fuente de ideas acerca del sentido de la vida, una referencia para el juicio, una reflexión sobre el destino, una imaginación de los horizontes, un referente ético irrenunciable; pero de igual modo, un principio orientador que debe servir como criterio para diferenciar opciones posibles. Para no invalidar esta pretensión inherentemente humana, la utopía jamás debe convertirse en un fin (meta) por realizar, ni siquiera de manera asintótica. La utopía no debe transformarse en *societas perfecta* que rige y se impone sobre la realidad y la voluntad de todos (trascendentalidad fetichizada).²⁵

La utopía es más bien una especie de «idea regulativa» (trascendentalidad humanizada), en el sentido kantiano del término (nos referimos al Kant de la *Crítica de la razón pura*).²⁶ Solamente como tal la utopía no llega a ser de nuevo una cárcel, un muro, un centro de reclusión psiquiátrico o un campo de concentración, sino una fuente de vida y de esperanza. Esta es la *utopía necesaria*.²⁷

²⁵ Si corregimos el sesgo despectivo y condenatorio de la definición de utopía ofrecida por Lasky, podemos decir que «la esencia de la utopía» es la crítica de las condiciones presentes y la esperanza de un mundo mejor (Hinkelammert, 2002, p. 295).

²⁶ Aun así, hay que tomar distancia del concepto kantiano que pretende fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principalista. El imperativo categórico de Kant es de acción abstracta, y su ética es una ética de la ley y la norma.

²⁷ La relación entre utopía necesaria y utopía trascendental no es, con todo, mecánica, como si se tratara de una simple polaridad lineal. Aun cuando las dos imágenes corresponden a lógicas específicas y son por tanto incompatibles, en el sujeto viviente se entremezclan. Ningún sujeto tiene y puede tener una opción nítida y transparente en uno u otro sentido. En la interpretación de las situaciones concretas, las imágenes se forman

La trascendentalidad de la *utopía necesaria* es una trascendentalidad al interior de la vida real y material. La esperanza humana trasciende la factibilidad humana y está por eso dotada de una trascendentalidad interna a ella. En la misma esperanza humana orientada hacia la vida real y material está su trascendentalidad: la «nueva tierra» paulina, el «reino de la libertad» de Marx, el «ser humano liberado» de la Teología de la Liberación. Se trata, por ende, de una trascendentalidad esencialmente distinta de la trascendentalidad metafísica. Se refiere a la *factibilidad* de la liberación del ser humano *en* la nueva tierra, *en el interior* de la vida real y material, pero que es trascendental porque no es factible que el ser humano la establezca por simple acuerdo o decisión.

«Una sociedad donde quepan todos»

Podemos ahora intentar responder a la pregunta de partida sobre «la mejor sociedad posible». No se trata de realizar lo utópico como tal, cuanto de aspirar a un estado, siempre en re-evolución, aún no existente pero deseable y posible de realizar. Hoy, el realismo político, o la política como arte de hacer posible lo imposible, debe proponerse un mundo, una sociedad, en la cual cada ser humano sea capaz de asegurar su posibilidad de vivir dentro de un marco que incluya la reproducción de la naturaleza, sin la cual la propia reproducción de la vida humana no es posible. Por eso, la conocida frase zapatista nos parece la más adecuada: «una sociedad donde quepan (todas y) todos», naturaleza incluida.²⁸

juntas con las opciones del sujeto. Estas imágenes desempeñan el papel de categorías y el marco categorial es formado en la anticipación, sea de la vida o de la muerte. La opción entre la muerte y la vida se efectúa dentro de estos marcos categoriales, nunca en su exterior. En la anticipación de las respectivas proyecciones hacia lo infinito (la utopía), toman uno u otro significado. [H. M.]

²⁸ «En un lenguaje escueto y sin detallar el análisis, quizá se pueda resumir el contexto que da origen al llamado por *una sociedad donde quepan todos* de la siguiente forma: el *hecho mayor* de la coyuntura actual del mundo es ciertamente el imperio pavoroso de la lógica de la exclusión y la creciente insensibilidad de muchísimos en relación a ella» (Assmann, 1995, p. 2). Además, tengamos en cuenta que ausencia de exclusión no es

La utopía no es un estado, menos todavía «un mundo cuya conservación vale la pena» (Kaltenbrunner), es un movimiento, y el problema del movimiento, como en la paradoja de Zenón, se resuelve caminando, *solvitur deambulando*. La crítica de las condiciones presentes siempre se ubica frente a un futuro abierto, aunque con toda razón busque un mundo mejor. Esta búsqueda, sin embargo, no es un camino ascendente que se aproxima de modo asintótico a una meta final, es un constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento. La historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, sí tiene caminos (que se hacen «al andar»). Hay caminos de liberación, si bien los logros no se miden a partir de una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia.²⁹

La libertad como capacidad de discernimiento de las instituciones (regulación del reino de la necesidad)

La utopía más genuina de la modernidad ha entendido la libertad como «libre espontaneidad», transformación de todas las estructuras sociales para que la libertad ilimitada sea viable para todos y de manera totalmente transparente. Luego, con Mandeville y con Adam Smith, la institucionalización de esta utopía se expresa en la totalización de la propiedad privada y las relaciones mercantiles. Las estructuras nos hacen libres y cuanto más ciegamente nos pleguemos a ellas, más segura es la libertad. Ya en el siglo XX, las «máquinas de libertad» (*automatismo del mercado* en el neoliberalismo, *leyes de la historia* en el stalinismo), prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto a las instituciones y sus leyes. No admiten ninguna «subjctivi-

sinónimo de ausencia de explotación (en su estricto sentido económico: extracción de trabajo impago —plustrabajo—).

²⁹ El joven Marx encontró una expresión adecuada para esta relación de la crítica con la sociedad que él pretendía transformar: «la producción de las relaciones de producción mismas» (*produktion der verkehrsform selbst*).

dad» del ser humano, el cual es convertido en una parte más del engranaje de esa «máquina de libertad» (Friedman, 1989).³⁰

Aun cuando la libertad como libre espontaneidad o plena autonomía sigue siendo la utopía, la libertad posible es resultado de una interrelación (tensión, contradicción) entre la espontaneidad subjetiva y la autoridad, que intermedia entre tal espontaneidad en función de la creación de un orden, aunque este sea

siempre promisorio, sin acabar nunca su búsqueda. Esta relación entre espontaneidad y autoridad es condición humana. Por otra parte, no es posible garantizar la libertad humana (el derecho a una voluntad propia), sino es sobre la base del derecho de vivir. Por eso, la libertad humana consiste en una relación del sujeto con sus instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida. Los sujetos son libres en el grado en el cual sean capaces de relativizar «la ley» (el orden de las instituciones autorreferidas), *en función de las necesidades de la vida*.

La libertad no reside en el cumplimiento de la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley (ver capítulo 14). Considerando la ley del mercado (el mercado autorregulado), la libertad consiste precisamente someterla a las necesidades de los sujetos concretos. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica necesariamente la relativización de cualquier ley (institución) en función de este reconocimiento. La ley vale solamente en el grado en el cual no impide este reconocimiento mutuo.

Reivindicar la libertad significa interpelar, enfrentar y supe-ditar a las mismas relaciones mercantiles, en la medida en que estas se comporten como destructoras de la espontaneidad y, por ende, de la libertad. Una interpelación similar sería necesaria, por ejemplo, en la medida en que las relaciones mercantiles

³⁰ Para los teóricos neoconservadores y neoliberales, la libertad es el sometimiento a las leyes del mercado y la afirmación de la autoridad. Para el anarquismo, la libertad se afirma como superación de toda autoridad y de la propiedad privada. En uno u otro caso, las alternativas se presentan polarizadas y maniqueas: orden o caos, mercado total o planificación total, esclavitud o libertad. [H. M.]

(u otra institucionalidad) pongan en peligro los fundamentos medio ambientales de la vida en el planeta.

La libertad, en el terreno de la producción material, no consiste en un «reino de la libertad» realizado plenamente, cuanto en la *anticipación* de una *plenitud* conceptualizada por una acción humana que se impone al poder ciego del «reino de la necesidad». La regulación, bajo control común, del intercambio entre los seres humanos y con la naturaleza, para que las leyes de la necesidad no se conviertan en un poder ciego dirigido en contra de la vida de los sujetos, y para aprovecharlas de manera racional y digna. El ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Y esta libertad humana no es posible sin la condición de poder satisfacer las necesidades básicas para la existencia humana, de todos y cada uno.

Excurso

Recuperar la teoría marxiana del fetichismo³¹

El análisis del fetichismo es una parte de la crítica de la economía política de Marx que ha llamado menos la atención en la tradición del pensamiento marxista. Sin embargo, constituye un elemento central de esta crítica. El objeto de esta teoría es «la visibilidad de lo invisible» y se refiere a conceptos de los colectivos en las ciencias sociales. Estos colectivos son totalidades parciales; como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de todas estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente el sistema de coordinación de la división social del trabajo, en relación a la cual se forman los conceptos de las relaciones de producción y del estado.

³¹ El análisis clásico de este tema crucial es «Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas», capítulo uno de *Las armas ideológicas de la muerte* (1981). Este excurso es una versión ampliada de «Sobre el desdoblamiento del mundo en las ciencias sociales», capítulo 25 de *Economía, vida humana y bien común* (Hinkelammert y Mora, 2014). [H. M.]

Todos estos objetos del análisis social (sean las instituciones parciales o totales) pueden ser analizados en términos teóricos desde el punto de vista de su funcionamiento. Pero este no es el análisis del fetichismo, no se busca con él explicar tales instituciones. Las enfoca más bien como colectivos invisibles, cuya existencia el hombre la percibe de determinada manera.

Nadie ha visto todavía una empresa, una escuela, un estado, ni un sistema de propiedad. Lo que se ve son los elementos materiales de tales instituciones; es decir, el edificio, en el cual funciona la escuela, la empresa, o las personas que llevan a cabo la actividad específica de tales instituciones. El concepto de estas instituciones, sin embargo, se refiere a la totalidad de sus actividades y como tal se refiere a un objeto invisible. Pero aún siendo invisibles, el hombre «ve» tales objetos. Los ve como fetiches. Y no solamente los ve, sino que tiene también una vivencia de ellos. Los percibe como existentes.

La teoría del fetichismo no se dedica por tanto al análisis de estas instituciones específicas. Juzga toda la libertad del ser humano a partir de sus posibilidades de vida o muerte: el ejercicio de la libertad es solamente posible en el marco de la vida humana posibilitada. Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y de los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, las instituciones no interesan en tanto análisis en sí mismas, sino en cuanto formas de organización y coordinación de la división social del trabajo; porque en cuanto tales deciden sobre la vida o muerte de los seres humanos, y de esta manera sobre la posible libertad humana.

El término específico de fetichismo, según Marx, no se refiere a tales formas de coordinación de la división del trabajo. Analiza, en cambio, una forma de la coordinación de la división del trabajo, que tiende a hacer invisible este efecto de la división del trabajo sobre la vida o muerte del hombre: las relaciones mercantiles. Estas relaciones mercantiles hacen aparecer las relaciones entre los hombres independientemente del resultado de la división del trabajo en cuanto a la supervivencia de los hombres.

Aparecen como reglas del juego, siendo en realidad reglas de una lucha interhumana de vida o muerte. Son, en realidad, una obra del hombre que se tiene que hacer responsable de sus resultados.

En el caso de las relaciones mercantiles se da una invisibilidad específica: se trata de *la invisibilidad de sus resultados*. La teoría del fetichismo trata de la visibilidad de esta invisibilidad. Las relaciones mercantiles parecen ser otra cosa de lo que son. Esta apariencia la percibe el productor de las mercancías y la ideología la interpreta. El hecho de que son reglas de una lucha de vida o muerte y por tanto de un conflicto entre hombres, es negado. En vez de eso la ideología las hace ver como unas reglas del juego, en el cual las víctimas son el resultado de «accidentes naturales».

El análisis del fetichismo pregunta por el modo de ver y el modo de vivir las relaciones mercantiles. Estas son relaciones sociales que sirven para efectuar la coordinación del trabajo social. Sin embargo, son vividas y vistas como una relación social entre cosas u objetos. Por eso Marx llama a las mercancías, como forma elemental de ellas, objetos «físico-metafísicos». Por un lado estas mercancías son objetos, por otro tienen a la vez la dimensión de ser ellas mismas sujetos del proceso económico. Pero en cuanto sujetos, aparecen en competencia con la propia vida humana. Toman la decisión sobre la vida o muerte en sus manos, y dejan al ser humano sometido a sus caprichos.

Lo anterior muestra con claridad la importancia de recuperar la categoría marxiana de fetichismo, pero la misma puede ampliarse en un sentido no desarrollado por Marx.

En cierto sentido, el fetichismo puede interpretarse como un fenómeno inherente a la naturaleza humana. Esta es finita y vulnerable, pero está, al mismo tiempo, atravesada por un anhelo de infinitud, que solo puede encontrar expresión a través de la creación de dispositivos abstractos.

Como bien descubrió Marx, el mercado es uno de tales mecanismos, pero no es el único. Otras objetivaciones de la actividad humana se separan del mismo modo de su productor y se autonomizan: tal sucede con el lenguaje, la ciencia, las

leyes y, en definitiva, las instituciones. Todas ellas conforman un mundo de mediaciones abstractas, necesarias para la vida, pues nos permiten pensar y actuar en términos universales, esto es, más allá la experiencia humana directa. Sin embargo, esas inevitables mediaciones abstractas, creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del hombre y a someterlo; incluso, pueden convertirse en poderes que matan. Frente a ellos, hay que sostener la prioridad de la vida como criterio primero y elemental de verdad y de racionalidad. Se trata de un criterio de alcance intersubjetivo, que encierra una comprensión del ser humano como una totalidad socio-natural, cuya supervivencia exige su integración con los demás hombres y con la naturaleza a través de la división social del trabajo y del metabolismo con el medio. (Fernández y Silnik, 2012, pp. 6-16)

Visto desde este enfoque, en el fondo del fenómeno del fetichismo, está la cuestión de la autonomización de la racionalidad formal, la racionalidad de los medios, que se ha separado e independizado de la racionalidad material, de los fines, hasta el punto de suplantarla y subordinarla. Esta preeminencia atraviesa la estructura categorial de todas las ideologías políticas de la Modernidad eurocéntrica y es causa central de sus derivaciones totalitarias, características del siglo xx.

PARTE III

**La modernidad
y sus mitos:
la espiritualidad
del poder**

El marco categorial de la modernidad y su núcleo místico

Disponemos de una larga y abundante discusión sobre la modernidad, su devenir y su destino. No pretendemos hacer tabula rasa de esa discusión, sin embargo, intentamos dar un paso más allá de lo hecho. Por esta razón, el concepto de modernidad que aquí se formula presenta algunas diferencias con el de otros autores. Concebimos la modernidad como aquel *periodo histórico* (en tiempo y lugar) en el cual toda la sociedad es interpretada, referida y también tratada, a partir del concepto de la racionalidad formal o, en palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fin (ver capítulos siete y diez).

Esta aproximación nos pone en cercanía con Adorno y Horkheimer; pero a diferencia de ellos, ubicamos el inicio de esta modernidad en los siglos XIV al XVI (con su epicentro europeo), sin negar que hay antecedentes sugestivos ya desde los inicios de la antigua cultura griega. Pero es en estos siglos, del XIV al XVI, cuando la racionalidad medio-fin, que es la racionalidad concebida a partir del individuo, aparece en todos los niveles de la so-

* Las dos referencias centrales para este capítulo son «Corporeidad concreta y corporeidad abstracta: la espiritualidad del mercado» (2007, capítulo dos) y «Sobre los marcos categoriales de la interpretación del mundo en Pablo y Agustín» (2010a, capítulos tres). También son de especial interés la sección «El surgimiento de la modernidad» (2003b, pp.143-149); el prefacio de *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003) y la sección «La superación de la modernidad: algunas tesis» (2000, pp. 100-102). [H. M.]

ciudad europea y se impone progresivamente, en mayor o menor grado, al resto de las culturas, ya sea a través de la conquista o de la inculturación.

En aquellos siglos da también sus primeros pasos la ciencia natural empírica (la llamada revolución científica) y la astronomía redescubre que la tierra es redonda. Con la conquista de América surgen los imperios que aspiran a la dominación del mundo entero, empieza la aplicación de los nuevos conocimientos científicos por parte de las nascentes empresas; y con el invento de la contabilidad por partida doble se constituyen las primeras empresas de tipo capitalista, que ahora tienen el carácter de personas jurídicas, aunque sean todavía empresas de propiedad individual. Con el comercio colonial se establece un mercado verdaderamente mundial, en el cual operan empresas también de carácter mundial.

En el mismo tiempo, en el campo religioso irrumpe la Reforma, que hace individual la relación del creyente con Dios, rompiendo con la iglesia medieval. A la vez, aparece el pensamiento utópico moderno, que construye sus utopías en términos de supuestas técnicas sociales por aplicar. Igualmente aparece ahora la dimensión del progreso técnico-económico, que sustituye el cielo medieval por un progreso infinito hacia el futuro, y que tiene toda la apariencia de una escalera que, como la escalera de Jacob, sería capaz de unir la tierra con el cielo. Con ello, la racionalidad del individuo calculador se va imponiendo: en la economía, la religión, la filosofía, el pensamiento utópico y, también en la ética.

¿Qué es lo que ha aparecido de alcance tan vasto? Ha aparecido una nueva dimensión de la racionalidad de la acción humana, que adquiere un gran poder, y que en pocos siglos logró conquistar la tierra entera sin que haya en ninguna parte capacidad para una resistencia relevante. Aparece un poder que posteriormente arrasa al mundo entero y donde toda resistencia se considera un intento conservador o de franco retroceso.

La mayoría de las teorías de la modernidad no toman en cuenta que esta modernidad ya está constituida entre los siglos XIV al XVI. Proponen que la modernidad inicia con algunas ca-

racterísticas parciales de ella, que surgen posteriormente, para ser luego desplazadas en el proceso de desarrollo de la modernidad. Esta situación es especialmente evidente en el caso de J. F. Lyotard (1924-1998), cuando fija su referencia conceptual de la modernidad en la teorías de Rousseau y Marx, de las cuales despectivamente habla como «relatos de legitimación». Una vez desplazados estos pensamientos, después de la Segunda Guerra Mundial, es fácil, entonces, hablar de *posmodernidad*. Sin embargo, con los pensamientos de Rousseau y Marx empieza de hecho la crítica de la modernidad. Si en la actualidad se define la modernidad como el conjunto de pensamientos de Rousseau y Marx, su derrota y olvido aparece como posmodernidad. No obstante, lo que aparece en realidad es una modernidad desnuda, frente a la cual se ha eliminado toda crítica y que resulta ser modernidad *in extremis*.¹ Se trata de la modernidad actual, organizada alrededor de un pensamiento único y de una racionalidad única; aunque nuevas resistencias comienzan a articularse.

Tampoco nos parece suficiente ubicar el comienzo de la modernidad en la iluminación de los siglos XVII y XVIII, como lo hace J. Habermas. Ciertamente, en la iluminación la modernidad se formula a sí misma. Pero la modernidad no es un pensamiento, sino una época histórica. Una época histórica no comienza con su formulación en el pensamiento, sino que incluso puede culminar con ella. Efectivamente, la iluminación es una de las culminaciones de la modernidad en curso.

Hablando en términos de Lyotard, podríamos decir que la iluminación precisamente elabora el «relato de legitimación» de toda la modernidad, aunque en el tiempo de la iluminación apa-

¹ «[...] Modernidad *in extremis*, en la que, sobre la base de la estrategia de acumulación global del capital, se han desarrollado hasta límites difícilmente concebibles poco tiempo atrás, mecanismos de deshumanización de la sociedad y de destrucción de la naturaleza; todo ello acompañado de formas de espiritualidad negadoras de la vida y del sujeto, que no son en absoluto ajenas a otras expresiones ideológicas modernas, siempre justificatorias de la preeminencia de los poderes sobre el ser humano, pero que alcanzan hoy formulaciones inauditas de un fundamentalismo y una intolerancia radicales». (Fernández y Silnik, 2012, pp. 21 y 22). [H. M.]

rezca ya el primer pensamiento crítico de la modernidad, que es el pensamiento de Rousseau y su concepción de la democracia de ciudadanos. El «relato de legitimación» de la modernidad se elabora más bien en la iluminación inglesa, con John Locke, David Hume y Adam Smith como sus representantes más importantes.

El pensamiento de Locke es el primer esbozo de un imperio mundial en términos secularizados, en el cual la burguesía tiene el derecho ilimitado a la dominación. David Hume fundamenta la racionalidad medio-fin como racionalidad que une el pensamiento causa-efecto de las ciencias naturales con el pensamiento medio-fin de las ciencias sociales y los une en el mercado y la propiedad privada. Adam Smith desarrolla elementos básicos de la tesis de la autorregulación del mercado en cuanto ámbito social que asegura por su propia lógica inercial el interés general de la sociedad. Smith funda el mito de la «mano invisible».

Y como la sociedad soviética se desarrolló en la estrecha analogía con la sociedad burguesa —aunque cambiando algunas referencias centrales como la propiedad socialista que sustituye a la propiedad privada y la tendencia al comunismo que sustituye la tendencia del mercado al interés general— podemos hablar de los pensamientos de Locke, Hume y Smith, no solamente de pensamientos constitutivos del capitalismo, sino de la misma modernidad. Aunque se hablaba en el tiempo del socialismo histórico del modo de producción capitalista, por un lado, y del modo de producción socialista, por el otro podemos entender ambos como diferentes «modos de producción modernos». Una vez derrotado el socialismo histórico, este pensamiento de la modernidad —su relato de legitimación— vuelve a identificarse con el capitalismo de hoy. Pero tiene su historia y sus antecedentes.

El tránsito hacia la modernidad: el cuerpo como cárcel del alma.

San Agustín transformó completamente la relación entre el alma y el cuerpo que venía de Pablo de Tarso (ver capítulo 13) e, incluso, del gnosticismo. Pablo ve la redención —que es parte de

la liberación del ser humano— como una redención del cuerpo, no del alma. Para Pablo el alma no es una sustancia independiente del cuerpo, y esto vale para toda la tradición judía.

Agustín pasa a la agresión en contra de este cuerpo, agresión que pretende transformar este cuerpo a la luz de su transformación en un esclavo perfecto del alma. En cuanto la salvación y la redención consiste en recibir un cuerpo incorruptible, esta alma debe tener un cuerpo sometido perfectamente a la voluntad de la ley del alma. Como fórmula viene directamente de Platón, quien decía: «El cuerpo es la cárcel del alma». También Platón tiene ya el concepto clave del alma como sustancia propia frente al cuerpo.

Por tanto, ya en esta vida el cuerpo tiene que ser sometido. Pierde todos los derechos. Eso explica por qué aparece en el nombre del cristianismo una ascesis agresiva anticorporal que se impone en nombre de una corporeidad perfectamente sometida a la voluntad de la ley y que atraviesa toda la Edad Media europea. Esta agresividad atraviesa toda la sociedad y se encuentra en la raíz de las grandes persecuciones de los judíos, de los herejes y de la brujería. En nombre de la corporeidad perfecta del sometimiento a la ley el cuerpo concreto del ser humano concreto es declarado el enemigo que hay que derrotar. Aparece un platonismo desarrollado hacia la agresividad en contra del cuerpo, que hoy incluso amenaza la propia existencia de la vida en la tierra. Nietzsche habla en relación a esto, del cristianismo como un platonismo para el pueblo. Pero a la vez se trata de mucho más. Se trata de lo contrario de la crítica de la ley en Pablo, para la cual el sometimiento absoluto bajo la ley es precisamente *el* pecado (capítulo 14).

Pero se trata del comienzo de la revolución cultural que lleva a la modernidad capitalista. El cuerpo ideal, sometido perfectamente a la voluntad de la ley, se transforma a finales del siglo XIX en el *homo economicus* del ideal de la teoría económica marginalista de la competencia perfecta y más recientemente de la teoría de la firma. Desde este punto de vista toda corporeidad basada en las necesidades corporales sigue siendo el mundo malo, que

es la cárcel ahora de las leyes del mercado. Lo mismo resulta con la conceptualización del capital humano, que se hace cada vez más común. El ser humano es libre y racional solamente cuando ya no es más que capital humano, que calcula sus ganancias y cumple perfectamente sus funciones como capital.

En el lenguaje del neoliberalismo actual, que también domina nuestros medios de comunicación, se expresa eso de manera muy clara. Tenemos la ley del mercado como la ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza en general, son denunciados como distorsiones del mercado y perseguidos consecuentemente. Leyes sociales, leyes para la protección de la naturaleza, política de salarios, sistemas públicos de salud o de educación, sindicatos, organizaciones populares en general, son presentados como distorsiones del mercado en contra de las cuales nuestras clases dominantes y gobiernos, junto con los medios de comunicación del mundo entero, llaman a una lucha continua en nombre de la pretendida racionalidad de la ley absoluta del mercado. Lo que se persigue es la vieja y mala creación de los gnósticos que ha sido transformado en objeto de agresión. Otra vez el cuerpo es visto como la cárcel de la ley, aunque en este caso, de la ley del mercado.

Pero de lo que se trata realmente es algo muy diferente. Se trata del hecho de que la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona hoy la vida humana y de la naturaleza entera en un grado tal, que esta propia vida está amenazada. Pero se sigue tratando esta ley como lo único sagrado de nuestro mundo.

Aparecen dos polos claramente, que se enfrentan y que se entrelazan mutuamente. Por un lado el polo del sometimiento del ser humano bajo una ley absoluta considerando la realidad concreta de la vida corporal como amenaza para la ley. Por el otro lado el polo de la realidad de la vida concreta que está amenazada en su esencia y que necesita una intervención sistemática en la ley del mercado para poder sobrevivir.

El marco categorial de la modernidad

El resultado es que las categorías fundamentales de la modernidad están formuladas en los primeros cuatro siglos. Se trata de los polos de Agustín y Pablo. Por un lado el cristianismo ortodoxo de un platonismo agustiniano agresivo y por el otro la redención y liberación del cuerpo según Pablo. Por supuesto, cambian las palabras y cambia también la relación con la teología, pero las categorías básicas se mantienen hasta hoy. Llevan al descubrimiento del mundo como un mundo secular y son reproducidas a partir de este mundo secular.

Frente a este platonismo vuelto agresivo del sistema capitalista vuelve el punto de vista de la redención y liberación del cuerpo. Eso ocurre precisamente en Marx y visiblemente en sus manuscritos de París, donde Marx desarrolla su imaginación del cuerpo liberado. Se trata del origen del pensamiento de Marx que, a pesar de Althusser, atraviesa toda su obra posterior. Sin embargo, con esta liberación del cuerpo según Marx ocurrió algo muy análogo a lo ocurrido muchos siglos antes con la redención del cuerpo según Pablo. Fue arrasada por la ortodoxia marxista y con la constitución del socialismo histórico sobre todo en la Unión Soviética fue de nuevo transformada en un platonismo agresivo de un tipo análogo al que domina al capitalismo. Por eso no sorprende que este socialismo desarrollara una lógica que lo hizo volver de nuevo al capitalismo.

Vivimos una lucha del cuerpo ideal en contra de la liberación del cuerpo concreto. Una lucha que se lleva a cabo en el interior de cada uno y en el interior de toda la sociedad. Son como cadenas de ADN que se enlazan y separan mutuamente. Es la lucha del sujeto.

El capitalismo como culto y como religión*

Repasemos, a manera de introducción, un breve texto de Walter Benjamin, «Capitalismo como religión»:²

Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes, a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones. [...] no solo, como creía Weber, en cuanto forma condicionada religiosamente, sino en cuanto fenómeno esencialmente religioso, llevaría todavía hoy al extravío de una polémica universal exagerada.

[...]

Ninguna Teología

Tres rasgos se le reconocen, sin embargo, al presente en esta estructura religiosa del capitalismo. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizá la más extrema

* Este capítulo se basa enteramente en «Capitalismo como culto: la culpa», cuarto capítulo de *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007). Parte de un breve texto de Walter Benjamín que Hinkelammert cita y comenta, y constituye uno de los eslabones centrales de la sacralización de las relaciones mercantiles estudiada por Hinkelammert a lo largo de toda su obra. [H. M.]

2 En 1940, ante la amenaza de ser entregado a la Gestapo por las autoridades franquistas españolas, Walter Benjamin se suicidó en Portbou, Gerona. Sus escritos —verdaderas iluminaciones— no han dejado de crecer y de capturar la mirada de estudiosos, fanáticos y epígonos. Este texto, de increíble agudeza analítica, fue publicado por primera vez en castellano en 1990 por la revista *El Porteño*.

que haya existido nunca. En él todo tiene significado solo por relación inmediata con el culto, no conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología. El utilitarismo adquiere bajo este punto de vista su coloración religiosa. Un segundo rasgo del capitalismo está relacionado con esta concreción del culto: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans (t)reve et sans merci*. En él no hay marcado un día a la semana, no existe un día que no sea día de fiesta en el sentido terrorífico del despliegue de toda la pompa sacral, de la tensión extrema del adorante. En tercer lugar este culto es culpabilizante. El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante. En este aspecto, este sistema religioso es arrastrado por el torbellino de un movimiento colosal. Una culpabilidad monumental que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último y sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación.

[...]

En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención.

[...]

Su cuarto rasgo es que su dios tiene que ser ocultado, solo 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.

La teoría freudiana es parte también de la dominación sacerdotal de este culto. Está pensada de una forma totalmente capitalista. Lo reprimido, la imaginación pecaminosa, es, por profundísima analogía que habrá aún que iluminar, el capital, que es explotado por el infierno del inconsciente.

El tipo de pensamiento religioso capitalista se encuentra extraordinariamente expresado en la filosofía de Nietzsche.

La idea del superhombre pone el *salto* apocalíptico no en la conversión, expiación, purificación, penitencia, sino en el acrecentamiento aparentemente permanente, pero, en el tramo último, discontinuo y a saltos.

[...]

Y en forma parecida, Marx: el capitalismo incorregible se volverá, con intereses e intereses de intereses, cuya función es la *deuda* (véase la ambivalencia demoníaca de este concepto), socialismo.

Capitalismo es una religión que consiste en el mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente —como se puede demostrar no solo 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.

Comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por el otro.

El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes.

Enfermedad del espíritu

Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu que es propia de la época capitalista. Situación de aporía espiritual (no material) en pobreza, mendigos, monacato. Una situación que carece tan absolutamente de salida es culpabilizante. Las *preocupaciones* son el índice de esa conciencia de culpa por la ausencia de solución. Las preocupaciones surgen por el miedo a la aporía de tipo comunitario, no individual material.

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

Metódicamente habría que investigar primeramente qué conexiones estableció en cada momento a lo largo de la historia el dinero con el mito, hasta que pudo atraer hacia sí

tantos elementos míticos del cristianismo y constituir ya así el propio mito. (1990)

La base del culto: el culto al dinero y al oro

Alabanza del oro

Oro es confirmación. /Su promesa /tiene peso.
 Oro es sorpresa. /Supera a la más grande /esperanza.
 Oro tiene irradiación. /Nunca pierde /su resplandor.
 Oro es lealtad. /Su fascinación /sobrevive el tiempo.
 Oro es misterio. /Nadie sabe averiguar /
 su fascinación completamente.
 Oro es gratitud. /Sabe expresarse /de manera imprecadera.
 Oro es amor. /Casi no hay un signo /más castizo de ello.
 Oro es confianza. /Su valor /es duradero.
 Oro es cariño. /Expresa los sentimientos mejor /que mil palabras.
 Oro es deseo. /Su atracción /jamás palidece³

Desde el comienzo del capitalismo se percibe este culto. Marx (1973, p. 90) hizo famosas algunas citas de Shakespeare:

¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?
 Con él, se torna blanco el negro y el feo hermoso,
 Virtuoso el malo, joven el viejo, valeroso el cobarde, noble
 el ruin.
 [...] ¡Oh, dioses! ¿Por qué es esto? ¿Por qué es esto, oh, dioses?
 Y retira la almohada a quien yace enfermo;
 Y aparta del altar al sacerdote;
 Sí, este esclavo rojo ata y desata
 Vínculos consagrados; bendice al maldito;
 Hace amable la lepra; honra al ladrón
 Y le da rango, pleitesía e influencia
 En el consejo de los senadores; conquista pretendientes

³ Tomado de OMEGA-Textos de propaganda comercial. Weltwoche, Zurich, 49/7, diciembre de 1989. Compilado por Mascha Madorin, economista suiza.

A la viuda anciana y encorvada:

[...] ¡Oh, maldito metal,

Vil ramera de los hombres! (Shakespeare, *Timón de Atenas*, citado en Marx, 1973, t-1, p. 90 nota 43)

Marx saca sus conclusiones:

[L]a sociedad antigua la denuncia como la *moneda corrosiva* de su orden económico y moral. La sociedad moderna, que ya en sus años de infancia saca a Plutón por los pelos de las entrañas de la tierra, saluda en el áureo Grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida. (1973, t-1, p. 90)

Otra cita de Shakespeare que Marx hizo famosa resume la fuerza compulsiva, que esta inversión del mundo ejerce sobre todos: «Me quitan la vida al quitarme los medios por los cuales vivo».

Eso es culto. La propaganda comercial avasalladora de hoy en día no introduce el culto, sino que lo exagera y lo celebra. Ella dice este culto, lo explicita, pero no lo inventa. Propaganda de la automotriz Hyundai: «Lo perfecto es posible».

La culpabilización

La culpabilización se hace universal en términos seculares referentes al capitalismo. Dice Benjamin Franklin:

Piensa que el dinero es fértil y reproductivo. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente. Cinco chelines bien invertidos se convierten en seis, estos seis en siete, los cuales, a su vez, pueden convertirse en tres peniques, y así sucesivamente, hasta que el todo hace cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al ser invertido, de modo que el provecho aumenta rápidamente sin cesar. Quien mata una cerda, aniquila toda su descendencia, hasta el número mil. Quien

mata una pieza de cinco chelines, asesina todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas. (citado en Weber, 1976, pp. 42 y 43)

Asesina una infinitud de hijos posibles. Es culpabilización que se transforma en estrés universal. No responder a esta culpa es asesinato (de chelines). Se puede extender: no maximizar las ganancias es violación del interés general y como tal asesinato. Walter Benjamin:

Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu que es propia de la época capitalista. Situación de aporía (falta de salida) espiritual (no material) en pobreza, mendigos, monacato. Una situación que carece tan absolutamente de salida es culpabilizante. *Las preocupaciones son el índice de esa conciencia de culpa por la ausencia de solución.* Las preocupaciones surgen por el miedo a la aporía (falta de salida) de tipo comunitario (Comunidad), no individual material. (1990)

La solución sería infinita, por tanto lo es la culpabilidad.

No se trata de una simple aplicación de la ética al dinero. Se revela en estos pasajes lo que *la ética del dinero es*. Es ética de la corporeidad abstracta, que adquiere dinamismo propio. El no matarás abstracto.

«La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano». Dios bajó a la tierra, es ahora mercado, oro, dinero. Es el Dios que se hizo humano, pero ser humano es ahora un ser identificado con las relaciones mercantiles. Hayek lo dice, pero muestra que eso es una transformación del Dios trascendente y que sigue trascendente. El Dios trascendente anterior determina desde lo alto toda la estructura social y económica. Por eso podía haber un orden que penetraba todas las dimensiones de la sociedad; lo económico, lo social, lo cultural. El rey era rey por gracia de Dios. Y este Dios es concebido como externo. Al transformarse,

la estructura económica misma se trascendentaliza y en este sentido comprende a Dios en el destino humano. Es ahora una estructura económica, desde la cual toda sociedad es estructurada; lo económico mismo, lo social y lo cultural.

Hayek lo analiza, aunque descriptivamente:

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso [el mercado], ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término «trascendente», único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza «hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo», y también en la cita evangélica: «No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca» (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese *animismo* que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control. (1990, pp. 125 y 126)

Mientras Walter Benjamin expresa:

Su cuarto rasgo (del capitalismo como religión) es que su dios tiene que ser ocultado, solo en el cenit de su culpabi-

lización debe ser mencionado. El culto se celebra ante una divinidad inmadura, toda imaginación, todo pensamiento en esa divinidad lesiona el secreto de su madurez. (1990)

Parece que estamos en este cenit. El fundamentalismo apocalíptico y la reflexión citada de Hayek podrían indicarlo. Es el mismo capitalismo que como religión sueña y produce estos monstruos. Sueña a Dios como monstruo. «El cristianismo no favoreció en tiempo de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo».

La ortodoxia cristiana bajó a la tierra. Cuando Dios se hizo ser humano, este cristianismo del imperio volvió a instituir el cielo, teniendo el ser humano como súbdito. La ley viene desde el poder político y Dios sacraliza este poder. El poder político es su gloria. Ahora baja del cielo y se transforma en capitalismo. Ahora es el poder de las relaciones humanas mismas, objetivado en las relaciones mercantiles. Ahora estas aseguran la vida humana, y por tanto, son la gloria de Dios. Sigue teniendo el ser humano como súbdito, pero lo tiene ahora como mercado, que dicta:

Capitalismo es una religión que consiste en el mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente —como se puede demostrar no solo 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. (Benjamin, 1990)

En esta su forma se impuso al mundo y a todas las religiones, inclusive a la religión cristiana. El cristianismo, al transformarse en ortodoxia, fue completamente vaciado y se queda en un cascarón vacío. El capitalismo como religión es religión condicionante de todas las religiones. No es una religión entre varias. Es religión secular, no religiosa, que se pretende universal.

Como el capitalismo se transformó en cristianismo, el pensamiento crítico (inclusive el marxismo) se transforma, en clave

de liberación, en cristianismo. Pero este cristianismo no es religión cristiana, aunque sea religión, y hasta puede prescindir del nombre cristianismo, como hizo el cristianismo al transformarse en capitalismo. La religión cristiana sobrevive aparte. Esta liberación es religión que resulta de la transformación del cristianismo de liberación. También es religión secular, no religiosa. Y se enfrenta al capitalismo como religión.

El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante. En este aspecto, este sistema religioso es arrastrado por el torbellino de un movimiento colosal. Una culpabilidad monumental que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último y sobre todo, *abarcarse a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación*. Esta no debe esperarse por tanto, en este caso del culto mismo ni tampoco en la reforma de esa religión, que tendría que poder apoyarse en algo más seguro que en ella misma, ni tampoco en su rechazo. Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera*. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. *La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención.* (Benjamin, 1990)

La liberación también es religión, tan mundial como el capitalismo y tan condicionante de las religiones como aquel.

Dios vuelve al volver el límite de lo posible, que constituye la culpabilidad anónima del ser humano (ni pecado original, ni culpa original). Pero constituye una culpabilidad anónima también de Dios. Dios creó un mundo que contiene esta culpabilidad. Precisamente si no hubiera podido crear otro mundo, compartiría ahora la culpabilidad anónima humana. Tiene que hacerse ser humano de nuevo para poder salvarse a sí mismo y a los seres

humanos. Pero sin los seres humanos no hubiera podido, tienen que recibirlo. Tienen que hacerse sujeto para que se produzca la redención.

La culminación del sujeto cartesiano como individuo poseedor y calculador*

Del sujeto trascendental al individuo calculador

El sujeto de la reflexión cartesiana es a la vez un *individuo poseedor*. La relación sujeto-objeto, dentro de la cual surge el concepto de sujeto tal como Descartes lo formula, es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominarlo y poseerlo. Es la *res extensa*, frente a la cual se puede comportar como este individuo poseedor que tiene una relación de apropiación/propiiedad con todo su mundo externo. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto.

El abandono de este sujeto trascendental (sujeto del pensamiento) en los últimos cien años, no ha afectado, sin embargo, el papel central que en la modernidad ostenta este individuo poseedor, que es su contraparte. De hecho, se ha sustituido el sujeto pensante por el *sujeto actuante* (actor), que es un individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, viéndose a sí mismo como un ente calculador que actúa en un mundo de puros objetos y que calcula su posibilidad de acceder a este

* Este capítulo se basa en «El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización», capítulo 11 de *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003). [H. M.]

mundo consumiéndolo y acumulando como de su propiedad partes crecientes de él.

Este individuo poseedor (y no el ser humano como sujeto concreto, corporal y necesitado), es el que nuestra sociedad ha puesto en el centro de todas las relaciones sociales. Es un *individuo calculador*, que calcula sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de distintas formas de propiedad (dinero, acciones, bienes inmobiliarios, patentes, derechos de autor, etcétera) que le permitan un aumento continuo de sus ingresos. En esta visión, todo puede transformarse en capital, incluso el mismo ser humano («capital humano»: la vida misma como un ámbito de cálculos de utilidad). Y por «intereses materiales» no nos referimos aquí solo a objetos materiales. Las habilidades, el reconocimiento, el prestigio, el honor, la capacidad de hacer amigos, etcétera, también se pueden emplear como «capital» en la persecución calculada de estos intereses materiales.

Este no es el capitalismo del siglo XIX (aunque Marx lo intuía), donde imperaba el cálculo de ganancias empresariales. En el tránsito del capitalismo del siglo XIX al del siglo XX vemos esta inserción (introyección) del cálculo de la utilidad en el alma. Eso aparece después de la Segunda Guerra Mundial, en la teoría del «capital humano»: el capital humano es subjetivo, en el sentido de que cada uno dispone de su cuerpo, de sus atributos y de su inteligencia *como su capital*. Es decir, yo trabajo al servicio mío, como con mi capital, y me maximizo. Entonces, de eso resulta un tipo humano que está todo el tiempo calculando costos, ingresos y oportunidades de ganancias, que «jinetea» sus tarjetas de crédito al filo de la navaja de sus deudas; y que adopta esa misma actitud frente al propio modo de vida. Hay que constituir este estilo de vida que sirva para maximizar este capital humano que soy yo para mí y para la sociedad, pues también para ella soy capital humano. La educación y la salud pasan a ser «inversión en capital humano».

Estos intereses materiales siempre son intereses *particulares* calculados. Se calculan las posibilidades de poder realizar estos

intereses, y en este sentido se persiguen utilidades calculadas, que pueden ser satisfacciones obtenidas por el consumo o ganancias de la acumulación. Si en efecto la persona humana se reduce a este individuo poseedor y calculador, entonces se cumple con el ideal de lo que la teoría económica dominante llama, el *homo economicus*, ahora ampliado a todo comportamiento humano.

El cálculo involucrado es un cálculo medio-fin, que busca producir un producto máximo a partir de un conjunto de medios dados, o un producto dado con los mínimos medios posibles, y esto, se asegura, garantiza la *racionalidad* del cálculo, lográndose el resultado buscado con la máxima eficiencia. Se trata entonces, desde el punto de vista del individuo calculador, de una *acción racional*. Presupone además, que todo el cálculo se efectúe en dinero, para poder comparar medios y fines en los términos cuantitativos que el cálculo requiere. La acción racional, desde esta perspectiva, es hoy la dominante del sistema económico-social-cultural en que vivimos. Eficiencia, competitividad y maximización (de la utilidad, de la ganancia y del crecimiento económico) son los criterios centrales del actual sistema; aunque la acción de que se trate sea cortar la rama del árbol sobre la cual el sujeto (y la humanidad) está sentado. No hay discernimiento.

Un sistema así constituido puede percibir algún sujeto humano (y una naturaleza material), solamente como parte de *su entorno por aprovechar*. La sociedad y la naturaleza son percibidas y tratadas como el *entorno aprovechable* (a veces amenazante) del sistema económico. La misma economía ecológica es presa de esta concepción engañosa (pero objetiva): hay que respetar y preservar «el entorno» para que una economía sea sostenible. Sin embargo, en cuanto el movimiento del sistema muestra sus consecuencias destructoras, queda claro que el sujeto (y la naturaleza externa) resulta ser más que un entorno. Por eso, una posición crítica más acertada es la de Polanyi, que pide reincorporar el sistema económico en las relaciones sociales, a diferencia de lo que ocurre en la sociedad capitalista.

El orden de los intereses materiales calculados

Si el sistema económico como *orden* se constituye a partir de la persecución de intereses materiales calculados —cálculo utilitario, utilidad calculada—, aparece un orden que deja de lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales dentro de los cuales la acción, necesariamente fragmentaria, acontece. Es el típico orden del mercado: se crea un orden, pero este orden socava los conjuntos reales (del ser humano, de la biosfera) dentro de los cuales acontece, y a los cuales percibe y trata como su entorno.

Este es el problema de los *efectos no-intencionales* (en general, indirectos) de la acción intencional, calculada y fragmentaria que vimos en el capítulo nueve. Cuanto más se guía la acción por el cálculo medio-fin particular, menos puede tomar en cuenta estos efectos sobre los conjuntos reales, ya que estos *no forman parte* del cálculo de la acción. El sistema funciona en un «entorno», pero este «entorno» está conformado por conjuntos reales que la acción no puede tomar en cuenta (acción fragmentaria frente a conjuntos inmensamente complejos). Por lo tanto, los distorsiona, y estas distorsiones de los conjuntos reales las experimentamos como desequilibrios, amenazas, crisis (humanas y ecológicas). No son necesariamente crisis *del sistema*, sino que son crisis de estos conjuntos sobre los cuales actúa el sistema, sin tomarlos (al menos suficientemente) en cuenta.

Estas crisis son hoy evidentes. La exclusión cada vez mayor de enormes sectores de la población, la crisis de las relaciones humanas mismas, la crisis del medio ambiente, la crisis de los ecosistemas, la crisis alimentaria, la crisis energética, etcétera. Y cuanto más se orienta la acción humana por las pautas de la racionalidad calculada fragmentaria, más aparecen estas amenazas, ahora *globales*, frente a las cuales el sistema no parece tener posibilidad de reaccionar. El orden desarrolla tendencias hacia su propia destrucción y se hace autodestructivo. Aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo

lo se revela como irracional, si se toman en cuenta los efectos no-intencionales (indirectos) que inevitablemente produce como su subproducto. Esta irracionalidad es efectivamente inevitable, en el grado en el cual se insiste en la constitución del orden del sistema por el cálculo de los intereses materiales. Marx resume esta tesis, con respecto al sistema capitalista, de la siguiente manera: «Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador» (1973, t-1, p. 423 y 424).

Según esta tesis, la producción capitalista de la riqueza subvierte las fuentes originarias de toda riqueza (humana), que son, la tierra y el trabajador, o más ampliamente, el ser humano y la naturaleza. Ambos son conjuntos de la realidad que la persecución calculada de los intereses materiales no toma en cuenta como tales; por eso, los socava. Y a la postre, el mismo sistema está amenazado por las crisis que él mismo produce como un subproducto inevitable de su irrestricta persistencia en la formación del orden a partir del cálculo de los intereses materiales (mercado total). Aparece la rebelión de los límites (capítulo 11).

Los capítulos de la primera parte de esta obra elaboran distintas aproximaciones para captar la forma en que opera esta irracionalidad de lo racionalizado: el cálculo lineal medio-fin (que ignora la complejidad de los conjuntos sobre los cuales actúa), el uso fragmentario de las tecnologías, el desconocimiento (y desprecio) de los efectos no intencionales de una determinada acción, las distorsiones sobre los conjuntos reales (ser humano y naturaleza). Lo podemos resumir en estos términos: se trata de un *cálculo de pirata* (Hinkelammert y Mora, 2013, capítulo diez). En términos técnico-económicos lo podemos describir como sigue: los llamados «costos de producción» calculados por este individuo calculador (ya se trate de un productor, un empresario, un accionista o un planificador) son en realidad *costos de extracción*. Como tales, no evalúan ni calculan (y en muchas situaciones el cálculo es sencillamente imposible) la *reproducción* de «las dos fuentes originarias de toda riqueza».

Una empresa calcula los costos de los recursos naturales (renovables y no renovables) como *costos de extracción*, sin tomar en cuenta en el cálculo las condiciones y tiempos de reproducción de la naturaleza, a menos que la resistencia ciudadana o la legislación estatal la obliguen a ello, aunque sea parcialmente. El «precio de escasez» de la fuerza de trabajo no respeta necesariamente (y por lo general no lo hace) las necesidades de reproducción del trabajador y su familia, a menos, nuevamente, que la organización y lucha de los trabajadores y/o el Estado la obliguen (salarios mínimos, legislación laboral, seguro de desempleo, seguridad social, etcétera). En condiciones de subdesarrollo capitalista y dependencia cultural, sin embargo, las respuestas a tales distorsiones enfrentan dificultades aún mayores que en los países de mayor desarrollo capitalista (control extranjero de recursos naturales, sobreabundancia relativa de fuerza de trabajo, subordinación de los intereses nacionales a intereses de grupos y de clases, por ejemplo).

En ambos casos el sistema económico capitalista actúa claramente como un «sistema disipativo» (Prigogine),⁴ que construye su orden (al menos hasta cierto límite) a partir del desorden (distorsiones, desequilibrios, amenazas, crisis) de los conjuntos reales en los que actúa (humanidad y naturaleza). Este es el orden del mercado total que hoy ha transformado las distorsiones sobre los conjuntos reales en amenazas globales y en crisis sistémicas.

Interpelar el cálculo de los intereses materiales para que la vida siga siendo posible

El ser humano, como ser natural, no puede dejar de orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesita realizar la satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Las necesidades llamadas «espirituales» descansan sobre

⁴ Ilya Prigogine recibió el Premio Nobel de Química en 1977 «por una gran contribución a la acertada extensión de la teoría termodinámica a sistemas alejados del equilibrio, que solo pueden existir en conjunción con su entorno». [H. M.]

la satisfacción de necesidades corporales. Por eso, la reacción contra la persecución irracional de los intereses materiales no puede orientarse en contra de éstos en cuanto tales, pretendiendo su abolición. Tiene que orientarse a interpelar y a intervenir en la propia persecución de los intereses materiales para impedir la autodestructividad resultante del sometimiento irrestricto al cálculo medio-fin de estos mismos intereses. Los intereses materiales tienen que trascenderse a sí mismos, y al trascenderse a sí mismos necesitan ser enfrentados por una racionalidad que responda a la irracionalidad de lo racionalizado. Hay que elevarlos a un nivel de racionalidad que la propia persecución calculada en términos medio-fin destruye.

De lo que se trata es de cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales, al nivel del sistema global y de todos sus subsistemas. El argumento, sin embargo, viene del propio campo de los intereses materiales, que necesitan ser sostenibles y no pueden serlo sin poner el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario, subordinado.

Se trata, por tanto, de *una ética de los intereses materiales*, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de las necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil que se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso, se trata de una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo: es condición de posibilidad de la vida humana frente a las amenazas de autodestructividad de los intereses calculados. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero por esta razón se contrapone precisamente a la lógica de los intereses materiales calculados. Habla en nombre de una racionalidad que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado por la racionalidad medio-fin. Es la racionalidad del sujeto.

La autorregulación del mercado y su transformación en instancia de culpabilización*

La tesis de que el mercado conduce al interés general de la sociedad siguiendo una mano invisible es una novedad que se impuso en el curso del desarrollo de la modernidad. Adam Smith lo sostiene por primera vez en estos términos directos en el siglo XVIII, aunque ya a partir del siglo XVI, aparecen argumentaciones en esta dirección (por ejemplo, con Bernard de Mandeville, setenta años antes que Smith). 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 «mano invisible» viene de la filosofía estoica y se refería a la armonía del cosmos, es decir, a los movimientos de las estrellas en el firmamento. Newton también asume esta expresión estoica en referencia al movimiento de los planetas alrededor del sol.⁵ Adam Smith la utiliza para explicar el circuito económico.

El pensamiento económico burgués sostiene que el mercado es autorregulado y realiza en cada momento la optimización posible de todas las posibilidades dadas. Tiene una derivación que revela enseguida el carácter metafísico de la tesis. Eso comienza con el pensamiento marginalista-neoclásico hacia fines del siglo XIX.

* Este capítulo se basa en dos secciones del artículo «El capitalismo como religión» (2013). [H. M.]

⁵ Resulta por lo menos curioso que en el caso de Newton la expresión mano invisible haga referencia directa a Dios, dada la imposibilidad de explicar cómo actúa la ley de la gravitación universal y la presunta estabilidad del sistema solar en un sistema de tres o más cuerpos (problema de los tres cuerpos). [H. M.]

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

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 y neoliberales. Su carácter trascendental es obvio si se toman en cuenta los supuestos teóricos correspondientes. Se trata especialmente del supuesto de que todos los participantes en el mercado tienen un 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 ochenta del siglo pasado, de la empresa perfecta (calidad total, *just in time*). Se trata de conceptos de realidades perfectamente imposibles e infinitamente lejanas. No son construcciones sin sentido, ya que permiten diferenciar entre acciones posibles e imposibles, abriendo toda una gama de posibilidades (e imposibilidades).

⁶ Einstein e Infeld lo sintetizan con el ejemplo de la física clásica: «A estas 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 dio 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* [...] 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». (1977, pp. 14 y 15). Este experimento ideal es el núcleo de la metafísica y adquiere en la teoría económica una importancia igual que en la física. Pero las ciencias empíricas no tienen casi ninguna reflexión sobre esta producción de su metafísica (véase Hinkelammert, 1984).

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

Sin embargo, han sido de mucha utilidad para desarrollar el carácter religioso del capitalismo. Los economistas lo logran al esconder en estos conceptos trascendentales la distancia infinita entre nuestra realidad y su construcción; por eso son metafísicos. Normalmente esto se logra por medio del uso del argumento matemático de la *aproximación asintótica*. Con esta muleta se consigue presentar tales construcciones como relativamente realizables en el sentido de una aproximación lineal y cuantitativa. Es una aproximación de acercamiento al infinito por pasos finitos. Pero eso va en contra de toda lógica. Ya Hegel descubrió este problema y lo llamó la «mala infinitud».

Hasta lo infinito está ahora a disposición de la sociedad que se quiere sacralizar y que, de esta manera, resulta sacralizada. Algo muy parecido hizo el socialismo soviético. Construyó un concepto de planificación perfecta y 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 lejano y se prometió la aproximación asintótica como un acercamiento «realista». Hasta Zbigniew Brzezinski⁷ supone que hoy el sistema capitalista está amenazado por una crisis parecida a la ocurrida en la Unión Soviética. Cuando la población descubre la vaciedad completa de este tipo de sacralizaciones, todo pierde sentido y cualquier cosa puede pasar.

⁷ Zbigniew Brzezinski (1928-2017) es un politólogo estadounidense de origen polaco. Fue consejero de seguridad nacional del gobierno del presidente Jimmy Carter. En 2006 fue requerido ante una audiencia del Senado de Estados Unidos, donde explicó que se podría dar un atentado terrorista como el del 11 de septiembre, para iniciar la guerra contra Irán. [H. M.]

Este mecanismo de funcionamiento, como es el mercado, resulta ahora la instancia de la culpabilización de todos. El estrés es uno de los peores problemas de esta constante culpabilización. Hay que consumir, hay que acumular, hay que avanzar a toda prisa, no podemos detenernos, hay que ganar y ganar. ¿Y si el estrés nos agobia? Bayer y McDonald's tienen la respuesta: iaspirinas y *fast food*!

El perdedor tiene la culpa por haber perdido. Nadie se puede quejar. El mismo mecanismo ahora se transforma en una gran máquina de persecución de su propia gente. El mercado ahora condena a la muerte y ejecuta, y es una instancia sagrada que ejecuta. Y cuanta más personas sacrifica, más se confirma su sacralidad.⁸ 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, anticultura).

La crítica

Frente a este gran fetiche de la sacralización del mercado aparece la crítica. La idea clásica 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. (1966, p. 230)

⁸ Aquí habría que integrar las teorías de René Girard (1923-2015), quien fue un crítico literario, historiador y filósofo francés; notable por su teoría de la mimesis que surgió en primera instancia para analizar obras literarias en las que se muestran relaciones interpersonales miméticas. Posteriormente fue aplicada al análisis de la violencia en las sociedades primitivas que se fundamentan en lo sagrado; y por extensión, a la violencia en las sociedades contemporáneas.

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» (1971, p. 7).

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 ni ninguna otra institución o ley es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es este ser supremo. Ni siquiera Dios lo puede ser. Por tanto, todos los dioses que declaran el mercado o el capital o el Estado o cualquier ley como 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 la liberación Juan Luis Segundo ha afirmado explícitamente eso.

En vez de la sacralización del mercado, de una institución o 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 procura de esta dignidad humana.

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*.⁹ 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 del realismo del amor al prójimo o de la fraternidad.

Este criterio de discernimiento de los dioses es el juicio sobre las religiones a partir del análisis de la realidad. Donde la

⁹ Marx hace aquí referencia a Jeremy Bentham (1748-1832), filósofo y escritor inglés, considerado el padre del utilitarismo. [H. M.]

Declaración de Santa Fe¹⁰ exige que toda religión respete como su límite cualquier acción en «contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo», por tanto, en contra de la vigencia de la mano invisible; este criterio de discernimiento exige a las mismas religiones poner el ser humano como ser supremo por encima de esta «propiedad privada y del capitalismo productivo» y encima de la mano invisible, que considera una idolatría.

El resultado es una realidad secular que desarrolla en su propio interior una religión y hasta una teología y una metafísica, que no resultan de ninguna revelación de nadie. Pero no solamente una religión y una teología. Resultan dos religiones contrarias y dos teologías contrarias. El propio análisis de la realidad lo revela. En nombre del realismo se exige a las religiones, en el 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 las instituciones y las leyes y la «sacralización» del ser humano en el sentido de asumir su dignidad como criterio supremo de la realidad y de todas las religiones. Recuperar la dignidad del ser humano es el criterio que guía la crítica de esta ortodoxia y de la realidad que se ha constituido junto con ella.

¹⁰ Los *documentos de Santa Fe* son documentos de la CIA redactados en la ciudad de Santa Fe (Nuevo México) entre los años 1980 y 1986. Fueron inspirados frente al temor de la «propagación izquierdista» en Latinoamérica y han servido como base operativa del fortalecimiento de la política de dominación estadounidense en la región a partir de estos años. [H. M.]

El segundo 11 de septiembre: el quiebre de las coordenadas del bien y el mal*

El primer 11 de septiembre fue el de 1973: en colaboración con el gobierno de Estados Unidos, las fuerzas aéreas chilenas bombardearon La Moneda —el Palacio de Gobierno de Chile—, lo devastaron y, además, asesinaron al presidente Allende. Los atentados terroristas del segundo 11 de septiembre de 2001 derribaron las torres gemelas de Nueva York (World Trade Center) matando a miles de personas, suicidándose los autores en el acto. Ese ataque fue sentido en todo el mundo de manera tan chocante que probablemente va a constituirse en un corte histórico. Pero hace falta preguntar, ¿por qué? Si se toma el hecho desnudo la respuesta no es tan obvia, es un acontecimiento corriente en la historia de los últimos cien años. Ha habido ataques aéreos mucho más devastadores que apenas se recuerdan. Quizás el ataque a Hiroshima ha tenido un impacto parecido por el significado de la bomba atómica como arma global capaz de terminar con la vida en la Tierra. Mas ni en ese caso la condena ha sido tan unánime ni el choque tan profundo y tan generalizado. Y hay otros ataques igualmente devastadores que tan solo son recordados de manera excepcional. La guerra aérea de Alemania contra Gran

* Este capítulo se basa en «La caída de las torres», capítulo nueve de *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003). Un apretado resumen hecho por el propio Hinkelammert de este texto se encuentra en «Se cayeron las coordenadas del bien y el mal el 11 de setiembre», capítulo 25 de *Solidaridad o suicidio colectivo* (2003b). [H. M]

Bretaña y la guerra aérea estadounidense-británica contra Alemania la recuerdan solamente las víctimas sobrevivientes. Los ataques sobre Hanoi fueron celebrados como faros de libertad en grandes partes del globo —las que se consideran civilizadas. El peor ataque lo organizó el general Haig, católico practicante, un 24 de diciembre, aprovechando el hecho de que las personas estaban confiadamente en casa, logrando así una eficiencia mayor, expresada en un máximo de víctimas. Fuera de las víctimas sobrevivientes, casi nadie lo recuerda. Ocurrieron después los ataques a Bagdad y Belgrado, que siguen siendo celebrados por aquella parte de la humanidad considerada civilizada como victorias de los derechos humanos. Y ha habido muchos otros cientos de ataques aéreos de menor escala en el Tercer Mundo, entre ellos la aniquilación, usando napalm, del barrio Chorrillos en la ciudad de Panamá,¹¹ realizada durante la invasión a Panamá en 1989, en la que murieron al menos 3 000 civiles —similar cantidad que en el atentado en Nueva York.

En ningún caso se recuerda el carácter devastador de los ataques, menos a las víctimas, ni tampoco se declaró un día de oración mundial. ¿Por qué es tan diferente este segundo 11 de septiembre? Ciertamente, es la primera vez que fue severamente afectado el poder más grande del mundo, el centro del dominio imperial, el país que con una prepotencia sin igual se ha lanzado contra los países que ha querido, sin temer jamás una respuesta. Solamente el Dios en el cielo estaba encima de este dios y con su *God bless America* y *God's own country* este poder asume representar a Dios en la Tierra, sintiéndose de hecho igual a Él. Siendo dios, era a la vez un Aquiles sin talón de Aquiles. Este poder, que se siente dios y que es venerado en el mundo como Dios, fue seriamente atacado: hay parricidio, regicidio y deicidio. Las

¹¹ El 20 de diciembre de 1989, el presidente de Estados Unidos, George H. W. Bush, autorizó la operación militar denominada *Causa justa*, justificando la invasión con los siguientes motivos: a) proteger la vida de los ciudadanos estadounidenses que residían en Panamá, b) defender la democracia y los derechos humanos en Panamá, c) detener a Noriega por delitos de tráfico de drogas y, d) respaldar el cumplimiento del Tratado Torrijos-Carter. [H. M.]

torres gemelas eran el santuario de este dios: como el Vaticano para el católico y la Meca para el musulmán, estas torres lo eran para la sociedad burguesa del dinero y del capital. Era un centro de piedad, siendo a la vez el centro de los negocios. El ataque al Pentágono, o un posible ataque a la Casa Blanca, son completamente secundarios en relación con el atentado a las torres, que desde la perspectiva del *businessman* ha sido un sacrilegio. Eso vale precisamente para el capitalismo globalizado. Parlamentos y casas de gobierno son pura decoración para el núcleo de esta espiritualidad del dinero y del capital, de acuerdo con la cual el trono del rey y de Dios en esta tierra eran las torres gemelas. Para nuestro tiempo ha sido un regicidio, y todo el mundo lo sintió así. Y un regicidio es un parricidio, siendo este, a la vez, un deicidio. Posiblemente el saqueo de Roma por los godos en el siglo v (410) tuvo un impacto parecido para el ya reducido Imperio Romano. Cuando hay regicidio, los reyes, que están en los corazones, mueren también allí, mas no mueren los corazones. ¿Son las torres el rey? Reyes y torres son intercambiables, especialmente en nuestra sociedad donde las cosas sustituyeron a los seres humanos, transformándose estos en capital humano. Por eso, la caída de las torres significa algo mucho mayor que el asesinato de J. F. Kennedy, quien era solamente el representante de aquel rey que está en los corazones. Las torres son el rey.

Pero este rey es Dios y se le ha asesinado. Mas un Dios asesinado vuelve a través del asesinato de sus asesinos. El asesinato de los asesinos de Dios acompaña desde la Edad Media europea a todos los imperios occidentales en sus periodos de crisis. Hasta la Segunda Guerra Mundial se solía vincular con el antisemitismo, que nunca ha sido una simple persecución a la minoría judía, aunque perseguía a judíos que estaban en minoría. Sin embargo, fue el medio para declarar que toda resistencia en contra de la dominación imperial era un asesinato de Dios, declarándolo «locura judaica». El asesinato de los asesinos de Dios se podía entonces extender a cualquier grupo humano. Aun el socialismo soviético fue denunciado hasta la Segunda Guerra Mundial en todos los países occidentales como un «bolchevismo judío», lo

que permitía asesinar a comunistas en nombre del asesinato de los asesinos de Dios y asesinar a los judíos en nombre de la eliminación del comunismo.¹² El antisemitismo nazi no es comprensible sin esta consideración del comunismo como un producto judío. Este asesinato de Dios, aunque en términos secularizados, aparece de nuevo. Hoy se habla de la bendición de Dios, pero cuando Bush anunció la guerra del bien contra el mal, el bien es el conjunto de los valores de la sociedad: la paz, la libertad y el libre comercio, en nombre de los que se hace la guerra y que conforman el santuario y se unen en uno solo: el libre comercio. No hay distinción entre ellos. Cuando Bush anuncia su *God bless America* se trata del dios de estos valores, cuyo trono fueron las torres gemelas. Este dios ha sido asesinado, y un dios asesinado resucita por el asesinato de sus asesinos. Es la cruzada de la cual el mismo Bush habló: «[...] la única forma de perseguir la paz es persiguiendo a quienes la amenazan». Vuelve la paz, pero la paz es guerra —que es el lema del *Big Brother*.

Para que haya paz hay que matar a sus enemigos. Para que haya libertad hay que matar a los enemigos de esta. Para que haya tolerancia hay que matar a los enemigos de la tolerancia. Y para que haya libre comercio hay que matar a los enemigos del libre comercio.

El ataque de este segundo 11 de septiembre trastocó las coordenadas del bien y del mal de toda la civilización occidental, saliendo a la luz nuestra confusión de lenguas. Cayeron las torres del Imperio, y los imperios se derrumban cuando sus torres caen. Caen por una confusión de lenguas, no por las bombas. El incendio del *Reichstag* (Cámara de Diputados) ocurrido en 1933 en Berlín (*Reichstagsbrand*) es un antecedente aterrador —aunque sucedido a nivel de una nación y no del mundo globalizado. Hasta hoy no se sabe si fue un atentado anarquista u obra de los propios nazis, según los cuales fue regicidio y deicidio a la vez. En este incendio ardieron las coordenadas del bien y del mal

¹² Estas palabras se atribuyen a Hitler: «El comunismo es hijo del cristianismo, y el judaísmo el origen de ambos».

preexistentes y desaparecieron todos los límites. No se fijaron nuevas coordenadas sino que se pasó al periodo más nefasto de la historia humana hasta ahora. Algo parecido ocurrió en el primer 11 de septiembre de 1973 con el ataque a La Moneda, en Santiago de Chile, que posiblemente inspiró el ataque a las torres. Ahí se abrió igualmente un periodo feroz, un derrumbe sin límites de las coordenadas del bien y del mal. Pero persistía el imperio global que podía sustentar la restauración posterior. El derrumbe de ahora es a nivel global y nadie pueda predecir lo que pasará. Hay derrumbe y no hay alternativa clara a la vista. Habría que reconstituir la propia civilización, pero no sabemos de sus nuevos fundamentos. Otra vez pueden desaparecer todos los límites, y no hay instancia imperial superior para guiar restauración alguna. Por eso ya no se puede volver a lo anterior. Ningún poder político puede esta vez enfrentar lo que viene, porque en el mundo hay un solo poder.

Un viejo sabio maldecía a su enemigo, amenazándolo: «¡Qué vivos tiempos interesantes!» Ya han llegado esos tiempos interesantes. Hay un lema del siglo XIX pronunciado primeramente por Nietzsche: «barbarie en vez de socialismo». Nietzsche lo expresa así:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante solo puede desarrollarse en virtud de principios terribles y violentos. Debiendo preguntarnos: ¿dónde están los bárbaros del siglo XX? Se harán visibles y se consolidarán después de enormes crisis socialistas; serán los elementos capaces de la mayor dureza para consigo mismo, los que puedan garantizar la voluntad más prolongada.

Esta barbarie ha llegado en vez del socialismo. Primero con el nazismo, después con la barbarie de la economía de casino y sus *global players*. Ese lema, Rosa Luxemburgo lo contestó, invirtiéndolo: «socialismo o barbarie», lo que significaba: socialismo en vez de barbarie. Pero el socialismo fracasó muchas veces fren-

te al problema. Por eso se trata hoy de «bien común o barbarie»: el bien común en vez de la barbarie en curso. En América Latina se trata de una sociedad en la que quepan todos, naturaleza incluida, o barbarie.

La conspiración terrorista mundial: proyección del monstruo

Las guerras de los últimos años, desde la guerra del Golfo hasta las de Palestina y Siria, han demostrado que ya se ha superado el estorbo de los derechos humanos, ese desagradable obstáculo para la política imperial. Después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo en contra del cual está incluso la opinión pública. El movimiento de paz ha sido señalado como el verdadero peligro, y quien está a favor del respeto de los derechos humanos y de la paz es denunciado como partidario del terrorismo. Ha aparecido una forma de información que solo aparentemente es información directa y que se practica por espejismo.

En los países del socialismo histórico, para saber lo que la censura suprimía había que aprender a leer entre líneas, pero frente a nuestros medios de comunicación eso de poco sirve, lo que hace falta es leer espejismos. La imagen en el espejo es solamente una imagen de la realidad si se sabe que la imagen es un espejismo. Por tanto, hay que derivar indirectamente de la imagen en el espejo la realidad, que en el espejo aparece invertida. En el espejo se ve la realidad solamente de manera virtual, no directa. Si se toma la imagen en el espejo como la realidad, la realidad se escapa completamente. En vez de ver la realidad, uno ve solamente monstruos. Sin embargo, de estos monstruos hay que derivar lo que es la realidad oculta. También esta realidad puede ser monstruosa. Pero los monstruos que aparecen en el espejo no son los monstruos que existen en la realidad, sino solo sus imágenes invertidas. Cuando se proyectó el monstruo en Noriega, Noriega fue transformado en el jefe del centro mundial del tráfico de drogas, en el máximo dictador sangriento; y si desaparecía, el tráfico de drogas sí podría ser combatido y la

democracia estaría segura en el mundo. Luego, el monstruo Noriega quedó reducido a sus dimensiones reales y normales. Fue un dictador corriente, que en el tráfico mundial de drogas no era más que una figura de tercera categoría, que además logró esta posición con el apoyo de la policía antidroga del gobierno estadounidense. ¿Ha sido esta proyección del monstruo una simple habladuría, o significaba algo real? Ciertamente, no dice gran cosa sobre Noriega, pero ¿sobre quién podría decir algo? Cuando el presidente Bush (padre) decía sobre Hussein que era un nuevo Hitler, que había montado el cuarto ejército más grande del mundo amenazando con conquistar toda la tierra, él proyectaba un monstruo en Hussein. Luego, este también fue reducido a dimensiones mucho más pequeñas y se vio su ejército indefenso frente a la fábrica de muerte que el ejército de Estados Unidos montó al lado de su frontera, aquella proyección de Hussein no nos dice mucho sobre él. Luego el monstruo se llamó Bin Laden, señor de una conspiración terrorista mundial omnipresente. Sin embargo, igualmente se desinfló y hoy —muerto Bin Laden— apenas se habla de Afganistán.

Todos estos monstruos van pasando, dándose la mano uno al otro. Pero el camino por el cual aparecen designa el blanco de la fábrica de muerte que lucha contra ellos. Es una fábrica de muerte que aparece con el ataque a Libia en los años ochenta y con la invasión de Panamá en 1989, y con todo su potencial destructivo se hizo presente en la guerra del Golfo. Es una fábrica de muerte tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila en el Tercer Mundo. Después del Golfo se movió a Serbia, destruyéndola; después a Afganistán, dejando detrás una tierra quemada. Luego, aunque cambiada, en Palestina y Siria, para producir también allí muerte y desolación. El Tercer Mundo tiembla y nadie sabe bien adonde se desplazará —podría ser a Irak o a Colombia, o incluso a China o a Rusia. Los momentos de baja de la bolsa de valores de Nueva York son momentos predilectos para el funcionamiento de esta fábrica de muerte móvil. Cuando empieza a producir muertos, la bolsa empieza a vivir (esta es un Moloc que vive de la muerte de seres humanos).

Es evidente que hacen falta monstruos para legitimar el funcionamiento de esta fábrica de muerte. Estos monstruos tienen que ser tan diabólicos que la fábrica de muerte se haga inevitable y la única respuesta posible. Pero como solamente hay adversarios, que de ninguna manera son monstruos, se producen estos monstruos para proyectarlos en ellos y así suministrar el combustible a esta maquinaria de muerte.

Para luchar contra un monstruo hay que hacerse monstruo también

Terminada una conspiración, el poder necesita otra para poder desenvolverse sin límites y sin verse sujetado a algunos derechos humanos. La construcción de estas conspiraciones mundiales es el telón de fondo de la constitución de todos los totalitarismos modernos, necesarios para poder sostener la política del mercado total, sobre la cual se basa la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización. Sin embargo, monstruos de este tipo no se pueden matar, sino que hay que disolverlos: tomando conciencia del hecho de que son simples proyecciones y asegurando un mundo justo. Estas proyecciones de monstruos no nos dicen nada o casi nada de aquellos a quienes se les imputa la monstruosidad, pero sí mucho de quienes las elaboran. El análisis de la proyección revela la realidad desde la cual el monstruo es proyectado. Y siempre a ese tipo de proyección subyace la idea de que para luchar contra el monstruo hay que hacerse monstruo también: ¡frente al monstruo todo es lícito! (Napoleón decía: «Para luchar contra el partisano hay que hacerse partisano también»).

De esta manera, quien hace la proyección del monstruo resulta ser él mismo un monstruo que no conoce límites, pero mientras uno no lea la imagen del monstruo como una imagen en el espejo, el autor de la imagen —ese monstruo original— permanece invisible. En realidad, la monstruosidad de cada uno se conoce a partir de las proyecciones que ese uno hace acerca de la monstruosidad de otros, y no de las proyecciones mons-

truosas que se hacen sobre uno. A través de la proyección se consigue que las manos del autor de esta ya no estén atadas por ningún derecho humano que deba respetarse. Y ese es el único monstruo que cuenta y del cual hay que tener miedo: aquel que declara que en nombre de sus propósitos no tiene que respetar ningún derecho humano. Mientras la información directa es casi arbitrariamente manipulable, la información que se da vía la imagen en el espejo no es manipulable, pero hay que saberla leer. Posiblemente, desde ambos lados en lucha se hace la proyección mutua del monstruo, uno frente al otro. Ambos, por tanto, se hacen monstruos para luchar en contra de su respectivo monstruo. Pero, sin embargo, eso no significa que ambos tengan razón. Al contrario, ahora ninguno la tiene, aunque ambos se transforman en monstruos para poder luchar. Porque la proyección polarizada es la creación mutua de la injusticia en nombre de la justicia, que actúa en ambos frentes de igual manera. Nunca es cierta, ni siquiera en el caso en que el otro, en el cual se proyecta el monstruo, sea realmente un monstruo. La mentira es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo para luchar en contra del monstruo; la razón de la lucha desemboca en la sinrazón (Goya dice: «El sueño de la razón produce monstruos»).

Y esta sinrazón guía hoy la política imperial, con su quiebre de las coordenadas del bien y el mal, su inversión de la realidad y su desprecio por los derechos humanos. ¿Aparecerá un niño —como en el cuento de Hans Andersen, *El traje nuevo del emperador*— que grite «Pero si el rey va desnudo»?

Modernidad y razón mítica. El poder y sus mitos de dominación*

La modernidad pretende definirse en contra del mito. El mito parece ser el pasado atávico de la humanidad, y la razón moderna se presenta como aquella que sustituye a los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y rebasa lo mítico y lo mágico. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación se presentan como los medios que permiten esta superación de los mitos y de la magia a través del desarrollo del conocimiento, el control de la naturaleza y la «economía de mercado». Se erige la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y de la magia.

Sin embargo, la modernidad anida enteramente en mitos, tanto como cualquier sociedad anterior; pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. También produce un nuevo encantamiento del mundo. Por eso, la pregunta no es, si en efecto la sociedad moderna es una sociedad sin mitos, frente a las otras sociedades que sí piensan en términos míticos. La pregunta es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?

* Para este capítulo se basa en «Mitificación y sacralización de las relaciones sociales: la espiritualidad del mercado y el mito del poder», capítulo nueve del libro *Yo vivo si tú vives. El sujeto de los derechos humanos* (2010b). Este libro, publicado es una vivaz colección de artículos centrados en el tema «globalización-sujeto-derechos humanos». Desde luego, varias de las secciones aquí tratadas aparecen con mayor amplitud en *Crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007). [H. M.]

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy —aunque ya hay evidencia contundente de su quiebre— es el *mito del progreso*. Surge con la modernidad y le otorga a esta su alma mítica. El progreso es pretendidamente infinito, y no hay sueños humanos cuya realización no prometa.¹³ Y si hay efectos no deseados, el progreso técnico es presentado como el remedio para las destrucciones que él mismo origina. Es el conjunto de las ciencias empíricas, el laboratorio, la tecnología y el mercado; que constituyen una religión intramundana que tiene como mito fundante el mito del progreso infinito.

En su proceso de desarrollo, la modernidad produce un nuevo encantamiento del mundo, analizada por primera vez en la teoría del fetichismo de Marx. La mercancía ostenta un alma mágica y es ofrecida como la realización de la perfección, que el progreso promete alcanzar. La propaganda Hyundai lo hace explícito: «Lo perfecto es posible». Se ofrece lo perfecto, aunque al usarlo se descubre que la promesa de la perfección no se cumple.

Dos entusiastas especialistas del marketing muestran muy bien que este encantamiento del mundo tiene método: «El mundo del marketing y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo» (Bolz y Bosshart, 1995, p. 220).¹⁴

Hablan del culto del marketing (Kultmarketing): «El capitalismo logra levantar las mercancías como nuestros dioses». «Y este dios del mercado es el dios verdadero» (1995, p. 248).¹⁵

¹³ Este progreso infinito no es apenas un mito, es además profundamente ilusorio, y hoy se desarrolla una gran crisis en su interior. Las amenazas globales de la exclusión social, la crisis de las relaciones humanas, la destrucción ambiental, el calentamiento global, etcétera, que son el subproducto de la persecución irrestricta de este mito, han hecho visible su carácter ilusorio. No obstante, el fundamentalismo del mercado reacciona ante esta crisis con la misma ceguera y agresividad de siempre.

¹⁴ «Die Welt des Marketing und der Werbung ist also nicht die Welt der Zwecke, Bedürfnisse und Rechnungen, sondern die Welt der Magie, des Totemismus und Fetischismus». [trad. a.]

¹⁵ «Dem Kapitalismus gelingt es, die Waren zu unseren Göttern zu erheben». «Der Warengott ist der wahre Gott». [trad. a.]

Los autores declaran eso como el fin de la historia, más allá de la cual no puede haber nada nuevo.

Goya sentenció en una de sus obras: «El sueño de la razón produce monstruos». Traducido a un castellano unívoco: «La razón, al soñar, produce monstruos». Lo que produce la ciencia empírica al soñar, es este mito del progreso infinito, en cuyo desarrollo se produce el encantamiento del mundo. Y en efecto, desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Este mito es inseparable de las ciencias empíricas, aunque sea criticable y, eventualmente, controlable. Pero la crítica no se puede hacer en nombre de las ciencias empíricas. Como producen este mundo mítico y mágico, nunca lo pueden contradecir. Tienen cabeza de Janos: una de sus caras es la razón instrumental, la otra es el mito de esta razón.

La crítica a este mito no se puede hacer si no se introduce el *criterio de vida-muerte*. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones *no es sostenible*. En sus consecuencias destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo. Esta conexión entre la razón instrumental y su mundo mítico correspondiente, se puede ilustrar con un ejemplo sencillo (advirtiendo que toda analogía tiene su límite).

Si preguntamos, ¿cuánto demora el viaje en auto desde San José (Costa Rica) hasta Puerto Limón?, la respuesta es «unas tres horas». El lenguaje del tico (costarricense) añade: «si Dios quiere» o «Dios mediante». No es necesario que la expresión sea religiosa. Puede ser «con suerte», «normalmente» o, «si todo sale bien». Efectivamente, no sabemos con certeza cuánto vamos a demorar en el viaje. La respuesta de «tres horas» nos abstrae de todos los contratiempos que puedan ocurrir durante el viaje. Podemos tener un accidente, un infarto, un deslave en el camino por una fuerte lluvia repentina, un asalto, etcétera. No lo sabemos. Pero la respuesta exacta afirma: «tres horas». Esto lo podemos asegurar solo si nos abstraemos de los incidentes y contingencias. Sintéticamente hablando, abstraernos de la muerte. Sin esta abstracción, la expresión es falsa, porque no es posible saber con certeza si vamos a llegar o a demorar días o semanas.

Toda expresión exacta en el tiempo presupone esta abstracción. Sin ella no podemos decir nada que tenga validez objetiva. Pero con ella no sabemos lo elemental y lo decisivo: si llegaremos o no. Aparece entonces otra dimensión, otro espacio. Los amigos te desean buena suerte para el camino, nos llaman a tener cuidado. Algunos viajeros llevan un talismán, otros una estampa de la Virgen de los Ángeles. Nunca se sabe lo que pueda ocurrir. Se abre todo un espacio mágico y mítico, aunque en forma completamente cotidiana; pero es la misma expresión exacta la que abre este espacio como espacio aparte.

Ahora bien, desde el punto de vista de la expresión cuantitativa exacta («tres horas»), estas contingencias son «externalidades» que no afectan la esencia de lo que es el viaje de San José a Puerto Limón; pero desde el punto de vista del sujeto humano, se trata precisamente de la esencia del asunto.

Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda la razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer esta abstracción de la muerte, porque todo cálculo se refiere al tiempo (todo existe en el tiempo) y el tiempo no es tiempo de reloj (tiempo lineal) sin esta abstracción. El cálculo presupone el tiempo del reloj: tiempo del reloj y abstracción de la muerte son la misma cosa. Solamente abstrayendo de la muerte podemos pensar un tiempo lineal, continuo y sin fin.

Toda acción racional en el sentido del cálculo medio-fin tiene esta abstracción como su base. Lo tiene desde el comienzo de la historia humana, pero cuanto más la modernidad se centra en esta racionalidad, más nítidamente aparece esta abstracción, aunque apenas se la menciona (excepto el tico que con toda razón sigue diciendo «si Dios quiere»).

Todo el proceder de las ciencias empíricas está marcado por esta abstracción de la muerte, sea ciencia natural o ciencia social.¹⁶ En la teoría económica neoclásica se han sustituido las

¹⁶ La misma tesis de la objetividad del mundo es producto de esta abstracción. Que un muro sea duro lo experimentamos cuando chocamos con él. Pero que sea duro aunque no choquemos con él, es una conclusión que abstrae de esta experiencia y le imputa

necesidades humanas por las preferencias en el mercado; pero el acceso a los bienes (valores de uso) es un problema de vida o muerte. Sin embargo, al retirarse estos economistas a una discusión en términos de preferencias, se abstraen de este hecho. Haciéndolo, sus fórmulas parecen funcionar, pero sin esta abstracción toda la teoría económica tendría que ser otra (una «economía para la vida»). Por lo tanto, declaran toda decisión económica, en cuanto contiene esta referencia a la vida o muerte, como una «externalidad» de la (su) economía, cuya discusión es apenas parte de la ciencia.

Pero lo que es una externalidad para el sistema (neoclásico) de precios, para la vida humana se trata de lo esencial: el derecho de acceso a los bienes, el desempleo, la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción de la naturaleza, que sin embargo, a estos economistas les parecen simples efectos externos. Si hablan de ellos, los tratan como fenómenos secundarios, colaterales, no esenciales al funcionamiento del mercado y sus condiciones de equilibrio. Sin embargo, para la vida humana se trata precisamente de lo esencial.

Claro está, esta abstracción de la muerte no expulsa la muerte. Toda la cuestión vida-muerte sigue estando presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas. Pero como sigue presente, se la expresa ahora fuera de las reflexiones de las ciencias empíricas. Tiene ahora un espacio propio, separado de las ciencias empíricas. En un sentido genérico podemos hablar de este espacio como un *espacio mítico*. En la modernidad es el espacio de la filosofía, la teología y de las artes incluyendo la poesía. Es espacio de reflexión y de argumentación, que parte ahora nítidamente de la cuestión vida-muerte, aunque no lo explicita abiertamente. Pero cuanto más se desarrolla la modernidad, más

dureza al muro independientemente que choquemos con él o no. Se trata de una conclusión teórica más allá de la experiencia de la resistencia del muro y del peligro que puede significar chocar con él. Pero como la dureza del muro es conclusión a partir de experiencias parciales, constantemente aparece la sospecha de que el mundo puede ser un sueño y jamás se puede comprobar teóricamente que no lo sea.

aparece en términos explícitos. Lo hace desde el movimiento socialista, pero también desde pensadores burgueses. Eso es más obvio en los pensamientos de Nietzsche y Heidegger hasta el posmodernismo actual. Desde este mismo espacio mítico aparecen éticas contestatarias y éticas oportunistas. Aparece inclusive la exigencia de reformular las propias ciencias empíricas para introducirles de nuevo la reflexión vida-muerte.

Pero desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas se ocupa también este espacio mítico. El gran ejemplo es precisamente el mito del progreso y la nueva magia de la mercancía, el fetichismo mercantil. Al abstraerla de la muerte, esta acción es ciega en relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia.

Espacio mítico y conditio humana

Pero la mortalidad y sus consecuencias son condición humana. Por tanto, la ciencia empírica es incapaz de respetar la *conditio humana*. Por eso, sus conceptos centrales son imaginaciones más allá de la *conditio humana*. En este sentido son utopías, como ocurre en los conceptos de perfección, sin los cuales no se pueden hacer ciencias empíricas: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta, etcétera. Max Weber los llama tipos ideales y destaca su carácter utópico.

El espacio mítico es el espacio de la reflexión de esta *conditio humana*. También los argumentos que justifican la abstracción de la muerte y la negativa al reconocimiento de la *conditio humana* forman parte de este espacio mítico. Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida-muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y los juicios medio-fin.

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o

es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas. Aparecen también mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales que celebran la muerte.

En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental. El uno no puede existir sin el otro. En él aparecen las argumentaciones más variadas tanto de afirmación y de reconocimiento de la *conditio humana* como de su negación. Es un espacio, no contiene un argumento único. Pero hace falta discutir cuál puede ser el criterio de verdad sobre estas argumentaciones. En última instancia este criterio de la verdad es práctico: verdad es aquello, con y por lo cual se puede vivir.

Así la *conditio humana* es en última instancia la muerte o la mortalidad, y todo lo que se deriva de ella. En especial se deriva la contingencia del mundo.

La ciencia empírica no la puede analizar, sino que la presupone. Esta ciencia presupone la causalidad como referencia de todo análisis. No obstante, ni la muerte ni la contingencia tienen causa en el sentido de la causalidad de las ciencias empíricas; pero dada la contingencia del mundo, tenemos que recurrir a la causalidad. La causalidad se impone por el hecho de que el mundo es contingente. Sin contingencia del mundo no hay causalidad. La causalidad es una muleta necesaria debido a la contingencia del mundo. Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de la causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna, pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible. David Hume la deriva por un método, que él llama «inferencia de la mente» y Kant por los juicios sintéticos a priori. Pero se trata de argumentos que no pertenecen a las ciencias empíricas, sino que aparecen desde el espacio mítico, que es la otra cara de la racionalidad instrumental. La misma causalidad resulta ser un resultado de la contingencia del mundo y ella de la muerte (ese es el resultado al cual llega David Hume también). Por eso, también la causalidad es *conditio humana*.

El laberinto de la modernidad

Si buscamos el paradigma de la modernidad, es este: es el juego de las locuras (capítulo seis) que desemboca en un teatro-mundo. A la postre resulta ser no solamente un teatro-mundo, sino también un laberinto. Contiene una gran estructura mítica, que es su sostén. Su argumentación tiene razones, pero son razones míticas que engloban las razones instrumentales, que se desarrollan en su interior. Por ser razones míticas, no por ello dejan de ser razones. En este sentido esta estructura es el marco categorial de la propia modernidad. Este marco categorial es y puede ser solamente mítico, es razón mítica.

¿Cómo responder a esta razón? Abriendo caminos para la irrupción de la referencia a un sujeto universal, que se enfrenta a todas las estructuras del mundo humano. Irrumpe y polariza. Pero lo que aparece no es alguna esencia externa que se introduce en la realidad. Aparece un quiebre en la realidad misma, que antes no era percibido. Por eso, lo que aparece, es un laberinto, dentro del cual se buscan caminos. El laberinto es ahora el mundo mismo, sin poder salir de él. Se vive en él, se sobrevive en él y se busca sobrevivir y moverse de la manera más humana posible. El hilo de Ariadna en este laberinto es la recuperación constante de lo humano.

Partimos del esbozo del paradigma de este laberinto en nuestro análisis de los textos de Pablo (capítulo 14). Sin embargo, este paradigma es algo que subyace al proceso histórico posterior. Los polos, en cambio, se desarrollan, aunque el paradigma vuelve a emerger, aunque las palabras cambien. Desde este paradigma se descubre el mundo como un mundo secular. La palabra secularización no se adecua bien a lo que es este proceso. No se trata de una secularización, sino del descubrimiento de la secularidad del mundo. La forma en la cual Walter Benjamin lo enfoca, sigue siendo la más adecuada. Se trata de transformaciones que se desarrollan desde el interior del proceso histórico concreto.

El sistema de mercado sacralizado, el mito del poder y el Estado social subvertido*

Todo sistema institucionalizado se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero, aunque lo haga, se presenta además con un velo sagrado. Marx critica este hecho en Hegel, en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, un texto de 1844. Pero ciertamente, no se trata solamente de criticar o enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igualmente como un supramundo sagrado que se impone a las voluntades humanas y que tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede analizar a partir de Luhmann, para quien el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, lo enfocaremos a partir de una cita de Hayek que ya transcribimos en el capítulo 23, especialmente llamativa y conspicua por el tipo de sacralización que construye:

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término «trascendente», único

* Este capítulo se basa en varios pasajes de la obra de Hinkelammert, entre ellos: «El sistema del mercado sacralizado», en *Crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007, pp. 43-48); «La recuperación del Estado de derecho a partir de los derechos humanos», en *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (Hinkelammert y Mora, 2016, pp. 345-349). [H. M.]

que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza «hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo», y también en la cita evangélica: «No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzáis fruto y para que este prevalezca» (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control. (1990, pp. 125 y 126)

El sistema del cual habla Hayek, es el sistema del mercado. Según Hayek, este es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal, exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica acudiendo a ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana, y el uso de las mismas es especialmente llamativo. Sin duda sacralizan el sistema, pero Hayek insiste en que esta sacralización no la entiende en un sentido religioso. Se trata realmente de una referencia metafórica y de ilustración, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera, Hayek se distancia de lo que él llama «animismo» religioso, que daría al sistema una existencia substancial con voluntad propia. Hayek no pretende eso, quiere un sistema con un *sujeto sustitutivo*, un sistema cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí, y lo hace en términos de la filosofía del «como si», del filósofo alemán Hans Vaihinger (1852-1933). Lo que Hayek tanto aprecia, es una divinidad «como si» lo fuera, aunque no lo es. Es un tipo de argumentación posrenacentista, que es necesaria para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación que sea «como si» fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero nuevamente en el sentido de que es «como si» fuera un milagro. En términos seculares, Hayek describe este mecanismo del mercado «como sí» fuera omnisciente:

Mostrar, que en este sentido las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones que podemos describir [esto es, el mercado], llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, *como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema, que a veces se ha denominado metafóricamente '*razón colectiva*'. (1952, pp. 75 y 76) [énfasis nuestro]

En los términos de Hayek la referencia al «plan único» es la referencia a un plan que solamente un ser omnisciente puede realizar. De eso se sigue, según Hayek, que el mercado asegura resultados «como sí» estuviera conducido por un ser omnisciente.

El resultado, al cual Hayek llega es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso pueda tener (sujeto sustitutivo). Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan a la responsabilidad. Todo lo demás sería hibris y rebeldía frente al mercado.

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito o metabolismo

social. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional.

En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. (1973, t-1, p. 50)

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancías, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, y sin romper los marcos de la legalidad formal, se siente libre. Sin embargo, adelanta Marx en 1844, el productor es transformado en «un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir:

Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (1973, t-1, pp. 423 y 424)

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace

posible y se puede garantizar la coordinación de la división social del trabajo.¹⁷ Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema de mercado total, algo que hoy la estrategia de globalización promueve de nuevo.

Este es ciertamente el sistema que hoy vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no intencionales de la acción se hace invisible.¹⁸ El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla sobre este proceso de fetichización como de la «religión de la cotidianidad» (Alltagsreligion).

Liberarse de este sistema, implica necesariamente una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto que no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad sin llegar a controlar y canalizar el circuito para recuperar al productor-trabajador (ser humano) como el centro alrededor del cual el sistema tiene que girar.

La ética del sujeto tiene aquí un significado específico. La ética del individuo propietario, hoy dominante, tiene como su principio axial el «yo vivo, si te derroto a ti». Es la ética de la competencia a muerte y de la eficiencia abstracta. Tiene los valores de la ética formal o puede tenerlos, pero no admite valores que limiten la competencia o la eficiencia. La libertad es la libertad de derrotar al otro y nadie tiene el derecho de limitarla.

¹⁷ Junto a las primeras civilizaciones, se desarrolla no solo el mercado a partir de la coordinación del trabajo *a posteriori*. También se desarrollan, conjuntamente, las primeras formas de Estado, a partir de la coordinación coactiva. [H. M.]

¹⁸ «Creo que nos quedamos ciegos, creo que estamos ciegos. Ciegos que ven, Ciegos que, viendo, no ven» (Saramago, 2003, p. 260). [H. M.]

La ética del sujeto rompe este ensimismamiento del individuo y su ética. Parte de: «yo vivo, si tu vives», de ahí que su concepto de libertad es una libertad que nace del respeto hacia esta relación. Eso revela que la libertad reducida a la libertad del individuo es libertad ilusoria, porque destruye el condicionamiento mutuo de la vida de los seres humanos y con eso las propias condiciones de posibilidad de la vida humana. Por eso la ética del sujeto sostiene como punto de partida de toda ética racional que «el asesinato es suicidio». En este sentido se hace sujeto al ser humano rompiendo el caparazón del individuo para abrirse al reconocimiento de la relación con el otro como garantía mutua de sus condiciones de posibilidad de vivir. Este sujeto es corporal y necesitado y necesariamente tiene esta dimensión, mientras que para la ética del individuo lo corporal no es más que un accidente que no va más allá de simples preferencias psicológicas. Por eso este sujeto no se debe confundir con el sujeto cartesiano, del cual difiere radicalmente.

El mito actual del poder y la estrategia de globalización¹⁹

Podemos pasar ahora a la discusión de las instituciones, de las reglas y las leyes sociales y del ejercicio del poder, que crea sus propios mitos.

Siendo contingente el mundo, el orden de la sociedad no puede ser un orden espontáneo. La libertad del ser humano en un mundo contingente, es la libertad para crear y recrear el orden social. La contingencia del mundo impone la institucionalización (y la objetivación) de las relaciones sociales (la subjetividad), sin la cual la convivencia no sería posible. Y sin esta convivencia la misma vida humana no sería posible tampoco.

La contingencia del mundo conlleva a la institucionalización de las relaciones humanas, en cuanto que el ser humano es un ser que se define a sí mismo, en el sentido de que es soberano

¹⁹ Este apartado se basa en la sección del mismo nombre que aparece en Hinkelammert, 2010a, pp. 193-195. [H. M.]

frente a los medios que usa y a través de los cuales se define. Se puede decidir sobre el tipo de institucionalización y la relación del ser humano con las instituciones, pero la propia institucionalización es inevitable, si se quiere asegurar la posibilidad de la vida humana.

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes formales. Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio del poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de la muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio del poder conforman una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no es posible no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos.

Sobre esta base se levanta el *mito del poder*, que es un mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir así: «hay que dar muerte para que haya vida». El criterio al que se recurre para este «dar muerte» es el orden. Todos los mitos del poder se pueden resumir en estos términos, aunque cada uno de ellos es específicamente diferente de los otros. Pero todos exigen este gran circuito sacrificial: ¡Dar muerte para asegurar la vida!

Estos mitos del poder, que siempre son parte del gran mito que sostiene que dar muerte sirve para afirmar la vida, son específicos de cada momento histórico. Se puede hacer una historia de las transformaciones de estos mitos del poder, que siempre se mantienen dentro del marco del gran mito. Si queremos entender esta historia, tenemos que partir del mito de poder que hoy se nos impone, pues el mito del poder de hoy nos permite entender los mitos del poder de sociedades anteriores, pero los mitos del poder de sociedades anteriores no nos sirven para entender el mito del poder de hoy.

Lo que hoy aparece como el mito del poder en el ámbito de la economía,²⁰ que cada vez se impone más, podemos mostrarlo con una cita de Hayek de la entrevista en *El Mercurio* antes citada:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato. (1981)

Hayek habla expresamente de *sacrificios humanos* para asegurar vida futura. Es el sacrificio humano realizado por la explotación y la exclusión humanas, y por la destrucción de la naturaleza. Pero se presenta como un sacrificio fértil y por tanto, necesario y justificado. Pero el cálculo mismo que ofrece es perfectamente mítico. Se calcula la muerte presente en relación a un futuro desconocido y vacío, que se promete. La muerte real de hoy se pretende compensar con una vida irreal en el futuro.

Esta muerte es la muerte producida por el mercado, que no es, como la muerte propiciada por el poder político, una muerte dada directamente, sino un dejar morir: *laissez faire, laissez mourir*. El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente, pero en la mitología actual ambas muertes se presentan como muerte para la vida, es decir, como *sacrificio*.

Los mitos del poder de sociedades anteriores son específicamente diferentes, aunque se ubiquen en el mismo espacio mítico del gran mito de poder. El mito actual es el de una sociedad calculadora de la eficiencia que, a diferencia de las anteriores, *calcula la eficiencia* del sacrificio humano, aunque de una manera completamente arbitraria y sin ningún argumento de fondo.

²⁰ Para un extenso análisis de este mito del poder desde otros ámbitos, véase Hinkelamert, 2007, capítulo uno.

Sociedades anteriores sacrificaban sus hijos a los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder específicamente diferente. Al dios Baal (fenicios) se sacrificaba el hijo primogénito, para asegurarse que el dios diera fertilidad. El rey griego Agamenón sacrificó su hija primogénita para que la diosa Diana le asegurara la conquista de Troya. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su rebaño. De forma similar, hoy se hace el cálculo de las supuestas vidas futuras que resultarían aseguradas por la muerte actual, que es una muerte real, de seres humanos y de naturaleza. No se trata, a ciencia cierta, de un cálculo de vidas, sino de un cálculo de muerte.

Pero en ninguno de estos casos (fenicios, griegos, europeos de la Edad Media, sociedad actual, etcétera), el sacrificio tiene una racionalidad. Visto desde la vida humana es irracional, pero es presentado como algo necesario para la vida. El gran mito sacrificial continúa presente, y los mitos específicos lo traducen a las situaciones históricas específicas. Siempre subyace el criterio vida-muerte.

Este circuito sacrificial tiene dos claros efectos que lo refuerzan. Por un lado, desata una enorme fuerza agresiva. Sacrificado el hijo primogénito a Baal, hay que asegurar un uso agresivo tal de la tierra que compruebe con sus resultados, que el sacrificio efectivamente trajo fertilidad. Caso contrario sería simple locura. Sacrificada Ifigenia por su padre Agamenón, este tiene que asegurarse por todos los medios posibles la conquista de Troya. Tiene que comprobar que el sacrificio tuvo sentido para no convertirse en asesinato. Y nuestra sociedad tiene que desarrollar sus obras y sus industrias de alta tecnología para hacer ver que el sacrificio humano que comete no es asesinato, sino que asegura el progreso, que de por sí ya es ilusorio. Estas obras —canales interoceánicos, rascacielos, represas gigantescas, ingeniería genética, viajes espaciales, revolución informática, gigantescos aviones, etcétera— valen hoy como presencia actual del cumplimiento de las promesas para el futuro, que justifican el asesinato que se lleva a cabo en el presente. Son *sacrificios humanos* (y de la naturaleza) y por tanto, no son considerados asesinatos, y

muchas veces se los presenta, más bien, como las soluciones de la tecnología moderna a los problemas ecológicos y humanos.²¹

Por otro lado, esta sacrificialidad aterroriza y pretende lograr de esta manera el sometimiento de las personas al orden que se declara inmutable. Aquellos que dudan de este orden, deben saber lo que les espera, si llevan esta duda a la acción. No importa que duden, incluso que odien, a condición de que tengan temor. Aparece la civilización que descansa sobre el asesinato del hermano.

La transformación del Estado de derecho

Hay otra faceta del actual mito del poder que debemos resaltar. Este es fácilmente detectable como el mito de la necesaria transformación del Estado de derecho que está en curso. Se trata de una transformación que corresponde a la estrategia de la globalización que se está implantando desde hace unas cuatro décadas. En el periodo anterior, el Estado de derecho fue sometido progresivamente a la vigencia de los derechos humanos. Se trató especialmente de los derechos humanos de la vida humana como derechos a una vida digna, educación, salud, jubilación,

²¹ La historiografía y los medios de comunicación suelen recordarnos los miles de muertos que se registraron en la construcción de las pirámides egipcias o de la gran muralla china; pero repiten mucho menos los sacrificios humanos cometidos durante la construcción del Canal de Panamá, la represa Hoover, o a causa de la extracción de carbón en profundas minas subterráneas que requiere la «industria moderna». No se habla de las miles de muertes anuales provocadas por enfermedades prevenibles o por hambrunas en el Tercer Mundo. «Muchos seres humanos mueren anualmente a causa de sus efectos (del capitalismo neoliberal globalizado) —como mínimo treinta millones. También la tierra muere: árboles, especies vegetales y animales, el aire y el agua» (Duchrow, 2007, p. 21). «[...] difícilmente estaría tomando lugar hoy una guerra en la República Democrática del Congo, que ha tomado millones de vidas en unos pocos años, de no ser por sus masivos depósitos de minerales como cobre, cobalto y coltan, esenciales para la manufactura de alta tecnología. Existe apenas una actividad humana más destructiva del ambiente y de vidas humanas que la minería, especialmente si es a cielo abierto. Sería interesante averiguar hasta qué punto los nuevos proyectos mineros han sido instigados por la creciente fabricación de computadoras y aparatos de comunicación inalámbrica» (Ruiz, 2009). [H. M.]

derecho al trabajo y a la subsistencia digna. El Estado de derecho implementó estos derechos, lo que implicaba una política económica correspondiente. Era una política de desarrollo humano, de una distribución de ingresos controlada. Por lo tanto, una política económica de regulación del mercado para compensar las tendencias destructoras que el mercado desarrolla si se le permite imponerse sin límites. Los derechos correspondientes aparecieron en las constituciones políticas como derechos fundamentales, que sometieron al propio Estado de derecho al respeto de estos derechos humanos.

La estrategia de globalización borra estos derechos en gran medida. El Estado de derecho, para corresponder a esta estrategia, empezó a subvertir sistemáticamente estos derechos humanos, expresados en los derechos fundamentales. Aparece un Estado de derecho sin derechos humanos o al margen de ellos.

Como consecuencia, el poder tenía que redefinirse. Se hace cada vez más asesino y tiene que encubrir los asesinatos que comete. Por lo tanto, aparece el actual mito del poder, que hace ver el sacrificio humano —la explotación, la tortura, las armas de destrucción masiva que el imperio usa prohibiéndolos a otros, la destrucción de la naturaleza, las muertes de los inmigrantes en su intento de «cruzar muros», etcétera— como método para salvar vidas. El mito sostiene que se han de abolir los derechos humanos para salvar vidas y lo hace en la tradición de todos los mitos del poder anteriores.

La estrategia de globalización totaliza los mercados y al hacerlo barre con los derechos humanos de la vida humana (las garantías de la posibilidad de vivir). El Estado de derecho asume esta posición subvirtiendo los derechos fundamentales correspondientes. Va del *laissez-faire*, *laissez-passer*; al *laissez-faire*, *laissez-mourir*. El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, pero con métodos diferentes. Por eso el poder político tiene que justificar el matar, el poder económico tiene que justificar el no intervenir ante la muerte económica.

Sin embargo, eso tiene consecuencias para el Estado de derecho. Aparecen reacciones que van desde la resistencia de los

movimientos populares, como los que iniciaron sus grandes reuniones en Porto Alegre,²² hasta reacciones violentas que llegan a lo criminal y terrorista. Estas reacciones aumentan en el curso de la profundización de la estrategia de globalización. En nombre del orden, el Estado de derecho tiene que enfrentarlos, y al hacerlo, desarrolla el terrorismo de Estado. Para imponer en lo económico el «dejar pasar, dejar morir», como Estado tiene que desarrollar el terrorismo de Estado frente a las reacciones que la estrategia económica provoca. Aparece, por tanto, la tendencia de integrar el terrorismo de Estado en el propio Estado de derecho. Lo que había surgido en los años setenta del siglo pasado en el marco de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional en América Latina, ahora el Estado de derecho tiende a integrar en sus normas jurídicas. Al Estado de derecho se le exige declarar lugares donde las normas del Estado de derecho no se aplican. Aparecen campos de concentración como en Guantánamo, que son avalados por el Estado de derecho que en nombre del derecho declara que allí no están vigentes los derechos del Estado de derecho. La tortura e inclusive la desaparición de personas igualmente son avaladas por este Estado de derecho transformado.

Todavía se trata de una tendencia, pero se dan pasos significativos en esta dirección. También aparecen conflictos en referencia a esta tendencia. Pero en cuanto no se critica a la propia estrategia de globalización y el poder sin control de las corporaciones multinacionales (burocracias privadas transnacionales), hay poca posibilidad de detener esta tendencia. El conflicto aparece hoy con más urgencia en Estados Unidos que es el país anfitrión de este desarrollo. Pero hay mucha posibilidad de que esta tendencia se imponga, o que signifique asumir el totalitarismo por el Estado de derecho otrora democrático.

²² El primer Foro Social Mundial (FSM) fue organizado en Porto Alegre Brasil, del 25 al 30 de enero de 2001, en la misma fecha en que se reúne el Foro Económico Mundial de Davos, a partir de una convocatoria internacional por movimientos y organizaciones sociales críticos al neoliberalismo. Acudieron 12.000 asistentes de todo el mundo.

Podemos entonces entender que esta tendencia al Estado de derecho totalitario recurra al mito de poder actual analizado anteriormente. Lo necesita para poder legitimarse. Ahora tanto el «dejar pasar, dejar morir» en lo económico, y el terrorismo de Estado en lo político son presentados como única vía para salvar vidas. Inclusive el fundamentalismo cristiano de Estados Unidos se inscribe en esta línea. Y este conjunto hoy se muestra capaz de conseguir mayorías democráticas. La estrategia de globalización se ha transformado en un Moloc que devora a sus hijos.

El grito del sujeto: ¡Asesinato es suicidio!*

Hay un texto de Emmanuel Lévinas (1906-1995), que se refiere a la traducción del «Ama a tu prójimo como a ti mismo»:

¿Qué significa «como a ti mismo»? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: «como a ti mismo» ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: ‘ama a tu prójimo, él es como tú’. Pero si uno ya está de acuerdo 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’.
(1986, p. 144, trad. a.)

Esta traducción de Lévinas puede a su vez interpretar una paradoja de las expuestas por Jesús. La vida que se pierde si se

* Este breve capítulo se basa en «La libertad frente al cálculo de utilidad», en *Yo vivo si tú vives. El sujeto de los derechos humanos* (2010b, pp. 82-87). *El mismo texto aparece en El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003, pp. 517-524). Un texto resumido del mismo Hinkelammert aparece en *Solidaridad o suicidio colectivo* (2003b, pp. 91-94); y una extensa reflexión sobre el mismo tema se encuentra en «El asesinato es suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad» (1997, pp. 34-49). Sin embargo, en este último texto no aparece la referencia a Emmanuel Lévinas con la cual se inicia este capítulo. El título de este capítulo claramente hace referencia al libro *El grito del sujeto* (1998). [H. M.]

la quiere ganar es precisamente la vida que niega que el prójimo es uno mismo.²³

Esto tiene consecuencias para el concepto de la autorrealización del ser humano. Hoy se busca la autorrealización en la línea del cálculo de utilidad. Sin embargo, esta autorrealización es un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia, la derrota del otro y hasta el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorrealización. La autorrealización que se quiere realizar como individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo de estepas, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización solamente es posible en el otro y junto a él. Pero eso presupone una utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad (capítulo tres). Esta utilidad no es calculable porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro —en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos— del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar algún sacrificio o auto inmolación en favor del otro, para que pueda vivir también. Eso es heroísmo y no nos referimos a eso. Se trata de: «Que el otro viva es condición de la posibilidad de mi vida». Al afirmar yo esta relación, me autorrealizo y excluyo el asesinato como medio de la autorrealización. Aparece un principio de la autorrealización que sigue de un postulado de la razón práctica y que sostiene: ¡asesinato es suicidio!

No se trata de una mera reflexión teológica. Hoy estamos enfrentados a un dilema de este tipo cuando el occidente entrega todo un continente —es decir, África— a su destrucción por exclusión y saqueo. Por varios siglos África ha sido para los países europeos, y después también para Estados Unidos una región de caza de esclavos, que los abastecía con trabajo forzado para su economía esclavista. Posteriormente en el curso del siglo XIX África fue conquistada como colonia y expoliada. Después de su inde-

²³ «Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa de mí, la hallará» (Mateo 16:25).

pendencia a partir de la Segunda Guerra Mundial fue obligada a integrarse en el sistema mundial capitalista y ha llegado hoy al borde de una incapacidad de vivir. El occidente ahora lo entrega a su suerte, pero sigue con el pillaje. Eso es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor que el occidente ha cometido. La destrucción de África es el resultado de acciones rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene que también este asesinato es suicidio (lo que pasa en África no se queda en África). Pero ningún cálculo puede comprobar eso. Todos los cálculos del occidente suponen que este asesinato no es suicidio. Pero el postulado de la razón práctica sostiene que sí lo es. Aunque siga sin entenderlo siquiera, el occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta manera a los otros. Esta relación circular recibe hoy, por la progresiva globalización del mundo, una expresión más dramática.

No se puede derivar, realizando un cálculo, este postulado de la razón práctica, pero su inversión tampoco puede ser derivada en términos calculables, aunque sea la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Eso siempre nos lleva a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal.²⁴ Sin embargo, el postulado de la razón práctica «asesinato es suicidio» hace una afirmación sobre la realidad y sus características. Por tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia, que dice algo sobre lo que es la realidad. Pero va más allá de la calculabilidad. Si se lo invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: «asesinato no es suicidio». Sigue siendo un juicio de experiencia, que permite, reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, por

²⁴ La *apuesta de Pascal* es un argumento creado por el matemático y filósofo Blaise Pascal (1623-1662) en una discusión sobre la creencia en la existencia de Dios, basado en el supuesto de que la existencia de Dios es una cuestión de azar. El argumento plantea que, aunque no se conoce de modo seguro si Dios existe, lo «racional» es apostar que sí existe. «La razón es que, aún cuando la probabilidad de la existencia de Dios fuera extremadamente pequeña, tal pequeñez sería compensada por la gran ganancia que se obtendría, o sea, la gloria eterna». En definitiva, es más «rentable» creer en Dios y, por tanto, es más racional. [H. M.]

tanto, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta es; ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Sin embargo, ¿no es suicidio esta totalización del cálculo de utilidad? Efectivamente es el suicidio en el cual está inmersa nuestra sociedad actual. Si eso es cierto, entonces el juicio «asesinato no es suicidio», es falso y contiene una apología del suicidio.

Entonces ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: ¡asesinato es suicidio! Si se sostiene lo contrario solamente se afirma eso como un postulado de la razón práctica; lo que resulta análogo a la apuesta de Pascal, que llega a un resultado similar.

Pero en cuanto que el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Solamente si excluimos el suicidio, sigue una ética en forma de la necesidad de un deber: ¡no matarás! Esta ética no se sigue analíticamente del juicio de experiencia por el hecho de que no se puede excluir el suicidio por medio de un juicio analítico.

Ética del bien común

Eso nos hace volver al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida, que 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. También lo que se llama *realpolitik* no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de los Estados. En el caso extremo, ni el cálculo de utilidad de la humanidad entera resulta ser este bien común. 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 comprueba precisamente que la solidaridad es

un valor formal y no puede constituir el bien común. Sin embargo, solamente en el interior de solidaridades se puede hacer presente el bien común, pero se trata entonces de solidaridades especificadas por el bien común.

De esta manera resulta a partir del postulado de la razón práctica un acceso a la ética. No se trata de una ética normativa y absoluta, sino del principio de generación de la ética en cuanto ética necesaria. Tiene como sus presupuestos: a) el postulado de la razón práctica «asesinato es suicidio», b) el sujeto que se afirma como sujeto concreto vivo.

Dados estos postulados, de la afirmación del sujeto sigue una ética. Esta no consiste en un conjunto de normas, sino en una historia de la producción de normas. Las normas se descubren como normas que corresponden al principio de la generación de la ética. Por eso esta ética puede ser histórica. En cada momento histórico hay que decidir de nuevo, cuál es la ética que corresponde a la situación histórica. Pero nunca se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas como mediación entre el sujeto y una realidad en la cual asesinato es suicidio. Pero no se trata solamente 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, sino la realidad trascendente que empuja desde en el interior 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.

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

PARTE IV

**Otros mundos posibles
y sus condiciones
de posibilidad**

La espiritualidad de la rebelión del sujeto*

Los cortes históricos de la modernidad

Al comienzo: Dios se hizo hombre. Esto en términos religiosos, pero con la pronta aparición de su universalización vía expresión secular (Diógenes)

El humanismo renacentista. La universalización del Dios que se hizo hombre en la emancipación del individuo, que todavía no es individuo burgués, sino individuo en su integralidad corporal.

El humanismo de liberación (segunda emancipación). La universalización vía expresión secular del *gloria dei vivens homo*. Es el humanismo de Marx. En sus inicios se dirige solamente contra el capitalismo, para incluir después en su crítica al mismo socialismo histórico-ortodoxo.

La modernidad se ha constituido por el entrelazamiento de estas dos universalizaciones emancipatorias. La primera se transforma, por la iluminación del siglo XVIII, en individualismo burgués que define al individuo por la propiedad, lo que empieza con John Locke. Eso identifica la primera emancipación con la sociedad capitalista y lleva a las emancipaciones de liberación (emancipación) de los siglos XIX y XX, que se constituyen a partir

* Este capítulo se basa en la primera parte del capítulo tres de *Crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007, pp. 144-150). [H. M.]

del humanismo de liberación, tal como lo expresa el imperativo categórico de Marx:

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. (1966, p. 230)

La universalización del pensamiento secular abre la tradición cristiana hacia lo universal, al tiempo que sustituye la universalización por la cristianización pretendida por el cristianismo del imperio. Históricamente era un callejón sin salida. Para universalizar su mensaje buscó conquistar el mundo y homogeneizarlo en una sola cultura. Por eso esta universalización por el cristianismo desemboca en la evangelización (conquista) de América.

A ella sigue la gran ola de universalización por transformación en pensamiento secular, que es la burguesa. Lleva las relaciones de producción capitalistas a todas partes del mundo y lo hace por la colonización del mundo. Penetra las culturas y las destruye en gran medida, pero no las homogeniza en una sola, sino las vacía. Las transforma tendencialmente en *folklore*. Pero subsisten y ejercen en muchas partes resistencia de los más diversos tipos, que pueden ser inclusive violentos. En la América Latina de hoy, estas culturas semi destruidas por la conquista buscan su descolonización (decolonialidad).¹ El impacto de esta universalización individualista-burguesa, sin embargo, lleva a los grandes movimientos de liberación: emancipación como liberación, recuperación del ser humano frente a la homogeneización por los mercados y la explotación implicada en ella. Esta homogeneización amenaza a las culturas, no necesariamente busca destruirlas, pero lo hace por subversión y fetichismo mercantil.

¹ En América Latina, los estudios sobre decolonialidad han sido impulsados por autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel, entre otros representantes del llamado grupo Modernidad/Colonialidad. [H. M.]

Es universalización de la ley que es la ley del valor. Es universalización de la realidad abstracta y por tanto de la igualdad contractual y mercantil. Su expresión ética más coherente es la del imperativo categórico de Kant.² A esta universalización contesta la universalización emancipatoria. Es expresada por el imperativo categórico de Marx. Es universalización secular en nombre del ser humano concreto y en este sentido la respuesta está presente en el imperativo categórico de Marx.

Las primeras grandes emancipaciones: de los esclavos, de las mujeres y de los obreros, que después se extienden hacia las culturas, las colonias, la sexualidad y a la naturaleza, dirigiéndose a todos los sistemas sociales y todas las culturas. La raíz cristiana es visible, pero solamente su expresión secular hace posible su universalización.

Estas emancipaciones van acompañadas por la crítica al cristianismo que han avanzado Feuerbach y Marx. Tienen que pasar «por el Feuerbach» (arroyo de fuego, en alemán). Llevan al discernimiento de los dioses y a la tesis de la muerte de la religión como resultado de que Dios se hizo hombre. Las mismas emancipaciones implican la crítica de los falsos dioses. Aparece en Marx un análisis que es análogo a la Teología de la Liberación.

El socialismo, que buscaba la emancipación, se cierra al inscribirse de hecho en el mito del progreso de la sociedad moderna.³ Espera la muerte de la religión, pero produce también un *impasse* insuperable en sus cánones ortodoxos. No se reconocen límites de lo posible y se concibe el socialismo como «modo de producción socialista» a partir de concepto de la propiedad socialista (básicamente estatal).

Se produce algo análogo a lo ocurrido con la sociedad cristiana: a la universalización por el cristianismo sigue ahora la uni-

² «Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza» (Marx, 1973, t-1, p. 639 nota 339).

³ Para una crítica temprana del desarrollismo socialista puede consultarse *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970, pp. 274-285). [H. M.]

versalización por la ortodoxia marxista. Con eso el socialismo pierde su creatividad y su flexibilidad bajo el impacto de una ortodoxia. Se define por un finalismo: abolición del mercado y del Estado.

La reacción no es solamente una reacción producida por los fracasos de este socialismo, sino también resultado de una nueva reflexión de la *conditio humana*.⁴ Esta *conditio humana* excluye este finalismo del mercado y del Estado. Reconocer eso rompe la ortodoxia marxista y hace que los fracasos del socialismo no sean simples errores, sino todo un problema de su concepción. Sociedad sin Estado y sin mercado resulta un concepto trascendental que no es accesible a la acción humana.

La rebelión del sujeto

Se abre un nuevo horizonte. Su respuesta no es «modo de producción socialista», sino, universalización por el sujeto humano. Por eso no puede ser reducida a lucha de clases. Su raíz es la resistencia del sujeto frente al sistema institucionalizado y fetichizado en su conjunto, su horizonte es el bien común, el bien de todos.

En este ambiente apareció la Teología de la Liberación y ella promueve la universalización por el sujeto humano. Pero en ella, el sujeto parece ser cristiano y no humano sin más. Por eso, aparece encerrada en sí misma, porque no puede irradiar más allá de las fronteras cristianas; parece una teología para cristianos, que les da un lugar en un movimiento popular secular todavía dominado por las perspectivas del finalismo marxista ortodoxo.

⁴ «Entiendo aquí *conditio humana* de una manera específica, que no coincide necesariamente con otras maneras de definirla. Me refiero a la *conditio humana* en el sentido de la contingencia del mundo, que expresa a la vez la mortalidad de todo ser viviente [...] todo pensamiento humano parte del mundo bajo *conditio humana*, construye mundos más allá de la *conditio humana* y vuelve a la realidad desde estos mundos contruidos. No podemos pensar de otra manera. En este sentido, todo pensamiento humano está atravesado por este tipo de reflexión trascendental. Trascendental en este sentido es cualquier reflexión sobre un estado de cosas más allá de la *conditio humana*, es decir, más allá de la muerte» (Hinkelammert, 2007, p. 95).

Hoy se rompe este finalismo y se abre una nueva universalización secular del sujeto humano. Es rebelión universal del sujeto. Rebelión no es necesariamente revolución (Camus), aunque se extiende también a ella.

Por lo tanto, aparece una espiritualidad secular y la perspectiva de una teología secular. Esta también puede ser atea (como lo es quizás la primera vez en Walter Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*). Es la perspectiva vinculada con el hecho de que la libertad de la emancipación es un paraíso sin árbol prohibido y como tal fuera de la factibilidad humana, aunque establece la espiritualidad de la rebelión del sujeto que va a subyacer al proceso de liberación futuro. Esta rebelión es secular, puede aparecer en cualquier religión igual que en el humanismo ateo. Tiene una perspectiva más allá de cualquier acción humana finalista. La factibilidad de una perspectiva más allá de la factibilidad humana y la *conditio humana* a pesar de su imposibilidad no se puede sostener sino por reflexiones correspondientes a esta trascendentalidad de la finalidad trascendental.

Una de las posibilidades de hacer esta reflexión es teológica: el Dios cuya gloria es el hombre viviente, garantiza esta factibilidad. En este caso aparece una teología de liberación desde el ámbito secular, que puede llegar también a ambientes religiosos eclesiásticos, pero no necesita llegar a ellos. Es autónoma. Una teología secular y autónoma de liberación, que es la correspondiente a la rebelión del sujeto. Pero no es obligatoria. Puede haber imaginaciones paralelas de un carácter nítidamente ateo con la misma validez.

Lo que se consideraba como meta final queda revelada como una referencia trascendental —no trascendente, sino inalcanzable para cualquier tipo de acción instrumental—, cambiando con ello completamente la dimensión de la liberación humana. Frente a la meta final no quedaba sino actuar con toda fuerza hacia esta, postergando las metas específicas e instalando una tecnocracia burocrática para alcanzarla. Todo eso perdió el sentido.

Frente a eso surge hoy la dimensión del sujeto. Antes estaba escondido por el mito del progreso en su busca de la meta final

que se llamaba comunismo, una carrera que se transformó en tasas de crecimiento de las fuerzas productivas *ad infinitum*. Frente a este vacío resurge el sujeto, a partir del cual se reconstruye una sociedad nueva.

La sociedad en la que quepan todos es condición de la paz. Pero divide a la vez e implica un conflicto. El conflicto se abre con cualquier ideología que identifica un interés particular como absoluto y por lo tanto como interés general. La sociedad en la que quepan todos no es una sociedad en la que quepa todo o cualquier cosa. Pone todo interés particular en segundo lugar en relación al bien común. Parte de intereses particulares, pero tiene que insertarlos siempre en el bien común expresado como sociedad en la que quepan todos.

Por eso entra en conflicto con la ideología burguesa que identifica el interés de una clase (la clase burguesa) con el interés general. Lo hace por medio de la mano invisible. La universalización vía una institución —en este caso del mercado— manipula siempre intereses particulares para darles el significado de un interés general.

Pero este bien común no es tampoco interés de clase. (clase en sí, clase para sí). Todos los intereses —también el interés de clase— es secundario en relación al interés común y tiene que ser mediado por este interés común. Bien común y rebelión del sujeto: los entretejidos del hilo de Ariadna.

Derechos humanos y sociedad alternativa*

Los derechos humanos como «primera instancia»

En el capítulo 20 abordamos el tema de los derechos humanos desde su negatividad: su inversión, la legitimación de su violación y su transformación en derechos de propiedad. En este capítulo los abordamos en cuanto primera instancia de todo proyecto de liberación.

Si hoy decimos que otro mundo es posible, si hoy queremos una sociedad alternativa, entonces lo decisivo es partir siempre de los derechos humanos y no verlos como si fuesen simple moralismo de personas bien intencionadas. El reconocimiento de los derechos humanos es más bien la condición de posibilidad de una sociedad alternativa y de una sociedad sostenible (vivable). Esta visión de los derechos humanos ha avanzado notablemente desde la Segunda Guerra Mundial. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas (ONU) de 1948 tiene, a diferencia de las declaraciones del siglo XVIII, una perspectiva integral del ser humano, al incluir derechos a la vida del ser humano, que luego se extiende al derecho a la vida de la propia naturaleza externa al ser humano.

* Este capítulo se basa en el capítulo cinco del libro *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012, pp. 96-109). [H. M.]

En la tradición de los movimientos socialistas, los derechos humanos siempre han sido un tema central. Recordemos la famosa *Internacional* que canta «la lucha por el derecho humano»,⁵ que evidencia la gran importancia que se les asigna desde un inicio. Sin embargo, el enfoque debe ser hoy diferente. Si hoy vuelven a plantearse con tanta urgencia los derechos humanos, esto tiene mucho que ver con la estrategia de globalización. Cuando la estrategia de globalización anuncia los ajustes estructurales, se percibe que se anuncian esquemas de abolición del reconocimiento de los derechos humanos. Cuando los estrategas globalizadores hablan de distorsiones del mercado, en una gran parte de los casos se refieren a distorsiones producidas precisamente por el reconocimiento de los derechos humanos que afirman el derecho a la vida. Así, la protección laboral y la política de empleo son distorsiones del «mercado de trabajo». Por el contrario, la flexibilización laboral, esto es, la abolición de tales derechos humanos que han sido denunciados y en gran medida abolidos. Lo mismo ha acontecido con otros derechos que estaban presentes en los estados de bienestar, como el derecho a la salud, el derecho a la educación, inclusive el derecho a la vivienda; que en diverso grado fueron asegurados por medidas del Estado social. Estos igualmente han sido abolidos y entregados a las empresas privadas como «sectores de acumulación». Ya no son derechos universales. Tienes educación «de calidad» si la puedes pagar, tienes salud de primera si la puedes pagar, tienes vivienda digna si te puedes endeudar, y tienes trabajo si consigues que algún «empleador» te contrate. En nombre de la privatización, y en nombre de las luchas en contra de las distorsiones del mercado, se ha promovido una abolición sistemática de los derechos humanos como están reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, y eso lleva a que la discusión sobre los derechos humanos resulte imprescindible para las or-

⁵ «No más deberes sin derechos, ningún derecho sin deber».

ganizaciones de defensa de los derechos humanos, que tienen ahora que enfocarse en la estrategia de globalización.

Por otro lado, tenemos el terrorismo de Estado de los grupos «paramilitares», que es otra razón muy importante para el movimiento de protección de los derechos humanos. La estrategia de globalización en muchos países se impuso a través del terrorismo del Estado, como en Chile, Argentina, Uruguay, en cierto grado Brasil, Colombia, y en otros países de Centroamérica. La dramática situación que se produjo en estos regímenes llevó a la defensa de estos derechos humanos atacados directamente por la estrategia de globalización y su brazo militar (público o privado). Nos referimos a los derechos a la integridad física y psicológica, a no ser torturados, a no ser arbitrariamente detenidos, a tener juicios justos, a no ser «desaparecidos». Hoy vuelve a ser urgente el debate sobre el *habeas corpus*, un derecho conquistado y reconocido durante largo tiempo y que hoy de nuevo es puesto en entredicho; ya sea por las dictaduras de seguridad nacional, o por las democracias de seguridad nacional. La situación de los derechos humanos es sencillamente dramática, pero si se quiere hoy definir y proponer otra sociedad, otro mundo posible, se tiene que hablar de un mundo en el cual precisamente se reconozcan los derechos humanos.

Hay un cambio en cuanto a la percepción del llamado a «otro mundo es posible» en términos de lo planteado por el movimiento socialista del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Para entonces los derechos humanos se entendían como algo evidente e incluso como un resultado mecánico. Se percibía la conquista de estos derechos como resultado de la lucha por el socialismo, y el socialismo se entendía como un modo de producción, como un sistema de propiedad que, al establecerse, conduciría casi automáticamente el logro de estos derechos. En efecto, el socialismo se definía a partir de la propiedad socializada convertida en propiedad pública, y la propiedad pública en gran medida se identificada como propiedad estatal. Se consideraba a los derechos humanos como el resultado necesario de esta transformación del socialismo, un socialismo de «nuevas estructuras», que más pronto que

tarde daría reconocimiento y cumplimiento de los derechos humanos o derechos fundamentales. La lucha no era directamente por los derechos humanos, sino por la sociedad socialista predefinida a partir de la propiedad socialista. La prioridad puesta en el sistema de propiedad desplazó, por lo menos primariamente, a los derechos humanos, y contribuyó decisivamente a la burocratización del socialismo. Esta concepción produjo consecuencias muchas veces negativas; y valga reconocerlo, es muy similar a la concepción burguesa correspondiente. También en la sociedad burguesa se impuso la tesis de que los derechos humanos se realizan automáticamente en cuanto se impone la privatización de toda propiedad. Eso es muy significativo de la lógica presente en ambos sistemas, y quiere decir: el reconocimiento de los derechos humanos en ninguno de los dos casos ha sido el *punto de partida*.

El movimiento socialista perdió muchas veces su vitalidad al perder el punto de vista de que la *primera instancia* de la lucha por otro mundo es la lucha por los derechos humanos. Decimos intencionalmente, la *primera instancia*, porque la última instancia imprescindible sigue siendo, como en el pensamiento clásico marxista, lo económico (las condiciones de (re)producción de la vida real). Es una falacia querer una sociedad que reconozca los derechos humanos pero que no respeta lo económico como última instancia, o sea, una instancia imprescindible. Hablar de la paz como derecho humano y no hablar de la situación de la vida concreta de las personas, es un engaño. Todas estas idealizaciones las hacen precisamente las clases dominantes que no quieren hablar de la última instancia económica de la vida humana; pero no se puede vivir sin asegurar mínimamente los derechos a la vida, las posibilidades de vivir. Un derecho humano no es posible reconocerlo, por lo menos íntegramente, si no es por la vía de asegurar a todos esta posibilidad de vivir. Esto no es un reclamo ideológico, es un reclamo de realismo, y es interesante que ya Platón lo dijera. Él propuso la constitución de la *polis* por medio de la organización de la división social del trabajo, insistiendo en que la base de todo es que las personas puedan comer. Algo similar se encuentra en Tomás de Aquino como parte

del derecho natural. En Aquino tenemos «valores superiores» y «valores inferiores». Los valores que garantizan la vida física, biológica; son inferiores y los valores «espirituales» son superiores. Sin embargo, Aquino tiene un principio que es fantástico y que se expresa precisamente en esta forma: «ningún valor superior debe ser realizado violando alguno de los valores inferiores». Es otra manera de decir que lo económico es la última instancia, porque ningún valor superior es realista ni se puede realizar si se viola un valor inferior en el sentido indicado.

En tiempos de Aquino esta tesis no produjo escándalo alguno porque las personas tenían una visión integral de la realidad. La sociedad burguesa rompió esta visión integral y constituyó sus valores en términos abstractos, con lo que ahora estos valores de respeto a la vida humana de cada uno aparecen como juicios de valor arbitrarios sobre lo cual la ciencia no se debe pronunciar y que la teoría económica no considera parte de su «objeto de estudio». La teoría económica burguesa no tiene que ver con necesidades, tiene que ver con preferencias; con esto se destruyó la perspectiva integral de la realidad. Cuando Marx lo retomó, se lo vio como un sesgo materialista en la explicación de la formación de la conciencia. La ideología burguesa se limita a determinar categorías del pensamiento, pero es incapaz de darse cuenta que la base de todos los derechos humanos son los derechos de la vida concreta, que podemos denominar, siguiendo una terminología tradicional, derechos económico-sociales. Tomás de Aquino diría que estos derechos humanos que resultan de la vida humana concreta son valores inferiores en relación a los otros valores que son superiores; pero siempre insiste en que no se deben realizar valores superiores violando valores inferiores. No se puede realizar ningún derecho humano si se violan los valores que aseguran las bases de la vida humana. En este sentido se trata de una última instancia que significa: no se trata solamente del pan, sino del pan bendecido; pero ninguna bendición es posible sin el pan para bendecir.

Necesitamos recuperar esta visión «realista» de la vida humana, que precisamente se formula en las declaraciones de los

derechos humanos como derechos humanos económicos y sociales: los contratos colectivos de trabajo, la política económica, la política social, la política del empleo, la política de desarrollo, la política ambiental, educación para todos, salud para todos, salarios decentes, seguridad de una vejez digna. Se aprecia enseguida que la estrategia de globalización quiere abolir todo eso porque lo considera distorsión del mercado. El mercado es transformado en el único valor superior en función del cual, todos los otros valores que se consideran «inferiores» son sacrificados.

Tal concepción cambia también nuestra imaginación de una sociedad alternativa posible. La sociedad alternativa es solamente posible si su meta es realizar todos estos valores/derechos. Por eso, la meta no es definible por un modo de producción específico o un sistema de propiedad específico. La meta es más bien la realización de los derechos humanos en un sentido integral. Por eso, no se trata solamente de asegurar la sobrevivencia física «por encima de alguna línea de pobreza extrema».

El discernimiento de las instituciones

Sobre esta base —los derechos humanos como primera instancia—, tenemos también un criterio para el discernimiento de las instituciones. Este criterio de discernimiento no puede basarse en el antagonismo de los sistemas, uno de propiedad privada y otro de propiedad pública. En vez de eso, se trata de un pensamiento que desarrolle criterios de discernimiento de instituciones y sistemas de propiedad con el objetivo de realizar los derechos humanos y con la conciencia de que lo económico es siempre la última instancia. Entonces, al promover, ya sea la propiedad privada o la propiedad pública, se debe decidir según el objetivo preferencial de la realización de los derechos humanos en su sentido integral. Con eso, los derechos humanos se convierten en los criterios para la intervención en el mercado. No se trata de intervenciones puntuales aquí o allá, que muchas veces pueden confundir, sino de una intervención sistemática en los mercados que constantemente adapta las instituciones del sistema

de propiedad a las necesidades de la realización de los derechos humanos.

La estrategia de globalización y, con ella, el crecimiento exorbitante de las burocracias privadas de las grandes empresas transnacionales, sigue solo una lógica de maximización de las ganancias y con eso, la abolición de los derechos humanos más elementales. El criterio de maximización de las ganancias tiene que ser canalizado por el respeto a los derechos humanos, por lo que, sin abolirlo, debe ser un criterio supeditado. Sin duda, se trata de un conflicto social que hay que asumir, pero este conflicto no se puede tratar exclusivamente como un conflicto de clases. En este conflicto se trata más bien de dominar y controlar a las burocracias privadas que amenazan a la humanidad con su estrategia de globalización. Por tanto, se trata de un conflicto sobre la sobrevivencia de la humanidad entera.

En este punto se da otro cambio muy importante en la visión de la sociedad alternativa que juzga a partir de los derechos humanos, pues busca hacer el discernimiento de las instituciones sin tener la pretensión de abolirlas. Esto implica que muchas de las metas que vienen del siglo XIX dejan de tener vigencia. Hoy es visible un problema de condición humana que hace reproducir tanto al «Estado» como al «mercado». El problema ya no puede ser la abolición del Estado o del mercado, sino hacer el discernimiento de ambas macro instituciones y recuperar la democracia pública para ejercer el control de la burocracia privada y someterla al bien común por la vía de la intervención del mercado. Y el bien común es el respeto por los derechos humanos en términos universales. Si hay derechos humanos, estos son de todos los seres humanos, nunca pueden ser de un grupo.

No hay que postergar un derecho humano en función del otro y menos postergar todos los derechos humanos en función de la construcción del socialismo o del capitalismo global. El problema es muy análogo al problema de la sociedad burguesa, que busca postergar los derechos humanos para afirmar el sistema. Se puede entender esta problemática de la transformación de un sistema predefinido en la instancia superior de todo, y frente a

eso, aparece hoy ese nuevo concepto de liberación, de no abolir el estado, de no abolir el mercado, sino de discernir y de aceptar este conflicto permanente. No son conflictos totales, porque no solo se trata de la existencia del polo contrario, sino del discernimiento de los elementos que lo constituyen. Este conflicto no es guerra. Al contrario, asumir este conflicto es el camino para evitar la guerra. Eso es importante y no hay que confundirlo con lo que se criticó en la primera mitad del siglo XX como «reformismo». El reformismo era un fenómeno en el interior de esta concepción del socialismo como estructura predefinida, que hoy debemos dejar atrás definitivamente.

Pero, ¿qué son los derechos humanos?

Ahora tenemos que hacer de nuevo la pregunta: ¿qué son los derechos humanos? Los derechos humanos fueron primeramente formulados en el siglo XVIII en el interior de un pensamiento que hace cada vez más extrema su concepción de la propiedad privada. Nadie debe violar mi propiedad, ni la casa que me pertenece, ni el cuerpo que tengo y «poseo». Hasta el derecho de la inviolabilidad del cuerpo frente a la tortura se trata como un derecho de propiedad. Con eso se hizo desaparecer la *dignidad humana* como referencia de los derechos humanos. La referencia pasó a ser el sistema de propiedad que se considera como referencia total, y los derechos humanos son absorbidos por el pensamiento en términos de la propiedad. Al comienzo, el liberalismo todavía mantuvo cierta referencia a la dignidad humana, por lo menos en Rousseau, pero no en Locke. Por esta razón, los neoliberales como Hayek prefieren referirse a Locke (liberalismo «bueno») y no a Rousseau (liberalismo «malo»). Sin embargo, también el liberalismo en sus orígenes viene de un sentido de dignidad humana que fue desarrollado durante el Renacimiento. Cuando el pensamiento de propiedad se pone en el centro, se deja de lado la referencia a la dignidad humana que es considerada ahora como un aspecto emocional, no racional, incluso, «de gustos». Todas las relaciones humanas son

transformadas en relaciones de propiedad y en una especie de contratos de compra-venta. Hasta el matrimonio se considera como un contrato de compra-venta: «Yo soy tu propietario y tú eres propietario de mí».

Una comprensión tal, le quita al pensamiento sobre el ser humano la dimensión de la dignidad humana y transforma la misma democracia liberal en un cascarón vacío. En contra de eso, aparecen los grandes movimientos de emancipación a partir del siglo XIX. Todos ellos surgen frente a la pretensión de reducir la dignidad humana a un problema de propiedad. Sin duda, entre estos movimientos, el movimiento obrero presentó la mayor fuerza política; pero igualmente surgieron los movimientos de la emancipación de los esclavos, de las mujeres, la emancipación de los pueblos indígenas, de los pequeños campesinos, de las colonias y de las culturas, y más recientemente, emancipación de la naturaleza y de la sexualidad. Todas estas emancipaciones se pueden entender solamente en cuanto reivindican la dignidad humana; y no hay que reducirlas a movimientos que persiguen algún acceso a la propiedad. Sin embargo, por razones determinadas, hasta el propio movimiento socialista cayó posteriormente en este mismo error, lo que fue muy claro en el socialismo histórico en la Unión Soviética. El estalinismo solamente asume derechos humanos si sirven para imponer una determinada estrategia que procura un sistema de propiedad determinado. En favor de la constitución del sistema de propiedad estatal se postergó la realización de los derechos humanos hasta tiempos posteriores. Sin embargo, el mismo socialismo, especialmente después del estalinismo, logró asegurar muchos derechos humanos centrales, como por ejemplo, los derechos humanos económicos y sociales. Desarrolló su propia forma (totalitaria) de un Estado social.

Insistamos. Los derechos humanos que promueven los movimientos de emancipación de los siglos XIX y XX hasta hoy, se basan en la dignidad humana, que no está subordinada a ningún cálculo de poder, sea cual sea. Cualquier exigencia de emancipación parte de la convicción básica según la cual ninguna insti-

tución tiene el derecho de destruir la vida del ser humano. Solo el ser humano tiene dignidad, por eso, solamente el ser humano tiene derechos humanos, ninguna institución los tiene. Esta convicción exige necesariamente una discusión sobre lo que es derecho humano y lo que no es. Una aclaración básica tiene que decir: «ningún derecho de propiedad es un derecho humano». Tampoco en el derecho natural de Tomás de Aquino, —*ius naturalis*—, el derecho de propiedad tiene la cualidad de un derecho humano, es decir, derecho natural. Para el mismo Tomás de Aquino el derecho de propiedad no es *ius naturalis*, sino *ius gentium*, es decir, pertenece a aquellos derechos positivos que están orientados hacia el derecho natural, pero que no son ellos mismos derecho natural. El derecho natural da el criterio de discernimiento para cualquier especificación de la propiedad, por tanto, también sobre todo juicio sobre el sistema de propiedad privada. También la propiedad privada es objeto de tal discernimiento que decide dónde tiene vigencia y dónde no. Al *ius naturalis* pertenecen otros derechos, como, por ejemplo, el derecho a la subsistencia humana, que nunca debe estar en entredicho.

Si hoy tenemos que discernir sobre las instituciones a partir de los derechos humanos, tenemos que tener claro que las instituciones no tienen derechos humanos, sino que están sometidas al criterio de los derechos humanos. Cuando hoy se sostiene que el derecho de propiedad privada es un derecho natural, entonces se declara la propiedad privada como un derecho absoluto sobre el cual no puede haber ningún discernimiento. Se la declara sacra. Con eso, la propia institución adquiere el carácter de pretendida dignidad humana, lo que lleva inevitablemente a la actual arrogancia de las burocracias privadas, que consecuentemente exigen el derecho de ser intocables. No se debe poner en discusión lo que hacen y lo que son, no se las debe intervenir. Todo eso resulta en nombre de un pretendido derecho humano de propiedad privada.

Sin embargo, los derechos humanos solo corresponden al ser humano como ser corporal integral y que incluye el derecho de vivir. Expresado en el lenguaje jurídico, se trata de derechos

de personas naturales, a diferencia de las personas jurídicas. Las personas jurídicas no tienen derechos humanos, porque no son seres humanos, solamente las personas naturales los tienen. Las grandes sociedades anónimas son personas jurídicas, y como tales no pueden tener ninguna clase de derechos humanos. En su lógica, pueden admitir el derecho de la persona natural a la subsistencia (que no debe ser reducido a la simple subsistencia física), pero muy fácilmente sacrifican este mínimo derecho en procura de las «grandes metas de la humanidad» como el progreso, la eficiencia, la competitividad y otras similares.

Aun así, esta subsistencia es la última instancia de los derechos humanos. La primera instancia es *el conjunto de los derechos humanos indivisibles*. Y aquí la Declaración de Derechos Humanos de la ONU muestra una gran novedad, porque contiene muchos derechos humanos que en las anteriores declaraciones no estaban presentes. A pesar de eso, esta declaración sigue ostentando ambigüedades, porque sigue poniendo la propiedad privada en el nivel de un derecho humano, lo que no se puede justificar jamás. En este caso las grandes corporaciones tendrían un derecho de inviolabilidad del tipo que tiene la persona humana, y no se podrían intervenir jamás. Con eso existe el peligro de que el pensamiento sobre los derechos humanos se subvierta a sí mismo.

Los derechos humanos hay que concebirlos como *derechos de los seres humanos a la vida humana*. Siendo el ser humano un ser natural, los derechos humanos también implican derechos de la naturaleza externa al ser humano (que es también un ser natural). Como tenemos que suponer que no hay ser humano sin una naturaleza alrededor de él, la destrucción de la naturaleza es a la vez destrucción del ser humano. En este sentido los derechos de la naturaleza son a la vez derechos humanos. Es un derecho humano que haya protección de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad. Esta comprensión del derecho humano está en la transición de los movimientos de emancipación desde el siglo XIX, pero trae a la vez nuevos acentos, como se plasma, por ejemplo, en la constitución ecuatoriana.

El reconocimiento de los derechos humanos a partir de la dignidad humana surge entonces como condición insustituible para que la sociedad sea vivible.

El inevitable retorno de los derechos humanos⁶

El asesinato-suicidio es este grito que pasa por el mundo. Se trata de un grito de desesperación, de una ausencia que se hace presente. Es la ausencia de un mundo humano, de un mundo del ser humano que se ha humanizado y que todavía no está completamente transformado en capital humano. En cuanto llega a ser un grito de esta ausencia, puede llegar a ser un grito que expresa una esperanza. Porque la ausencia está presente hasta en el caso de que uno no lo sepa.

Habíamos ya analizado esta ausencia presente como la imaginación de una vida humana humanizada, «como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos», una esperanza de una sociedad más allá de explotación, dominación, guerra y apocalipsis, muchas veces hasta soñado como una vuelta a tiempos anteriores. Como ya mencionamos, esta ausencia tiene muchas formas de imaginación. Aparece como «lo comunista», como humanismo Ubuntu en la tradición africana bantú, como obra de la Pachamama en la cultura de los Andes en América del Sur, como tao de Lao-Tse en el taoísmo chino, como budista y el cielo islámico, pero también como reino de Dios en las tradiciones cristianas o como reino mesiánico en las tradiciones judías. Inclusive los «cotos de caza» eternos de los indios de América del Norte son partes de estas imaginaciones posibles. Las diferencias entre estas son secundarias a pesar de que en la historia humana muchas veces llevaron a conflictos feroces y se usaron para crear conflictos. Son puntos de vista bajo los cuales fue pensada y también experimentada el mundo humano. Se trata de una ausencia que constantemente golpea nuestras puertas.

⁶ Este apartado se ha tomado de Hinkelammert, 2021, pp. 265-269. [H. M.]

Si estas imaginaciones son pensadas como concepto, resulta como resultado de que son conceptos trascendentales. Como tales, forman el núcleo trascendental de la realidad inmanente. Este núcleo trascendental de la realidad no se introduce desde afuera en la realidad y por eso tampoco el resultado de alguna revelación desde arriba, sino es parte de la experiencia inmanente del ser humano que se forma en cuanto el ser humano experimenta la inhumanidad de su mundo. Se trata de una exigencia frente al ser humano que resulta de su convivencia con otros.

Pero resulta también que la *conditio humana* del ser humano hace imposible la realización definitiva de tales metas. Puede hacer presente lo que es esta imaginación, orientarse por ella y así humanizar más su vida. Pero a pesar de estos límites, posibilita una fuerza extraordinaria hacia lo humano. Eso se muestra como la fuerza puede mover la historia. Es una imaginación a la cual uno se acerca, pero que a la vez también se pierde, que se transforma en su contrario en nombre de la opresión y que puede hasta ser totalmente negada en nombre de algunas antiutopías. De hecho, estas ausencias presentes parecen ser aquello que Aristóteles intenta describir como el «motor inmóvil» del ser.

Como lo «comunista» está siempre presente y recibe siempre de nuevo formas de expresión, en última instancia es siempre lo mismo. Es el mundo del ser humano humanizado que mueve la historia, pero también muchas veces es desterrado. Por eso no deja de estar. Pero el hecho de que este mundo por imaginar tiene que ser desterrado para establecer una dominación, para que no aparezca en la imaginación y para que no influya en las personas, comprueba que está presente en su ausencia. Pero nunca es un recuerdo de algún pasado feliz sino siempre del interior del mundo real, en el cual ahora se vive y se sufre. Por eso es la trascendentalidad en el interior de la propia inmanencia. En última instancia, siempre puede comprenderse como humanidad de por sí, que puede verse de diferentes aspectos y que recibe diferentes expresiones. Eso ahora resulta el «motor inmóvil» de la historia. No toda la historia, sino toda la historia de las sociedades de clase y por eso, de las luchas de clase que

comienza desde arriba que corresponde a las clases dominantes. Esta crea el orden de las clases dominantes frente al cual se forman las imaginaciones de la ausencia de un orden justo, una ausencia de lo humano y que, como ausencia, está presente y puede mover toda la historia.

No se puede realizar completamente esta imaginación si bien está presente todo el tiempo y llama a hacerse más humano. Por eso puede dar a la vida un sentido que sigue operando a pesar de que en última instancia no puede ser ni meta ni realización definitiva. En cada momento puede hacerse presente y servir para la humanización del ser humano y orientar la acción. En este sentido, la imaginación de la humanización se transforma en un criterio de la acción. Resulta el núcleo interno trascendente de nuestra realidad, que es la autoconciencia humana. Esta trascendencia en el interior de la inmanencia tiene muchas expresiones que aparecen en forma de imaginaciones o conceptos trascendentales. Entre ellos puede haber un criterio teórico de verdad, cada una de estas expresiones pueden ser verdad. Pero siempre hay también falsas trascendentalidades, dioses falsos. Pero el criterio que decide si una determinada imaginación hace presente un Dios falso o no, no es la imaginación de un «Dios verdadero».

Nunca podemos decir que un Dios es Dios verdadero. Marx llama esta enunciación de dioses falsos que no tiene un «Dios verdadero» como criterio de la verdad, crítica del fetichismo. Su criterio de verdad es el ser humano como ser supremo para el ser humano. Esta es la cuestión: cuál es el criterio que nos permite decir sobre algún Dios que sea falso.

En Marx el criterio está claro: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. De esta manera, Marx se inscribe en una tradición presente en la tradición judeocristiana. Pero la extiende mucho más en relación con esta tradición. Podemos expresarla por una frase de Jesús: el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado. También lo expresa Marx, aunque las palabras de Jesús se refieren al sábado, que en la tradición judía es el día de Dios. De este día dice: El sábado es para el

hombre. Por tanto, el sábado no es para Dios, a pesar de ser día de Dios; el día de Dios es solamente si es un día de Dios para los hombres y a partir de los hombres. También aquí el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Eso se puede actualizar: el mercado es para el hombre y no el hombre para el mercado. Con eso, la expresión de Jesús tiene la misma amplitud que la de Marx. En Lévinas encontramos algo parecido porque el ser humano es responsable frente al rostro del otro. Del otro y de su rostro se deriva lo que el ser humano debe ser y hacer. Eso vale para todos los seres humanos. Por tanto, el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Es lo mismo. Hay un resultado que es una paradoja: la voluntad de Dios es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Está en el centro de la tradición judeocristiana, a pesar de que en la praxis de cristianismo apenas se hace visible. Eso se hace muy obvio en la conquista de América desde el siglo xv.

Los conquistadores europeos vinieron con un Dios al que consideraban verdadero y tomaron como criterio de verdad para sus juicios sobre los dioses adorados en América. A la fuerza fueron sometidos a este pretendido Dios verdadero y como resultado la gran mayoría de la población fue asesinada y sus mujeres violadas. A estos conquistadores ni se les ocurrió que un Dios en nombre del cual se hace eso es necesariamente falso. Bartolomé de las Casas ya en ese tiempo vio ese problema y lo denunció.

Hay una sola conversión del ser humano, que tiene sentido: se trata de que el ser humano llega a ser humano. Lo puede ser con cualquier religión, hasta como ateo. Lo que nos puede unir es eso: que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que sea cristiano, budista, taoísta, islámico, ateo o participante de las culturas africanas, culturas latinoamericanas y otras regiones del mundo y que tienen la misma importancia que las grandes religiones mundiales. Todas estas culturas son liberadoras cuando asumen el humanismo de la praxis (Hinkelammert, 2013b, pp. 179-203). Eso significa que nuestra historia

desemboca en que Dios se hizo hombre, pero no en el sentido de una afirmación religiosa o cristiana, sino que ha llegado a ser el centro de toda nuestra antropología.

¿Quién puede negar que en Marx está en el centro: ¿Dios se hizo hombre? Lo mismo vale como exigencia para todas las religiones mundiales como para el ateísmo. Todo humanismo de la praxis presupone que Dios se hizo hombre y realizan las religiones mundiales. Con eso se transforma el misionar de una religión por otra en algo secundario. Esto es el resultado de la posición según la cual hoy el humanismo de la praxis es el punto de partida, idea que hoy tiene que ser el criterio de toda crítica de la religión. Marx lo recuperó porque en el cristianismo de su tiempo estaba casi olvidado. El ser humano es un ser humano y por ello el criterio para la crítica de la religión debe ser la humanización del ser humano, que se refiere a todas las dimensiones de la vida humana. De esto resulta el criterio de la justicia. Cada religión, para la cual el ser humano no es el ser supremo para el ser humano, es falsa, o por lo menos tiene un lado falso. Esta afirmación expresa una autoconsciencia, que es el ser consciente. Hoy se trata de afirmar esta autoconsciencia.

La recuperación del humanismo de la praxis*

Frente a las crisis que hoy vivimos y las que se anuncian para nuestro futuro, necesitamos urgentemente discutir sobre lo que puede significar el humanismo hoy. Presentaremos algunas tesis, no sin antes echar un vistazo a la concepción sobre el humanismo en la historia moderna. Hemos de ser breves, con la única intención de destacar un momento clave de nuestra historia que está estrechamente vinculado con el humanismo tal como lo entendemos hoy. Ya lo adelantamos en el capítulo 20.

Se trata de la Revolución francesa. Esta surge en un momento en el cual el mercado mundial se constituye como mercado capitalista mundial. El propio humanismo de la Revolución francesa todavía es un humanismo sumamente reducido a un humanismo del ser humano abstracto, visto más bien como propietario. Pero la misma Revolución francesa, que desemboca en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de la cual un nuevo humanismo se puede formar. Son especialmente dos:

Por un lado, provoca reacciones frente a lo que en este tiempo es la gran reducción de los derechos humanos a un ser humano más bien abstracto, sobre todo propietario, masculino y de explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado de la esclavitud.

* Este capítulo se basa en el capítulo cuatro de *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010a, pp. 135-159). [H. M.]

Por otro lado introduce la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Con eso introduce la base de la democracia moderna, aunque reduzca el acceso a esta ciudadanía a los hombres blancos propietarios. Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación, desata un movimiento de derechos humanos que va a definir las luchas futuras de emancipación. El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, y puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa.

Se trata primero de la emancipación de los esclavos, de las mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar por tres grandes asesinatos. El de Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la guillotina; el de Babeuf, que representa el derecho de asociación de los obreros y que igualmente termina en la guillotina; y finalmente el de Toussaint Louverture, el liberador de los esclavos de Haití, es asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales fue mantenido en la cárcel bajo el emperador Napoleón.

Estas exigencias de emancipación han sido producto de la revolución francesa, pero esta se vuelca en contra de ellas al definirse como revolución burguesa. Luego surgen más luchas por la emancipación, como las de las colonias, de las culturas e inclusive de la naturaleza expoliada y destruida. Todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que se ha formado junto a las víctimas de su propio desarrollo.

Se trata de un nuevo humanismo que es humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués al humanismo de propietarios en una economía de mercado, que ya tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad. Estas luchas de emancipación tuvieron muchos éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tiende a excluir.

Lo que ha ocurrido en la actualidad y con la estrategia de globalización, es un intento que ya ha provocado muchos de-

sastres, de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia son anulados paso a paso los derechos humanos resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos. Esta es la crisis del humanismo en la actualidad.

Para tratar este problema, empezaremos con el análisis de este humanismo que surge con posterioridad a la Revolución francesa en la primera mitad del siglo XIX frente a la reducción de las relaciones humanas a relaciones mercantiles. Como ya había ocurrido con la formulación del humanismo burgués durante el siglo XVIII, también esta formulación del humanismo del sujeto inicia con la crítica de la religión, en el sentido de una actitud crítica frente a ella como una dimensión imprescindible. La formulación del humanismo y la crítica de la religión siempre van unidos.

La formulación del humanismo de la praxis y la crítica de la religión por parte de Marx

Partamos entonces de la crítica de la religión, tal como la formula el joven Marx, para analizar posteriormente lo que pasa con esta crítica de la religión en el Marx posterior y cómo se relaciona con la crítica de la religión que aparece en la Teología de la Liberación. Algunas citas iniciales pueden mostrar lo que es la posición inicial de Marx:

1. En el prólogo de su tesis doctoral de 1841 Marx dice, que la «filosofía» —una expresión, que hay que entender ya en el sentido que hoy damos a la palabra «pensamiento crítico»— 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 (1971, p. 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» (citado en Fromm, 1962, p. 32).

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

2. En su crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844 Marx formula esta sentencia: «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» (1966, p. 230).

Se nota, que en lugar de la autoconciencia humana como divinidad suprema aparece otra expresión: El ser humano como el «ser supremo» para el ser humano. Marx deja ver además que en el caso de que algo diferente del ser humano es declarado «ser supremo», el resultado es un ser humano que es tratado como «un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Combinando las dos citas, resulta el pensamiento crítico con sus sentencias. Podemos hablar del paradigma de la crítica de la religión, que constituye hace Marx:

1. El pensamiento crítico hace «su propia 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».
2. El pensamiento crítico hace «su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra», en cuyo nombre «el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable» o tratado como tal.

Esto es un criterio de discernimiento respecto a la religión, mas no un ataque a la religión misma. Eso vale, aunque Marx supone que con esta posición frente a la religión esta se hace superflua y ha de morir. En el caso que no se haga superflua —como ha ocurrido—, esta crítica de la religión mantiene toda su validez y su importancia como criterio de discernimiento.

Marx dice algo que para las ideas que tenemos sobre Marx es completamente extraño: «Dios se hizo ser humano». No lo dice en un sentido religioso, pero sí en un sentido antropológico. También dice lo que hace al ser humano, cuando llega a ser el ser supremo —si se quiere, un Dios— para el ser humano. Otra vez llega a una conclusión que no corresponde con nuestra imaginación corriente. El ser humano ahora echa por tierra todas las relaciones, en las cuales «el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable».

Eso es el paradigma de la crítica marxiana de la religión y a la vez el paradigma del humanismo. Es a la vez el paradigma del mismo pensamiento crítico.

La crítica de la religión del Marx posterior

El análisis anterior se ha concentrado casi exclusivamente en los escritos del joven Marx. El Marx posterior continua su crítica de la religión, pero su lenguaje es diferente. Transforma la crítica de la religión en su crítica del fetichismo. Pero no hay una ruptura, tampoco un simple cambio de palabras, es un cambio del énfasis. En el prólogo de su tesis de doctorado habla de la sentencia en contra de los dioses celestes y terrestres, en su crítica de la filosofía del derecho hegeliana habla del fin de la crítica de la religión. Luego deja de hablar de los dioses celestes, y se dedica predominantemente a la crítica de los dioses terrestres. Los llama fetiches, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital. Esta es una de las razones por las cuales cambia su lenguaje. Pero hay otra razón. La crítica expresa de la religión siempre está en peligro de orientarse hacia una crítica a una determinada religión. Pero

la pretensión de Marx es universal. No se puede limitar a la crítica del cristianismo, con la cual inicia. Por esta razón puede continuar su crítica de la religión en el interior de su crítica de la economía política. Ahora se dirige en contra de dioses terrestres, cuya presencia se puede experimentar y puede ser ahora parte de la ciencia de la economía. Los dioses celestes no se experimentan por ser invisibles en el sentido más amplio. Sin embargo, los dioses celestes se hacen experienciables en los dioses terrestres, siempre y cuando se viva el hecho de la transformación del ser humano en un ser «humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Son las huellas de los falsos dioses terrestres. La manera como efectúan eso y a cuáles leyes siguen, solamente la crítica de la economía puede demostrar. Eso es ahora su tarea monumental.

Posteriormente Marx amplía este imperativo categórico: «Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador» (1973, t-1, pp. 423 y 424).

Ahora no se trata solamente del ser humano, sino también de su cuerpo ampliado, que, según Marx, es «la tierra» (medio biótico y abiótico). No hay vida humana sin vida de la naturaleza.

Esta crítica a la religión sigue siendo una crítica de los dioses terrestres en cuanto dioses falsos. Sin embargo, siempre presupone un criterio según el cual se trata de dioses falsos. Se trata del mismo criterio que Marx había presentado en su crítica de la filosofía del derecho de Hegel: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin este criterio toda la crítica del fetichismo no tiene el más mínimo sentido. Pero recibe ahora otra dimensión y, por tanto, Marx lo desarrolla con otras palabras. Eso hace Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, en la *Ideología alemana* y en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Se trata de un criterio que ahora es desarrollado desde la subjetividad del mundo objetivo.

La subjetividad del mundo objetivo

Marx desarrolla su concepto de la «subjetividad del mundo objetivo» en su primera tesis sobre Feuerbach:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. (1980, t-1, p. 6)

En la misma primera tesis dice también sobre Feuerbach: «Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica"» (1980, t-1, p. 6). Se trata, por supuesto, de la actuación de cada uno, que tiene ser actuación práctico-crítica.

Esta subjetividad Marx la ve como objetivamente dada. Tomar el objeto simplemente como objeto dado, es reducción de la objetividad y no corresponde a la objetividad, que *es* subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto-objeto de Descartes, de Kant o de Hegel. *Es la praxis*. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

Cuando Rosa Luxemburgo critica a la revolución rusa, parte de esta subjetividad y desarrolla a partir de ella su concepto de democracia. Ve esta subjetividad en peligro de ser reprimida en nombre de una objetividad falsa. En esta supresión de la subjetividad hay un peligro para el mismo socialismo. En la décima tesis, Marx saca la siguiente conclusión: «El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "*civil*"; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada» (1980, t-1, p. 7).

Cuando Marx habla aquí de sociedad humana, no se refiere a la especie humana, esto es, a la sociedad humana en contraposición con sociedades de animales. La contrapone a la sociedad civil (sociedad civil tiene aquí el sentido de sociedad burguesa) y

contiene un proyecto. Si se refiriera a la sociedad humana como sociedad de la especie humana, también contendría a la propia sociedad burguesa y la contraposición no tendría ningún sentido. En el contexto de las tesis, sociedad humana se refiere a una sociedad hecha humana o que tiene el proyecto de humanizarse. La sociedad que se humaniza o que se ha humanizado aquí para Marx es igualmente una humanidad socializada. Por eso puede decir: «la sociedad *humana* o la humanidad socializada». Pero también esta expresión tiene su sentido específico, porque en sentido abstracto también la sociedad burguesa es sociedad socializada. Ambas expresiones tienen para Marx obviamente el mismo sentido. Se trata de la sociedad humanizada, en la cual el ser humano se humaniza o se ha humanizado. Y en esa misma evolución humaniza o deshumaniza a la naturaleza no humana.

No hay duda de que Marx aquí dice exactamente lo mismo que dijo anteriormente en la derivación de su imperativo categórico en su crítica de la filosofía de Hegel, es decir, que la sociedad humanizada tiene como ser supremo al mismo ser humano. Se trata del ser humano que echa «por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Marx sigue diciendo lo que ha dicho antes.

Pero lo dice con otras palabras. Una de las razones para este cambio es que Marx busca ahora un *criterio* para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación. Sin embargo orienta. Pero ahora Marx necesita ese criterio. En las *Tesis sobre Feuerbach* no lo formula todavía. Pero en el *Manifiesto del Partido Comunista* lo hace presente: «En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos» (1980, t-1, p. 68). Es el criterio que permite orientarse en el camino por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Este criterio es un *criterio de racionalidad* de la actuación humana. Con eso la actuación sensorial humana llega

a ser praxis, al hacerse subjetiva (correspondientemente con la primera tesis sobre Feuerbach).

Este criterio es: «el desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos». Eso se puede expresar de otro modo: «la vida de cada uno es la condición de la vida de todos». O también: «la autorrealización de cada uno es la condición de la autorrealización de todos». Marx habla del libre desarrollo de cada uno; pero aquí la palabra libre no es un predicado adicional, sino que «el desarrollo de cada uno como condición del desarrollo de todos» es la definición de la libertad como la concibe Marx. Se trata de un desdoblamiento.

Marx contrapone este criterio de racionalidad a la sociedad burguesa. Este es: «yo soy, en cuanto te derroto y te someto». Expresado en el lenguaje griego clásico: yo compruebo ser libre al poder comprobar que tengo esclavos.⁷ Con este criterio de Marx se completa el paradigma del pensamiento crítico; y de paso, eso demuestra que no hay una ruptura entre el joven Marx y el posterior, sino un desarrollo de sus posiciones.⁸ Posteriormente Marx vuelve sobre este mismo tema y lo hace otra vez con palabras diferentes. Dice al final del capítulo 23 del primer tomo *El capital*: «Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigan-

⁷ Así dice la Ifigenia de Eurípides: «Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros» (1909, t-2, p. 277).

⁸ Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus *Tesis sobre Feuerbach*, sino que lo hace desde mucho antes. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral. Allí habla de la «sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra». Feuerbach no conoce dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx posteriormente ubica sobre todo como el mercado, el dinero y el capital. No se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace con los dioses celestes. Estos dioses terrestres se experimentan y someten en caso de necesidad por la fuerza. Aquí está la primera ruptura de Marx con Feuerbach, de la cual resultan las rupturas posteriores. Ya el temprano Marx pasó por el Feuerbach (arroyo de fuego) y no se quedó adentro: se habría quemado.

tesca: *Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis*» (1973, t-1, p. 606).⁹

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancia decreciente como problema objetivo. Detrás ahora aparece el sujeto. Lo que subvierte es el asesinato del hermano. Pero ¿dónde se lleva a cabo este asesinato del hermano? Siempre y cuando el ser humano es tratado como «un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente. Lo hace porque para él el mundo objetivo es subjetivo. Es asesinato del hermano someterse a los dioses terrestres falsos. Y es asesinato del hermano someterse a los dioses celestes siempre y cuando sean la trascendentalización de estos dioses terrestres. Este asesinato del hermano subvierte los imperios.

El texto citado sin duda es esotérico. Cuando Horacio habla del asesinato del hermano, no se refiere a lo que Marx expresa. Horacio se refiere a las guerras civiles romanas del siglo I a. de C. y al asesinato anterior de Remo por Rómulo. En realidad Marx se refiere a algo muy diferente, es decir, al mito de Caín y Abel de la tradición judía. En el texto correspondiente de la Biblia se dice muy expresamente quien es Caín, el asesino del hermano. Según este texto bíblico, Caín es el fundador de todas las civilizaciones. Según este mito todas las civilizaciones tienen como su fundamento el asesinato del hermano y no, como en Freud, el asesinato del padre.

Para Marx este texto, en su interpretación, da la síntesis de todo *El capital*. Con el texto citado termina el capítulo 23. Cuando se interpreta, como es realmente posible, el último capítulo (capítulo 24) sobre la acumulación originaria como un anexo, *El capital*, como Marx lo editó, termina con este texto de Horacio. No creemos que sea una simple casualidad. De esta manera,

⁹ El mismo Marx no traduce esta cita de Horacio del latín. Luego fue traducida, pero de manera problemática y confusa. Según mi opinión hay que traducirla de la manera siguiente: «Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano».

su síntesis del capital es subjetiva. Walter Benjamin continúa eso con su interpretación del Angelus Novus de Paul Klee.¹⁰

Los dioses terrestres falsos

La crítica de la religión no pregunta si Dios existe o no. Consta, que se trata de la imagen de un Dios para el cual el capital es el ser supremo para el ser humano y no el ser humano mismo. El capital es el ser supremo para el ser humano y este Dios es el ser supremo para el capital. Pero el Dios terrestre puede ahora esconderse detrás del Dios celeste. Cuando Bush afirma que ha hablado con Dios Padre y que este le impuso hacer la guerra contra Irak, se trata de este Dios y Bush transformó el Irak según esta imagen. Reagan tenía un Dios muy parecido.

Con Marx podemos determinar los falsos dioses terrestres en el mercado, el dinero y el capital. Los vamos a analizar en lo que sigue partiendo del concepto de la empresa capitalista.

La mayoría de los idiomas establecen la diferencia entre «la fábrica» y «la empresa». La fábrica es, estrictamente hablando, la única experiencia sensorial que podemos tener de una empresa. Se trata de una experiencia sensual y visible. La fábrica es una suma de edificios, máquinas, materias primas y seres humanos. En ella se producen productos, que también son visibles o que tienen texturas, sabores, sonidos, etcétera. Pero las fábricas no son las empresas. En el balance general de una empresa (activo, pasivo y patrimonio), la fábrica está en el lado de los activos, mientras la empresa es todo el balance. Como empresa ella es invisible. Por eso podemos señalar una fábrica mostrándola con el dedo o tocar cualquier parte de la misma con nuestras manos. Sin embargo, una empresa, en el sentido empírico, no la podemos experimentar, por lo tanto no la podemos mostrar ni tocar. Como todo orden institucionalizado, se encuentra fuera del mundo empírico.

¹⁰ En este mismo sentido se puede entender la teología política de Johann Baptist Metz.

Tampoco podemos ver un mercado, a pesar de que sabemos muchas veces dónde encontrarlo. Lo que vemos son los productos y los seres humanos que compran, venden o intercambian allí productos. Tampoco podemos ver el Estado, aunque podemos ver personas uniformadas y que golpean a manifestantes en una protesta popular. Sabemos que eso es una acción del Estado, pero de este hecho no tenemos ninguna experiencia empírica. Si no fuera así, el capitán de Köpenick no habría sido posible.¹¹ No se puede asegurar que alguien represente al Estado, aunque lleve un uniforme. Siempre puede ser un capitán de Köpenick, es decir, un impostor. Ni siquiera se puede experimentar el dinero empíricamente, ya que de un signo de dinero no se puede concluir que se trata efectivamente de dinero legal. Podría ya haber perdido su validez, o podría ser falsificado. Lo mismo vale para escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones, etcétera. No tenemos ninguna experiencia empírica del orden institucionalizado, sino solamente de los elementos empíricos materiales en los cuales descansa su existencia.

Detrás de todas las condiciones materiales empíricamente experimentables de estas instituciones existen sujetos, que son las instituciones mismas. Detrás del edificio de una escuela está el sujeto escuela como institución, detrás de las fábricas está la empresa, detrás del cuartel un ejército, detrás de la casa amarilla un Estado. Se trata de un mundo de fantasmas que nos quiere dominar. Porque si resulta cierto (como creemos), que la abolición de todo orden institucionalizado (la anarquía) es imposible;

¹¹ *El capitán de Köpenick* es la historia de un hombre que estaba cansado de vivir en la pobreza mientras veía como los políticos de su ciudad vivían de manera despreocupada gracias a las arcas municipales. Wilhelm Voigt había sido despedido de su trabajo como zapatero y las leyes de entonces no permitían que una persona sin permiso de trabajo pudiese residir en Berlín. A pesar de ello, se quedó y quiso dar un escarmiento a los miembros de la clase política. La mañana del 16 de octubre de 1906, Wilhelm Voigt, de 57 años, se vistió con un uniforme de capitán del ejército prusiano que había comprado de segunda mano y salió a la calle. Se dirigió hasta Köpenick, un pequeño suburbio de Berlín, y allí se puso al mando de un pelotón de soldados que efectuaban prácticas de tiro en una caserna. Hoy en día, *la vida e historia de este hombre se explica en todas las escuelas alemanas como ejemplo* de valerosa resistencia a un gobierno injusto. [H. M.]

entonces también tiene que ser cierto que las condiciones de existencia de este mundo fantasmal son formas inevitables de la convivencia humana. Por tanto, de la inevitabilidad de la existencia del mundo institucional se pueden derivar, analíticamente, las normas de convivencia correspondientes, que son más o menos obligatorias, a menos que se esté dispuesto al suicidio colectivo.

Por eso, en las ciencias sociales necesitamos un concepto de la experiencia que vaya más allá de lo empíricamente experimentable. Los fantasmas institucionales no se puede experimentar con los sentidos, pero tienen que ser asumidos como parte del mundo experimental, si queremos que las ciencias sociales tengan sentido. Estos fantasmas tienen balances, presupuestos e incluso personalidad jurídica. Se los puede ofender, se les puede robar, se puede ablandar sus corazones con lamentos. Hasta envían correspondencia. Cuando Siemens nos envía para navidad una tarjeta con saludos navideños, estas tarjetas llevan la firma de alguna persona «en nombre de Siemens». De esta manera deducimos que Siemens tiene una voluntad. Pero la orden de enviar la tarjeta no viene ni de la asamblea de accionistas, sino de Siemens, porque también la asamblea de accionistas actúa «en nombre de Siemens», que es algo invisible y fantasmal.

Pero estos fantasmas son, por supuesto, productos humanos, aunque nadie los haya producido. Son comprensibles —entendidos en la tradición marxista— como productos no intencionales o indirectos de la acción humana. Pero el ser humano no puede *no* producirlos. Como tales pueden llegar a ser parte del mundo experimentado, aunque no los podamos experimentar por los sentidos; los experimentamos aunque sea por el bastón del policía. El tal llamado racionalismo crítico ha asumido esta explicación de las instituciones, pero nunca ha derivado de ella ni el primer paso de una teoría del orden institucional, es decir del orden de la propiedad y del Estado.

De esta manera resulta que el mundo experimentado de las ciencias sociales es doble. Un mundo empírico de las condiciones materiales de la posibilidad de los proyectos humanos, y un mundo cuasi empírico que resulta de los efectos no intenciona-

les de la acción humana intencional y cuya existencia hay que concluir porque se trata de un mundo invisible. Es el mundo de las formas sociales y de sus objetivaciones institucionales.

En el campo económico tenemos como claro ejemplo de esta existencia doble del mundo empírico la diferencia entre fábrica y empresa. El mundo empírico de la experiencia de las ciencias sociales está sometido a leyes de la necesidad y el mundo cuasi empírico está sometido a leyes de la inevitabilidad. En un sentido estricto, este mundo cuasi empírico es un mundo sobrenatural, metafísico; aunque eso no signifique que no se lo pueda experimentar. Por supuesto aparecen también pensamientos de abolición de este mundo sobrenatural, aunque estas aboliciones resultan imposibles.

Esta derivación de la existencia de este mundo sobrenatural —que podemos llamar con Hegel el «espíritu objetivo»— tiene muchos caminos. Una empresa, por ejemplo, no puede sonreír. Siemens no se puede reír porque es un fantasma. Sin embargo, un empresario puede reír, y eso es visible empíricamente. Muchas veces se puede concluir que a través de la risa del empresario se ríe la propia empresa. Ella tiene una muy buena salud y las ganancias desbordan. Por lo tanto sonríe, pero lo puede hacer solamente a través de la risa del empresario quien la representa en este mundo. Es lo que llama Marx la «máscara característica del capital».

Pero otros llorarán. Si un obrero es despedido «con causa», la empresa no asume la responsabilidad, porque «el empresario es a la empresa, lo que la empresa es al mercado». El mercado ha decidido que la empresa debe despedir al obrero. Aunque el mercado sea también un fantasma, realiza sin embargo tales decisiones. ¿Qué puede hacer, si eso no se puede cambiar? Por eso, quizás ahora no sonríe la empresa, sin embargo, los seres humanos lloran, sin presentar ninguna máscara característica de nada.¹²

¹² En Costa Rica, un reciente movimiento de madres jóvenes aboga por extender el periodo de lactancia de tres a seis meses. Las cámaras empresariales dicen no objetar

Existe por tanto un mundo de experiencia que es metafísico, que da las normas de nuestro mundo empírico y lo domina. Es la ley como la cárcel del cuerpo, son los «dioses terrestres».¹³ Pero como la no institucionalización es imposible, no la podemos abolir. Hagamos lo que hagamos, siempre vuelve. Por eso la pregunta puede ser solamente, ¿cómo y hasta qué punto se puede encadenar este dragón?

La respuesta de Marx es su «criterio de verdad» sobre el orden institucional: ¿hasta qué grado se trata al ser humano como el ser supremo para el ser humano? Y hasta qué grado se haga depende de hasta qué grado se trata al ser humano como «un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Este es el criterio para determinar hasta qué grado las instituciones son «dioses falsos», fetiches. Cuanto más siguen su propia lógica y a las fuerzas compulsivas de los hechos, tanto más falsos son.

Lo específico de la crítica marxiana de la religión

Entonces queda la pregunta por lo que es lo nuevo de la crítica de la religión hecha por Marx. Realmente, en el interior de una continuidad con tradiciones anteriores, ella lleva a algo muy nuevo. Eso consiste en que Marx integra esta crítica de la religión en su pensamiento de la praxis. Con eso se transforma en el llamado a la transformación de la sociedad en el sentido de su imperativo categórico. Con eso Marx abre una dimensión completamente nueva de la sociedad humana y de la acción humana. En todos los representantes anteriores de esta crítica de la

del todo el posible cambio en la ley vigente, pero advierten que menos mujeres serán contratadas en el sector privado, pues las empresas tendrán que respaldar con parte de su financiamiento los tres meses adicionales de lactancia. Las empresas quizás no sonrían, pero el mercado manda y los bebés lactantes llorarán. [H. M.]

¹³ Marx cita el Apocalipsis sobre el dinero como dios terrestre: «Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre». (1973, t-1, p. 50). Se podría añadir la siguiente cita: «[...] la tierra entera siguió maravillada a la Bestia. Y se postraron ante el Dragón, porque había dado el poderío a la bestia, y se postraron ante la bestia diciendo: ¿Quién como la Bestia?, ¿Y quién puede luchar contra ella?» (Ap. 13:3-4).

religión esta dimensión está casi ausente. Ahora aparece el sentido para afirmar que otro mundo es posible y que el mismo sea objeto de la praxis *en este mundo*. Eso significa que la crítica de la religión hecha por Marx también es otra, aunque en continuidad. Ya no parte de la religión, sino se basa en una antropología pensada desde un mundo secular. Eso se expresa en Marx en el hecho de que puede hacer su crítica de la religión en la forma de la crítica del fetichismo —y eso significa, en la forma de una crítica de los dioses terrestres— una dimensión de la crítica de la economía política. En este sentido se hace parte de la ciencia. En Marx aparece ciertamente una fe. Pero se trata de una fe antropológica y, en consecuencia, secular y no religiosa.

De esta manera aparece el humanismo de Marx como un humanismo de la praxis y no como una celebración y alabanza de lo humano como tal, que tiende a encubrir a la postre otra vez los dioses falsos terrestres y que puede asumir la función que también tienen los falsos dioses celestes.¹⁴

Hoy se trata de continuar desarrollando esta dimensión o recuperarla donde se ha perdido. La crítica de la religión como crítica del fetichismo tiene también que desarrollarse como crítica de los mitos del capitalismo actual y llegar a ser también una dimensión de la crítica de la economía política actual. El gran cambio que Marx inició todavía está en proceso.

Se trata de un nuevo descubrimiento de la secularización del mundo. La tal llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber. Desencantó algunos dioses para reencantar el mundo por los dioses falsos del fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Vivimos un mundo encantado y hace falta desencantarlo. Poner el ser humano como ser supremo para el ser humano implica este desencantamiento del mundo que hace falta. Eso implica un cambio radical en la relación con el mercado, el dinero y el capital.

¹⁴ Uno de los primeros libros publicados por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) es el libro colectivo *La lucha de los dioses* (Pablo Richard, ed., San José, Costa Rica, 1980).

Nuestro mundo no es un mundo secularizado. La secularización del mundo es una tarea del futuro. Solamente encantando al ser humano concreto se hace posible un futuro desencantamiento del mundo, y la respuesta implica siempre y necesariamente una crítica de la economía política.

Se trata de quitar el valor a estos valores sagrados, en nombre de los cuales el ser humano es despreciado y hacer el mercado y el Estado y a muchas instituciones más, *disponibles para una acción* que haga efectivamente el ser humano el ser supremo para el ser humano. De lo que se trata es de la libertad humana frente a los dioses terrestres que encarcelan al ser humano y que usurpan la libertad y la han transformado en una cárcel. Continuaremos con esta crítica en el capítulo 40.

Espiritualidad de la liberación y crítica de la economía política*

La primera crítica de la economía política: «poner de pie lo que está de cabeza»

Una reconstitución del pensamiento crítico incluye hoy, necesariamente, una reconstitución de la crítica de la economía política (y también una crítica del derecho, de la legalidad y de su relación con la legitimidad). Por eso, debemos hacer explícito el punto de vista y la tradición desde la cual hacemos «crítica de la economía política».

Para acometer esta nueva crítica de la economía política, nos inscribimos en la tradición instaurada por la *primera crítica de la economía política*, esto es, la realizada por Marx a la economía política de su tiempo: Petty, Quesnay, Smith, Ricardo, Malthus, Mill; entre los autores más importantes de la llamada escuela clásica.

Esta crítica de Marx a la economía política de su tiempo es una *crítica de evaluación*, no una crítica que pretenda desechar y borrar todo lo criticado; es ruptura y es continuidad (la eco-

* Este capítulo se basa en dos textos principales. El primero, «Pensamiento crítico y crítica de la economía política» (Hinkelammert y Mora, inédito), pensado como epílogo de una nueva edición del libro *Hacia una economía para la vida*. El segundo es el capítulo cuatro de *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010a). [H. M.]

nomía clásica es «ciencia burguesa», al decir de Marx). Esto la diferencia de la crítica de Popper y de Hayek, especialmente hacia el propio Marx (Marx como «error puro»).

Marx se refiere a la economía política clásica en un sentido similar a aquella famosa expresión que usara para referirse a la filosofía de Hegel: «está de cabeza, hay que ponerla de pie». Veamos este punto con detalle.

Para Marx, el punto de vista de esta crítica es, *la reproducción de la vida humana real y concreta*, en cuanto criterio para juzgar cualquier estructura social (y cualquier ética). Dicho de otra forma, la satisfacción de las necesidades humanas básicas a partir de la integración del ser humano concreto en lo que él llama, el *metabolismo social*, esto es, el proceso de trabajo en general (metabolismo entre el ser humano y la naturaleza exterior).¹⁵ Y esta satisfacción de las necesidades básicas se logra asimilando y transformando la naturaleza mediante el trabajo, para producir los *valores de uso* necesarios para la reproducción y el desarrollo de la vida. Lo que Marx llama metabolismo social, o metabolismo socio-natural, nosotros también lo denominamos, *circuito natural de la vida humana*; que es parte de un circuito natural de toda la vida en el planeta, que a su vez es parte de un circuito natural (cósmico) de toda la materia en el universo.

Pero, en resumidas cuentas, el punto de partida es *la vida humana real*. Respetar este circuito es garantizar la reproducción de la vida humana y la reproducción de la naturaleza. Violentar, desdeñar o socavar este circuito es socavar y destruir la vida humana y la naturaleza. Por eso, el criterio de racionalidad que opera en la reproducción de este circuito es un criterio de vida/muerte (racionalidad reproductiva) y no un simple criterio de medio-fin (racionalidad instrumental). Concentrémonos ahora en los *valores de uso*. Estos son el resultado del proceso de traba-

¹⁵ «El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias (metabolismo) con la naturaleza». (Marx, 1973, t-1, p. 130).

jo directo (metabolismo ser humano-naturaleza), y pueden verse desde dos perspectivas:

- a) Como soporte material de los valores de cambio (valor de uso *de la mercancía*).
- b) Como condición material de la vida humana.

El mercado abstrae del valor de uso en cuanto que condición material de la vida humana e impone un ámbito de acción y de conocimiento centrado en las preferencias (gustos), no en las necesidades (aunque del todo no puede ignorarlas, so pena de precipitar el derrumbe del sistema socioeconómico y, por tanto, el suicidio colectivo).

La primera crítica de la economía política ya asume como su punto focal el ámbito de las necesidades (decisiones vida/muerte), y es este también el punto de vista desde el cual se ha de hacer la crítica a toda la teoría económica neoclásica y a sus resultados. Este ámbito de las necesidades se basa a su vez en el circuito natural de la vida humana y, por tanto, es ámbito de la producción y reproducción (también del consumo) de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida.

Aunque no explícitamente, la economía clásica que Marx critica también parte de este ámbito de reproducción de la vida, pero tiene un límite infranqueable: no lo acepta como *criterio de racionalidad*, y la reduce en gran medida a la reproducción de los «factores de la producción» (fuerza de trabajo y «aparato productivo»). Para Marx, en cambio, la reproducción de la vida es el criterio de racionalidad, y es también es *criterio ético*. Lo racional y lo ético no están disociados, es la *racionalidad reproductiva*.

No obstante, aunque de una forma incoherente, contradictoria y a veces cínica; economistas como Adam Smith y Max Weber de hecho tienen que incorporar en sus análisis esta racionalidad de las condiciones de posibilidad de la vida, pues ninguna economía real podría subsistir (no al menos por mucho tiempo), si no respeta al menos en cierto grado esta racionalidad

reproductiva, aunque no sea este su criterio de racionalidad (en el capitalismo, tal criterio es la ganancia, la máxima tasa de crecimiento o la «competitividad»). Esto es claro en el caso de la teoría clásica del salario, la cual está basada en la necesaria subsistencia de los obreros, entendiendo esta subsistencia o reproducción independientemente de la escasez relativa en el mercado, condición completamente ignorada en la teoría neoclásica del equilibrio general.¹⁶ Es sobre esta base (el salario de subsistencia) que Malthus construye la teoría de la población y su reproducción. Y al lado de la reproducción de la fuerza de trabajo aparece la reproducción del propio aparato productivo: para que haya producción continua la maquinaria que se desgasta tiene que ser constantemente reemplazada y por tanto reproducida (en valor y también, *in natura*). Es este el «enfoque reproductivo» de los economistas clásicos (y en esencia, también, el de los neoricardianos o sraffianos).

Tiene entonces que abrirse paso un nuevo concepto de la eficiencia económica: es eficiente aquella economía o aquel proceso productivo que logra integrar coherentemente la reproducción de la vida humana en el circuito natural de la vida. Este es el punto de vista crítico, la *eficiencia reproductiva*. La eficiencia fragmentaria, abstracta o formal se circunscribe al ámbito reducido de la racionalidad medio-fin. En cambio, la eficiencia reproductiva, si bien toma en cuenta el aspecto formal de las decisiones y las acciones económicas, las inscribe en un ámbito más amplio, el de la *racionalidad reproductiva*, el cual se ocupa de las condiciones de existencia y sostenibilidad de la vida humana.

Pero veamos específicamente, cómo introduce Adam Smith el criterio de la reproducción:

En una sociedad civil, solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verifi-

¹⁶ Hay aquí una cierta coincidencia con Keynes, pero sobre todo con Polanyi: no hay un tal «mercado de trabajo». [H. M.]

carse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios. [...] Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud o busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo. (1986, p. 124)

Es un texto impactante, y hasta brutal, pero tiene la ventaja de reconocer que existe un circuito natural de la vida humana, aunque no se lo acepte como criterio de racionalidad. Todo lo contrario, es el mercado el que actúa aquí como criterio de racionalidad y este se impone sobre el circuito natural de la vida humana, determinando quiénes viven y quiénes no. La prosperidad («el estado de propagación») se basa en el *sacrificio de los sobrantes* (mecanismo de regulación de la «escasez de hombres»), siempre que esto sea necesario. Es un texto cínico, pero no hipócrita.

En este pasaje del liberalismo clásico, el *laissez faire, laissez passer* se transforma en el *laissez faire, laissez mourir*. Dejar morir por enfermedades curables, dejar morir en la miseria o la exclusión; morir sepultado en una mina de carbón, morir congelado en la acera de un barrio pobre de cualquier ciudad septentrional, etcétera; quizás no es matar directa y premeditadamente. La ley no permite matar, pero permite dejar morir y llevar a las personas (y a la naturaleza) a situaciones en las cuales, aunque lentamente o accidentalmente, están condenadas a morir.

Para Adam Smith es el sacrificio necesario de los sobrantes. Para la actual estrategia de acumulación de capital a escala mundial (la llamada «globalización»), son las «víctimas de la libertad», porque la ley instrumentalizada por la maximización de la ganancia es considerada ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

Marx cambia radicalmente este punto de vista, y lo hace en dos sentidos claramente explícitos.

En primer lugar, sustituye la reproducción «de los factores» por la reproducción del *ser humano* y, por tanto y necesariamente, de la *naturaleza* proveedora de los valores de uso («las dos fuentes originarias de toda riqueza»).

Y en segundo lugar, el mercado no es ya el criterio de racionalidad sobre la vida, sino al contrario, la *reproducción de la vida real* es el criterio con el que debe evaluarse al mercado y a cualquier otra relación social institucionalizada.

Como corolario, la reproducción material de la vida humana aparece como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas, siendo la reproducción «de los factores» una consecuencia de la reproducción material de la vida humana. Y estos son los nuevos puntos de partida que permiten a Marx «poner de pie lo que antes estaba de cabeza».

El punto de partida de una segunda crítica de la economía política (la crítica de la teoría económica neoclásica): el ser humano corporal como sujeto viviente y sus necesidades

La crítica académica usual a la teoría neoclásica parte del pasaje más citado de toda *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, el así llamado «teorema de la mano invisible»:

Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aun conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, solo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia, pero en este y en muchos otros casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención. (1986, p. 191)

Las condiciones formales (ni hablemos de las condiciones reales) para la demostración de este teorema son de tal extravagancia, que ha conducido la teoría del equilibrio general a un

callejón sin salida como lo demuestran artículos recientes de economistas de la propia corriente neoclásica (Ackerman, 2002).

Esta crítica es correcta, pero es insuficiente. Hay que partir de la otra cita de Smith, su tesis de la *armonía sacrificial* e invertir la referencia a la reproducción del ser humano.

La teoría económica neoclásica oculta y pretende suprimir la realidad de la dominación/explotación/extracción de trabajo excedente, al concentrarse en el ámbito de la escasez y de las preferencias, postulando como extraeconómico todo el conjunto de decisiones que gira en torno a las necesidades corporales y a la relación vida/muerte. En nombre de la competencia perfecta y el *homo economicus* calculador y maximizador, las necesidades corporales del ser humano concreto son consideradas distorsiones por eliminar; y el sometimiento a la ley del valor (ley del mercado), la verdadera libertad.

Tenemos la ley del mercado como ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza son denunciados como distorsiones del mercado y, consecuentemente, reprimidos. Se trata, en la realidad, de algo muy diferente: la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona la vida humana y la de la naturaleza entera, en un grado tal que esta propia vida está hoy amenazada. Y este criterio obliga a una *intervención sistemática del mercado*, para supeditarle a la vida humana.

Entonces, los puntos de partida de la crítica son:

1. La economía neoclásica es una *economía del cálculo*, unilateralmente centrada en la racionalidad instrumental medio-fin y el valor de cambio (crematística). Ahora bien, toda calculabilidad es fragmentaria, por lo que tiende a ignorar e invisibilizar los efectos (intencionales o no intencionales) de lo no calculado y de lo no calculable.
2. Este cálculo se presenta bajo el ropaje de la *escasez* (absoluta) y, correspondientemente, como problemática de la asignación de los recursos escasos. Su utopía (de mala infinitud) es, por tanto, la abundancia y el progreso técnico infinito.

3. Consecuentemente con lo anterior, la *eficiencia* formal (abstracta, fragmentaria), es erigida como el criterio supremo de todos los valores. No es en sí mismo un valor, pero decide sobre la validez de todos los valores (y de los derechos humanos).
4. Con esta inversión, la economía neoclásica transforma y oculta la problemática central de la economía política clásica y, más explícitamente, la de Marx: la reproducción (del ser humano, de la naturaleza, de la vida) como última instancia de lo económico.
5. Como resultado, el pensamiento neoclásico es un pensamiento anticorporal, reconoce preferencias, pero no necesidades. En este sentido, continúa con una tradición platónica, escolástica y cartesiana.
6. Es también, desde luego, una ideología apologética del capitalismo (la crítica usual de los marxistas y rraffianos): el teorema de la mano invisible, la teoría del equilibrio general.
7. La crítica de la economía neoclásica tiene entonces que partir de la *negación de lo humano*, tal como ocurre en este pensamiento y en la realidad; negación que aparece como «ausencia presente».
8. Solo entonces, la reproducción de la vida humana, la satisfacción de las necesidades, el valor de uso y el valor de no uso, la racionalidad reproductiva, el equilibrio del circuito natural de la vida, el modo existencial de ser (y no de tener —Fromm), se convierten en el punto de partida para otra economía.

Una economía para la vida

Este es el punto de vista de la crítica, a partir de la cual surge un marco categorial propio, al que hemos denominado, *una economía orientada hacia la reproducción de la vida humana* (naturaleza incluida), o resumidamente, *una economía para la vida*.

Una «economía para la vida», aunque parte del carácter multidimensional y complejo de la vida humana, la analiza en función de las condiciones de posibilidad de esta misma vida a partir de la reproducción y el desarrollo de «las dos fuentes originarias de toda *riqueza*» (Marx): el *ser humano* en cuanto sujeto productor (creador) y *la naturaleza* externa (medio ambiente), «madre» de toda riqueza social (Petty).

Y no se ocupa solamente del «contenido» de la riqueza social (los valores de uso en cuanto que satisfactores de necesidades humanas), ignorado por la teoría económica ortodoxa; sino sobre todo, de las condiciones que hacen posible la reproducción y el desarrollo de esta riqueza social y, por consiguiente, la reproducción y el desarrollo de sus «dos fuentes originarias». Pero también analiza la «forma social» de esta riqueza (por ejemplo, la mercancía capitalista) y su impacto en la reproducción de las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Por ello, la *corporalidad del sujeto concreto* [hombre, mujer, negro(a), blanco(a), indio(a), mestizo(a), campesino(a), asalariado(a), anciano(a), niño(a), migrante, trabajador(a) por cuenta propia, desempleado(a), etcétera]; resulta ser un concepto clave para una economía orientada hacia la reproducción de la vida; que no puede limitarse a la «cuestión social», por más importante que este sea.

Y no se trata únicamente de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto *en comunidad*. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal. Se trata del *nexo corporal* entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta base corporal y material, en la cual diariamente se juega la vida o muerte de las personas: su sobrevivencia, su actuar en comunidad, sus condiciones de existencia

Por eso, una «economía para la vida» es el análisis de la vida humana en la producción y reproducción de la vida real y sus condiciones de existencia, y la expresión «normativa» de la vida real es el derecho de vivir. Lo que es una Economía para la Vida (en cuanto disciplina teórica), puede por tanto resumirse así: es un

método que analiza la vida real de los seres humanos en función de esta misma vida y de la reproducción de sus condiciones materiales de existencia (económicas, ecológicas y culturales).

Un método que permita entender, criticar y evaluar las relaciones sociales de producción e intercambio (entre los seres humanos y de estos con la naturaleza —«modo de convivencia»), sus formas concretas de institucionalización (en clases, espacios, géneros, etnias, etcétera) y sus expresiones ideológicas y míticas, a partir de las condiciones de la vida real.

El criterio último de este método es siempre la vida del sujeto humano como sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado (sujeto de necesidades), sujeto en comunidad. Este *criterio de discernimiento* se refiere a la sociedad en su conjunto y rige asimismo para la economía.

La reflexión trascendental: lo imposible que abre espacios de posibilidades*

Trascendiendo los límites

El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud, por eso, no podemos conocer *a priori* los límites de la acción humana. Diariamente experimentamos esta finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud (como cuerpo y como conciencia). Conocemos nuestros límites *a posteriori*, y a posteriori llegamos a saber que se trata de límites a priori, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia.

El límite de todos los límites es la muerte. Para el ser humano la muerte es un límite que es conscientemente vivido como limitación. Desde los comienzos de la historia humana, pero especialmente hecho visible desde el surgimiento de la paleontología y la biología evolutiva, aparece el problema de decidir si una determinada especie es ya «homínido» y en especial, «homo sapiens». Un indicador clave para esta discusión es el entierro de los muertos. Si una especie entierra a sus muertos, con seguridad se ha dado en paso definitivo del animal al ser humano.

* Para este capítulo nos hemos basado en «La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología», capítulo nueve del libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010a). Existe una versión ampliada de este libro en *Raíces del pensamiento crítico* (2012, capítulo 11). [H. M.]

Una pista también importante es el desarrollo de herramientas (*homo faber*), pero creemos que esta no tiene la misma fuerza de humanización que el entierro de los muertos.

Y es que solamente un ser infinito atravesado por la finitud puede experimentar esta finitud y tener conciencia de ella. Se viven las ausencias que están presentes en los propios límites, aparecen las ausencias de otros mundos y con eso, la imaginación y más tarde, la utopía.

Esta reflexión siempre pasa, necesariamente, por la forma mítica. La forma mítica es precisamente la forma adecuada para trascender los límites. Por eso es *razón mítica*.

El morir y la mortalidad

Todos los seres humanos somos mortales. Lo más seguro de la vida es que vamos a morir. ¿Son mortales todos los seres vivos? Eso depende. Si partimos de un punto de vista subjetivo, la vida no humana muere, pero no es mortal. Este punto de vista subjetivo no es arbitrario. El ser humano es subjetivo, pero eso es un hecho objetivo, es decir, un hecho válido, aunque no lo tengamos en cuenta. El ser humano es consciente del hecho de que es mortal y eso no es reducible a un acto intelectual. Como ser humano vive la conciencia de ser mortal, esta conciencia está en su mismo ser. En la Edad Media se decía: *In media vita in morte sumus*. La mortalidad es limitación frente a la cual aparece el deseo consciente de vivir y la vida como criterio consciente y, por tanto, racional.

El ser humano trasciende el límite de la muerte al hacerse consciente de sí mismo y dejar el estado animal. Trascender la muerte no es de por sí un acto religioso, sino antropológico, aunque en el marco de las religiones también se asume. Frente a la muerte el ser humano no puede sino trascenderla en su conciencia. Por trascenderla, la muerte aparece no solamente como límite, sino como limitación frente a la cual hay que comportarse. No se puede comportar frente a la muerte si no es trascendiéndola en la conciencia, teniendo conciencia como ser

consciente, no como acto meramente intelectual. Se trata del descubrimiento de la mortalidad.

El ser humano, ser infinito atravesado por la finitud, trasciende ahora todo límite hacia la infinitud. Descubre la infinitud, su propia infinitud, al enfrentar sus límites y no puede sino trascenderlo en su conciencia. Esta infinitud abre posibilidades. El ser humano, para vivir, tiene que afirmar la vida, pero no lo puede hacer sino enfrentando la muerte. Frente a la infinitud que revela lo imposible —lo no disponible— se descubren las posibilidades: la medicina, la tecnología, el cuidado y desarrollo del cuerpo, el cultivo de la mente, etcétera. Y con ello se transforma la vida y aparece la propia cultura. Las posibilidades tienen que ser concebidas en relación a la infinitud, a la luz de la cual son descubiertas. Eso hacen las artes, la religión, los rituales, etcétera.

Las ciencias empíricas no pueden plantearse la diferencia entre seres vivos que mueren, y el ser humano, que *es* mortal. Abstraen del sujeto y por tanto, tampoco lo descubren. Cuando hago abstracción de la diferencia entre un elefante y un ratón, entonces no hay diferencias o estas son irrelevantes y por tanto equiparables, ambos son mamíferos. Sin embargo, si se juzga a partir del ser humano como sujeto, el ser mortal es algo muy diferente de un ser vivo que al final muere. Las ciencias empíricas, al abstraer del sujeto, objetivizan el mundo y el científico opera como simple observador del mundo y hasta de sí mismo. Lo que descubre son leyes que permiten crear tecnologías, que alimentan acciones calculadas en sentido de una lógica medio-fin y, por tanto, de utilidad calculada. El sujeto negado no elimina el sujeto, sino lo transforma en *sujeto calculador*; sea de tecnologías, sea de sus utilidades. Su mística es la del mito del progreso, de la mano invisible del mercado. Es el sujeto de Heidegger, un «ser-para-la-muerte». Se cierra sobre sí mismo y su capacidad de trascender el mundo se expresa en la desesperación frente al mito del progreso, que, al resultar vacío, desemboca en el nihilismo y el cinismo. Frente a la muerte afirma la nada. Al trascender la muerte no encuentra

la vida, sino la nada. Por supuesto ya no se encuentra el sentido de la vida. El sentido de la vida es vivirla. Pero si se pierde esta capacidad de vivirla, se encuentra la nada.

Al trascender todos los límites en la conciencia —en el ser consciente— se piensa la vida sin límites. Toda humanidad la piensa, hasta los más positivistas. No se puede no pensarla. Por tanto, se piensa esta vida sin la muerte. Se piensa eso como mito, aunque no como ilusión, sino como imposible no disponible. Por eso, en la base del vivir humano está la razón mítica, de la cual se deriva la razón del logos, la razón instrumental, la razón medio-fin, la razón analítica. Lo hace en cada momento. Por eso no pasamos en un tiempo lineal del mito al logos, sino que el logos se fundamenta en cada momento en esta dimensión mítica del ser humano. Se la puede negar, pero no sin pensarla conscientemente. *Negatio positio est.*

De la infinitud pensada —siempre en términos míticos— se vuelve a la finitud, pero ahora esta contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar. Pero nunca el ser humano alcanza la infinitud misma: sigue siendo mortal, y como tal, finito. Lo que *no es* abre horizontes para lo que es y lo hace comprensible. Pero lo que *no es* no es la nada (Heidegger), tampoco la idea absoluta (Hegel). Es la *plenitud*. Tiene muchos nombres: reino de Dios, reino mesiánico, anarquía, orden espontáneo, comunismo, nirvana, etcétera. Constantemente es afirmada, pero también negada, traicionada, invertida, sustituida. Sale de su aplastamiento y vuelve a gritar, se rebela. Se trata de un laberinto.

Este trascender los límites es lo que constituye lo humano, frente a lo animal. Para el animal todos los límites son ciegos. Hay adaptación, pero esta es biológica y pasa por la sobrevivencia del más apto y la evolución de las especies. Los osos polares se adaptan al frío intenso y los camellos al calor y sequedad de los desiertos. El ser humano, en cambio, trasciende estos límites concibiendo otros mundos. Frente al frío invernal no espera a evolucionar hasta que surja una mutación que lo proteja del frío. La imaginación de otros mundos abre posibilidades en este mundo. Por lo tanto, se arroja y llega a controlar el fuego. Y frente a

los conflictos que surgen con la propia capacidad de trascender los límites se desarrolla la ética.

Conclusión: lo imposible que abre espacios de posibilidades

Eso es la reflexión trascendental. Al hacer el animal la reflexión trascendental, se transforma en ser humano. Se trata de un salto que posiblemente solo es comparable al salto de la materia a la vida. Con eso desembocamos en una crítica a una cita famosa de Marx. Es una crítica que lleva a una ampliación decisiva de su antropología. En *El capital*, describiendo lo que es el trabajo específicamente humano, Marx habla de «un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal». Para una casa eso parece ser válido. Pero no conviene generalizarlo. Así, dice en el «Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*» (1859):

Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. (1980, t-1, p. 277)

A la luz de lo discutido en este capítulo parece que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos que *no* puede alcanzar y a partir de estos descubre aquello que se puede alcanzar, a la luz de los objetivos que *no* puede alcanzar. Si confunde lo que *no* puede alcanzar con objetivos alcanzables, la praxis se vuelve a alejar de los objetivos; de los cuales se trata (mala infinitud-Hegel). En la historia humana se descubren estos imposibles, sin que eso cambie el hecho de que se trata de imposibles para la acción instrumental. Lo imposible y no alcanzable abre el mundo de las posibilidades, a condición de no transformar lo imposible en meta de la acción medio-fin y, por tanto, en ilusión trascendental. El mismo análisis de Marx y

la experiencia histórica del último siglo empujan a este cambio de interpretación.

Excurso: los constructos utópicos y los marcos categoriales míticos

Este trascender pasa por la concepción de otros mundos que para la acción instrumental no están disponibles. Son imposibles. Pero son coherentes. También en este caso hay un límite ciego. Es el límite desde el cual no se puede concebir otros mundos. Eso vale por ejemplo para un mundo por imaginar en el cual, por ejemplo, dos más dos es cinco, o en el cual la misma persona esté presente en el mismo momento en varios lugares. Solamente por eso la concepción de otros mundos imposibles abre posibilidades en este mundo. Se transforma en un mundo cambiante. Pero es cambiante solamente bajo la luz de los mundos imposibles y no disponibles. Siempre están presentes y sin su presencia no habría la multiplicidad de posibilidades en el mundo dado. Por supuesto, aparecen también las ilusiones trascendentales que aparentan la posibilidad de estos mundos imposibles.

Y eso es el ser humano: un animal capaz de hacer la reflexión trascendental. Vive en ella, no podría ni vivir sin ella. Es la forma dentro de la cual pueden aparecer los contenidos y no hay contenidos sino en el interior de esta forma. Nuestros marcos categoriales son míticos y los marcos categoriales del pensamiento del logos aparecen en su interior. Igualmente, en su interior aparecen las construcciones utópicas que ahora *construyen* mundos imposibles en el sentido de no disponibles.

Son constructos que parten de la razón medio-fin. Los conocemos en la línea utópica que arranca con Tomas Moro, con otros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen hasta el tiempo de hoy. Pero a estos constructos pertenecen también las construcciones de mundos perfectos de las propias ciencias empíricas. En la física clásica se trata de constructos como el péndulo matemático, la caída libre, la planicie infinita perfectamente plana, la bola sin fricciones que rueda

eternamente. En la física moderna los casos más llamativos son los experimentos mentales. Igualmente aparecen estos constructos de mundos imposibles en las ciencias sociales, sobre todo en la economía. Se trata de la construcción de la competencia perfecta, de la planificación perfecta y de la teoría de la empresa perfecta como se la está elaborando desde los años ochenta del siglo XX (su carácter imposible llama en seguida la atención: *just in time*, cero desperdicio, calidad total). Sin embargo, estas imposibilidades abren una gama de posibilidades.

Los constructos utópicos se piensan a partir de la racionalidad instrumental. Se piensan como mecanismos de funcionamiento perfectos. Los grandes mitos de liberación (como hoy es el Buen Vivir) piensan mundos perfectos a partir del *circuito natural de la vida humana*. Piensan una vida lograda. Su racionalidad es convivencial y como tal es reproductiva en cuanto a la vida humana (la convivencia perfecta). Es el camino que abre los espacios de los derechos humanos.

Recuerdo una antigua sabiduría china: ¿Qué es una casa segura? Se cree, que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser una casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas. El primer caso (llevar la «seguridad» al extremo de una casa sin puertas ni ventanas) es de racionalidad instrumental, con su búsqueda de mecanismos de funcionamientos perfectos que subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso (la buena convivencia) es de la racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver efectivamente una racionalidad y no simples juicios de valor frente a juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental. Esta sabiduría china es una reconstrucción de mi parte, pero no es arbitraria. Se basa en el *Tao Te King* de Lao-Tse, que dice: «Una puerta bien cerrada no es la que

tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta» (1972, p. 116). Eso significa: una puerta bien cerrada deja de ser una puerta. Si junto eso con varias reflexiones de Chuang Tzu, resulta la sabiduría china mencionada.

Entre los *constructos utópicos* y los *mitos convivenciales* hay, sin embargo, una relación. Se trata de una relación de un equilibrio necesario, que asegure que el ámbito de la razón instrumental —mercado, Estado, otras instituciones y leyes— no distorsione el circuito natural de la vida humana y la integración de todos los seres humanos en él. Se trata del fundamento de todos los derechos humanos, sin cuyo respeto la propia vida humana está hoy en peligro. La razón instrumental, dejada a su libre arbitrio, amenaza con devorar la vida humana y con eso a sí misma.

Hemos partido del análisis del circuito natural de la vida humana, que es un circuito insertado en un circuito de toda la vida, y este en el más amplio circuito de todo el movimiento natural de la materia. La racionalidad convivencial es la racionalidad de estos circuitos y de esta se deriva la ética de la convivencialidad como su condición de su posibilidad. Sin la validez preponderante de esta ética los circuitos naturales, en especial el circuito natural de la vida humana, no se puede respetar. Las éticas del mercado y en general las éticas de las instituciones y de la propia racionalidad instrumental destruyen la propia vida siempre y cuando no son canalizadas y reguladas desde la ética convivencial.

Solidaridad y bien común: «yo soy si tú eres», «yo vivo si tú vives». La respuesta del sujeto a la irracionalidad de lo racionalizado*

La solidaridad es necesaria, pero no es inevitable. Es necesario enfrentarse a las «fuerzas compulsivas de los hechos» para disolverlas. Estas fuerzas son inevitables (capítulo diez), pero someterse a ellas es destructor y, en última instancia, autodestructor. Se puede enfrentar este proceso de destrucción solamente disolviendo estas fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo eso únicamente es posible por una acción solidaria. Por eso, la solidaridad es necesaria, pero no es inevitable. Se puede afirmar este proceso de destrucción y sostenerlo, aunque implique el suicidio colectivo. La necesidad de evitar este proceso de destrucción resulta de una necesidad afirmada en la libertad. El sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos, en cambio, implica la pérdida de libertad junto con la afirmación de un proceso de autodestrucción colectiva.

Lo que transforma la solidaridad en algo necesario, mas no por eso inevitable, es la posibilidad del suicidio, sea individual o colectivo. En este sentido de «necesidad» se podría decir: es ne-

* Este capítulo se basa en el sexto apartado del capítulo cuatro de *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996, pp. 260-266) y en el cuarto apartado del capítulo cuatro de *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995, pp. 321-325). También hemos utilizado un pasaje de la extensa y estructurada entrevista que Estela Fernández y Gustavo Silnik hacen a Hinkelammert en *Teología profana y pensamiento crítico* (2012, pp. 70-73). [H. M.]

cesario no cometer el suicidio. No obstante el suicidio tampoco es inevitable. Por eso la necesidad de la solidaridad no resulta de ninguna ley de causalidad. También es necesario alimentarse, pero no es inevitable. Toda satisfacción de necesidades es necesaria, pero no es inevitable. Se puede cometer suicidio al no satisfacerlas. Sin embargo también se puede cometer el asesinato y generar violencia y destrucción, al no asegurar la posibilidad de su satisfacción. En esta posibilidad descansa la posibilidad de la explotación y de la exclusión.

Por eso la solidaridad responde al deber de una necesidad. Hay que hacer lo que es necesario. No se puede hablar sobre la necesidad de la solidaridad sin hablar sobre la dimensión del suicidio. No obstante, hablar del suicidio implica hablar del asesinato. La posibilidad del suicidio es la misma que la posibilidad del asesinato, y el sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos implica a ambos a la vez.

Por ser necesaria, la solidaridad es útil. No es un valor «idealista» con validez «de por sí». Sin embargo se trata de algo útil, que se encuentra en tensión con cualquier cálculo de utilidad. No se trata tampoco de un cálculo de utilidad «a largo plazo» o de un cálculo de utilidad «iluminado». El cálculo de utilidad es el cálculo del individuo autónomo que precisamente produce aquellas fuerzas compulsivas de los hechos que desencadenan el proceso colectivo de autodestrucción, al cual se enfrenta la acción solidaria. Pero disolver este proceso destructor es útil. Ello presupone una acción que se substrahe del cálculo de utilidad, para pasar más allá de él y entrar muchas veces en contradicción con él. El cálculo de utilidad lleva a la deforestación de la Amazonia, no obstante es útil no deforestarla. Es útil no destruirla, pero se trata de una utilidad que no es calculable por el hecho de que el mismo cálculo de utilidad lleva a su destrucción. Si se intenta reducir toda utilidad al cálculo de utilidad, se socava a la sociedad entera.

Esta utilidad es paradójica (capítulo tres). Su carácter ya aparece en el mensaje cristiano: «Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierde la vida por causa mía, la encontrará» (Mat. 16:25).

La primera parte del texto citado es decisiva («[...] el que quiera salvar su vida, la perderá»), porque resalta el cálculo de utilidad del individuo autónomo. Quien quiere salvar su vida, es decir, quien se somete al cálculo de utilidad y por ende a las fuerzas compulsivas de los hechos, la perderá. Solo así es comprensible la conclusión paradójica: «quien pierde la vida por causa mía, la encontrará». Esto no es un llamado a la muerte (ni menos a la muerte del martirio), sino un llamado a perder aquella vida que se pierde al querer salvar la vida. Eso puede, como ocurre en el caso de Jesús, significar la muerte. Pero es una muerte diferente a la que se deriva del cálculo de utilidad, que no es ninguna meta, sino un fracaso.

Lo mismo aparece de la manera siguiente: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde la vida?» (Mat. 16:26).

Se trata de la vida que se salva, cuando se la pierde. Jesús no está calculando aquí sobre alguna vida en el más allá, sino que quiere recuperar precisamente la vida de hoy y la de aquí. Sin embargo, este «más acá» no es el mundo que se constituye por el cálculo de la utilidad. Estos textos pueden ser sesgados o tergiversados si se los reduce a otra forma de cálculo, esto es, a un cálculo de «vida verdadera» en el más allá, para la cual se sacrifica el más acá. Muchas veces fue utilizado de esta forma, por ejemplo, para justificar la muerte del soldado en la guerra. No obstante, el texto habla en favor de quien no mata y de quien no muere en alguna guerra. En la tradición cristiana eclesial, empero, ha podido ser transformado en un cálculo de utilidad a la luz de la vida eterna. Aquí reza: «quien muere para Cristo, tendrá su vida eterna después de la muerte». Por eso, esta misma referencia puede estar en el centro de la teología de las Cruzadas, como la desarrolló Bernardo de Claraval. Algo que se refiere a lo presente es transformado en una substanciación calculable del alma. En cambio, los textos citados se refieren a una utilidad consistente con el no sometimiento al cálculo de utilidad. Solo que nuestras lenguas occidentales han sido tan empobrecidas, que ya no podemos expresar estas diferencias de forma clara. La palabra «utilidad» constantemente nos burla.

Pero en lo que nos ocupa, en última instancia se debe insistir: «una ética que no es útil, es inútil». Sin embargo aquí los términos hacen referencia a la paradoja enunciada por Jesús. En cuanto a este problema, existen otras discusiones que ya vimos en el capítulo 29. Una es de Lévinas:

¿Qué significa ‘como a ti mismo’? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: ‘como a ti mismo’, ¿no significa eso que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción tradicional, 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’. (1986, p. 144, trad. a.)

Esta traducción de Lévinas interpreta muy bien las palabras de Jesús citadas con anterioridad. La vida, que se pierde si se quiere ganarla, es aquella vida, que niega aquel: «tú mismo eres él». Nuestro idioma evidentemente no puede expresar eso.¹⁷

¹⁷ No obstante, se encuentra ya en Hildegard de Bingen, mística de la Edad Media europea. En ella encontramos dos referencias a la utilidad que pueden mostrar el problema, porque los conceptos de utilidad empleados se contradicen: «Toda la Creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la utilidad del ser humano. Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, Dios inspira a las criaturas para castigarlo [...]». Sin embargo, según Hildegard, la dureza del corazón dice sobre sí misma: «Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Esto no lo haré jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser útil a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su Creación y por el Universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza. ¡Yo solamente sé de mi propia existencia!» Hildegard hace contestar a la misericordia: «¡Oh, ser hecho piedra [...]!» (véanse Riedel, 1994, p. 133 y Sölle, 1989, p. 12). En el primer caso, todo está para la utilidad del ser humano; en el segundo, se trata de la dureza del corazón que ve todo bajo el punto de vista de lo que «puede ser útil para mí». La palabra «utilidad» visiblemente expresa mediante un solo término dos cosas que se contradicen entre sí. La primera remite a lo útil, la segunda al cálculo de utilidad. No logramos internalizar bien la distinción en el uso de nuestra lengua y todas estas formulaciones se muestran ambivalentes.

Podemos decir: ¿por qué nos vamos a preocupar de algún país del Cuarto Mundo, si su ruina no tiene ninguna consecuencia calculable para nosotros? Por eso, no se trata de un egoísmo iluminado, que amplía simplemente el cálculo de utilidad a montos de utilidad solo indirectamente perceptibles. Pese a eso, una utilidad es siempre la utilidad para un sujeto. Al cálculo de utilidad se opone una «utilidad» que es beneficio/bienestar de y para todos y que implica a la Naturaleza misma. Lo que es útil para todos, también lo es para mí, porque yo soy todos. En los dos casos, en el cálculo de utilidad y en el caso de la utilidad solidaria, que es útil para todos, y para todo, se trata del sujeto y de cada uno de los sujetos. No se trata de decir que el cálculo de utilidad representa mi utilidad (la utilidad para mí), a la cual se opondría una utilidad para otros en el sentido de lo siguiente: «No pienso únicamente en mí, sino también en los otros». La utilidad solidaria «para los otros» claramente tiene que ver conmigo, porque se trata de una utilidad de todos, siendo yo parte de eso. Si no se sigue este camino, se llega a la conclusión: yo me pierdo, si tomo en cuenta al otro (A este resultado llega el teólogo alemán Eugen Drewermann al no poder pensar más allá del sujeto egocéntrico).

Me pierdo a mí mismo, si no estoy para el otro, porque estoy en el otro como estoy en mí mismo. No obstante, se trata de una utilidad a la cual ningún cálculo de utilidad tiene acceso, y esta solidaridad es destruida si se intenta armonizar mediante un esquema predeterminado el cálculo de utilidad y la utilidad para todos. En este sentido habría que entender la traducción de Lévinas: «ama a tu prójimo; tú mismo eres él».

La ética consiste en vivir desde este círculo o en esta espiral (turbulencia), dándole al cálculo de utilidad una posición subsidiaria. Esto nos lleva de vuelta al problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, entonces la utilidad calculada tendría que coincidir con el beneficio/bienestar para todos. Esto es probablemente cierto. Bajo esta perspectiva —trascendental— la acción solidaria y la acción egocéntrica llegan exactamente al mismo resultado. Sin embargo, este conocimiento no ayuda para

nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se puede estar tentado a concluir lo siguiente: cuanto mejor cada quien calcula su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental como aproximación asintótica.

Esta ilusión trascendental es el corazón de la modernidad. Pero salta por encima de la *conditio humana*, que es un límite cualitativo que no puede ser puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación del interés propio y el interés general que hace Adam Smith, y que llama la «mano invisible». No obstante, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace lo mismo mediante la práctica del plan. Sin embargo, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer esta imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*). Hoy no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero la solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen los valores que únicamente pueden ser realizados por una acción solidaria, y que por tanto implican la solidaridad. Solo en el marco de una acción solidaria se puede respetar al otro y a la Naturaleza «externa» al ser humano. Estos valores sobrepasan al cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea irrestrictamente sometida a él. No obstante, en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles (beneficio/bienestar), aunque no son accesibles a un cálculo de utilidad sino apenas a la acción solidaria. 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. Pero eso lleva a la conclusión de que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (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.

Sin embargo, no me puedo comportar sin esta referencia a mis coordenadas de intereses directos, que se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual mis intereses calculados se imponen a mí. No obstante, en el mismo acto descubro (puedo descubrir) que mis intereses calculados se tornan en contra de 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 todos, 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 y una tensión que constantemente tiene que ser disuelta, enfrentada, resuelta.¹⁸

Amor, solidaridad y sujeto

En definitiva, lo que está en juego en la crítica de la ley, es la emergencia del sujeto, de un sujeto que emerge y ejerce el discernimiento de la ley. Ahora bien, más allá del terreno de las luchas sociales, donde esto aparece con mucha claridad, la cuestión del sujeto no ha sido abordada adecuadamente por la filosofía actual. Tomemos como ejemplo a Alain Badiou. En una entrevista que le hicieron el 6 de noviembre del 2010 afirma:

¹⁸ Esto implica una discusión con concepciones determinadas del antropocentrismo. Si antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en el centro, esta última determinación tiene que ser entendida en la perspectiva que señalamos. El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro, y que, por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: «ama a tu prójimo; tú mismo eres él», sino su extensión al mundo y a la Naturaleza exterior al 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 subsidiaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida tal como está en el punto de partida la actitud hacia el beneficio/bienestar de todos.

Tenemos dos opciones: o decimos que esa hipótesis comunista de un mundo que no estaría regulado por la mercadería, el producto, no puede ser realizada, y entonces nos resignamos al mundo tal como es; o mantenemos la hipótesis comunista. (2010)

Con esta tesis no terminamos de salir del «chantaje de la única alternativa». Si nos dicen: «solo hay dos posibilidades», entonces... ¡elige una tercera! O nos quedamos con el capitalismo, o mantenemos la hipótesis comunista tal cual está dada, o... ¡hacemos la crítica de la razón utópica! Pero a Badiou no se le ocurre esta posibilidad. La consecuencia es que el colapso del socialismo soviético aparece como algo casual. Que el desenlace se haya dado de la forma tan extrema en que ocurrió, muy posiblemente sí tenga algo de casual, pero que el colapso se daría tarde o temprano no tiene nada de «casual». Después se pasó al extremo contrario.

Pero volvamos a la cita de Badiou. Teníamos las dos alternativas, sin crítica de la razón utópica. ¿Cuál es la hipótesis comunista? «La idea de una sociedad abstraída del principio del interés, el cálculo del interés», y entonces entra en juego «el amor». Nos dice Badiou: «El ser humano es capaz de otra cosa que toda esa violencia: es capaz de entrega, del amor [...] Puede ser un animal de competencia pero también un animal altruista, interesado en la acción colectiva, capaz de encarnar ideales [...]» (2010).

Esto es puro sentimentalismo. No hay ningún análisis. Y lo mismo encontramos en Toni Negri. ¿Qué falta? Falta la idea de sujeto para no caer en los sermones de domingo (amarse los unos a los otros). Se necesita trabajar en torno a la noción de sujeto, pero para eso se necesita trabajar en la crítica de la razón utópica, porque el comunismo (como todo orden espontáneo) como meta a realizar es imposible. Sin embargo, lo que mueve la historia humana no es lo posible, sino lo imposible (capítulo 34). En términos exclusivamente racionales, sin concebir lo imposible no puedes conseguir lo posible. Entonces, este comunismo, o

el reino mesiánico de Benjamin, o el reino de Dios, etcétera, son imposibles, pero imposibles que emergen y mueven la historia.¹⁹

La diferencia es que el sujeto no es simplemente un sentimiento, sino un criterio racional. Toni Negri nos dice: «La pobreza y el amor son uña y carne», o esto otro: «En el materialismo, el amor es la potencia ontológica que construye el ser» (2006, pp. 386 y 388). «[...] El nombre común de amor se muestra en este punto como potencia constitutiva en sentido propio del tiempo y del espacio, representación adecuada del ser común y, sobre todo, instauración fundadora de la biopolítica» (2006, p. 390). «[...] En la edad moderna la tecnología del amor es aséptica» (2006, p. 393).

¿Qué nos dice eso? Es religión. En vez de espiritualidad, es religión. Necesitamos el concepto de sujeto, pero si racionalmente no lo podemos elaborar, entonces hacemos religión. Es necesario incorporar al otro, pero si no se capta su dimensión corporal, natural y social, intersubjetiva; entonces decimos «amor».

Y lo mismo sucede con la solidaridad. La solidaridad sin más no es un contenido de valor, es un valor formal. Hay solidaridad entre gánsteres, hay solidaridad obrera, hay solidaridad de los esclavistas en la guerra civil de Estados Unidos, que eran solidarios entre sí para defender la esclavitud. ¿Qué da contenido a la solidaridad para que sea más que un valor formal? Es este criterio racional: «yo soy, si tú eres». Si no está eso, es solidaridad de intereses, es un «individualismo colectivo» que calcula su utilidad de grupo y a largo plazo.

Cuando decimos «yo soy, si tú eres», en lugar de apelar a un sentimiento que se resuelve en términos de intereses individuales o corporativos, pensamos en un análisis de la condición social y natural del ser humano. Es decir, el otro tiene que vivir para que yo pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, ser

¹⁹ En Aristóteles lo que mueve es el motor inmóvil, pero el motor inmóvil es el ser. Pero quizás, lo que mueve no es el ser, sino, el *no* ser. Lo que no es, lo que es imposible, eso es lo que mueve. Aristóteles (como Hegel), estaba de cabeza y no sobre sus pies.

natural que también soy parte de la naturaleza, pueda vivir. Pero eso no viene como cálculo de utilidad, sino como afirmación.

En resumidas cuentas, No se trata de un «ama a tu prójimo como a ti mismo», sino, siguiendo la traducción de «amor al prójimo» de Rosenszweig, Buber y Levinas: «ama a tu prójimo, tú lo eres». Es lo mismo que decir: «yo soy si tú eres». Es la misma tradición que tienen los indígenas en distintos lugares de América Latina, y que aparece en muchos otros lados. Pero ahí es un criterio racional. Eso mismo aparece en Marx, cuando en el *Manifiesto del Partido Comunista* exige una sociedad, «que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos» (1980, t-1, p. 68).

Razón mítica y emancipación*

El marco categorial de la modernidad es desarrollado como una razón mítica que sostiene su propia mística. Es la mística del progreso infinito, del crecimiento infinito, de la máxima eficiencia, aunque la vida no pueda asegurarse.²⁰ Por eso, es a la vez la mistificación de la muerte y del suicidio, es la razón mítica de la praxis de la muerte. Esta mística es no solamente la «cárcel de la poesía» (Hugo Ball), sino de toda la vida humana y por tanto, de toda la vida.

No se puede contestar a este marco categorial y a esta razón mítica si no es desarrollando otro marco categorial a partir de la afirmación de que el sentido de la vida es vivirla y vivirla entre todos. De esto resulta *otra razón mítica* y necesariamente tiene que aparecer: no hay interpretación de los hechos si no es en el marco de una determinada razón mítica. La pretendida objetividad de las ciencias empíricas igualmente parte de una interpretación dada por su razón mítica. Por eso, es válida la afirmación de que todo hecho es un hecho interpretado, pero hay que agregar: interpretado desde el interior de una razón mítica.

Para ilustrar este punto y su relación con las condiciones de posibilidad para «otro mundo posible», queremos hacer presente

* Este capítulo ha sido tomado de *Economía, vida humana y bien común* (Hinkelammert y Mora, 2014, pp. 153-156). [H. M.]

²⁰ Conviene recordar aquí la frase sarcástica pero realista del renombrado economista Kenneth Ewart Boulding (1910-1993): «Cualquiera que crea que el crecimiento exponencial puede durar para siempre en un mundo finito es un loco o un economista». [H. M.]

un artículo de *Le Monde Diplomatique*, en el que se analiza críticamente la posición defendida por el movimiento indígena de Bolivia. Tiene el título «El fantasma del pachamamismo. Equívocos y mistificaciones en torno de una deidad indígena andina». Se trata de una crítica reveladora del «pachamamismo»:

Solo un país ha rechazado el Acuerdo Internacional de Cancún destinado a combatir el cambio climático: Bolivia. Antes que «los mecanismos de mercado» previstos por el texto suscripto en diciembre pasado, el presidente boliviano Evo Morales prefiere «un nuevo paradigma planetario para preservar la vida»: la defensa de la Tierra madre, la Pachamama. Así se apela a una tradición indígena que contribuiría a «descolonizar» la atmósfera ideológica.

Por su parte, la declaración final de Cochabamba —que critica duramente el modelo capitalista— sugiere que para poner un fin a la «destrucción del planeta», el mundo debe no solo «redescubrir y volver a aprender los principios ancestrales y los modos de obrar de los pueblos indígenas», sino «reconocer la madre Tierra como a un ser vivo» y acordarle «derechos» propios. Una idea que suscitó la atención de una parte del movimiento antiglobalista. (Lambert, 2010)

Es notable el tono irónico del comentario. Al final del artículo se sentencia la condena de estas posiciones, y se la hace en nombre de la cientificidad moderna expresada por un científico moderno y prosocialista. Se recurre a la autoridad del geógrafo y teórico social marxista David Harvey:

Sensible a la urgencia de la crisis ecológica, el geógrafo David Harvey rechaza toda dicotomía entre sociedad humana y naturaleza. «Los seres humanos, como cualquier otro organismo —explica— son sujetos activos que transforman la naturaleza según sus propias leyes»: la sociedad humana produce pues a la naturaleza de la misma manera que esta última determina a la humanidad. Pensar la transformación de tal o cual ecosistema implicaría, pues, no tanto defender

los derechos de una hipotética 'madre Tierra' como modificar 'las formas de organización social que la han producido'. (Lambert, 2010)

En este pasaje que cita Lambert, David Harvey, como buen científico moderno, reduce todo el problema a un análisis en términos de un «mecanismo de funcionamiento». La «madre Tierra» la considera como una hipótesis, que además le parece sumamente insegura. La reducción a un mecanismo de funcionamiento es obvia: «la sociedad humana produce pues a la naturaleza de la misma manera que esta última determina a la humanidad». La considera como una respuesta y, por tanto, reduce la respuesta a un problema de funcionamiento de un mecanismo: «las formas de la organización social».

Pero la referencia a la «madre Tierra» no es ninguna hipótesis. Es un argumento de la razón mítica, que para un científico empirista (incluso uno prosocialista) por supuesto no es ningún argumento. Sin embargo, este argumento de la razón mítica boliviana contesta a la razón mítica implícita en las argumentaciones de Harvey, quien al parecer no tiene consciencia de esta razón mítica que él también profesa. Es el argumento del progreso infinito con todas sus consecuencias y este mito resulta de una razón mítica que aplasta toda realidad.

Esta razón mítica del empirismo es de las más profundas razones de los problemas que tenemos que solucionar y que el movimiento boliviano intenta solucionar. La posición de Harvey resulta contradictoria, y también ilusoria. Recurrir a la razón de la madre Tierra es la posición realista, no la de Harvey. Lo es, aunque todo el mundo hoy, y sobre todo el mundo que se considera científico, vive la ilusión de los hechos desnudos, de la objetividad sin subjetividad, de las «leyes científicas» sin marcos categoriales ni razones míticas que las sustenten.²¹

²¹ Ahora bien, no se trata de abolir el análisis del mundo a través de mecanismos de funcionamiento, este análisis es necesario. Pero hay que vincularlo con (y subordinarlo a) una acción basada en otra base mítica y ponerlo de esta manera en una posición de

¿Por qué es mítico recurrir a la madre Tierra, pero no lo es recurrir al mito del progreso infinito? La pregunta debemos reformularla: ¿cuál mito es aliado de la defensa de la vida y de una ética de la vida?

Hemos interiorizado un lavado de cerebro de siglos y posiblemente de milenios, que nos hace pensar que el mito del progreso infinito es realista y el de la madre Tierra no lo es. Hacer que el sistema dominante pierda el monopolio hasta ahora ostentado del mundo de los mitos —y creemos que eso está ocurriendo—, es condición de posibilidad de «otro mundo posible».

análisis auxiliar. Eso llevaría a considerar todo el conocimiento que hoy se denomina científico desde esta posición de ciencia auxiliar para el análisis de la realidad. Esta ciencia no nos trasmite lo que vivimos como realidad, pues es ciencia de empirias, no de realidades. Las ciencias empíricas ya ni siquiera pueden hablar de la realidad vivida. Si, en cambio, estas son presentadas como «el» análisis de la realidad misma y somos coherentes con esto (¡racionales!), destruimos toda realidad. Hay un conflicto impostergable también a este nivel. [H. M.]

Hacia una ética de la convivencia y su dimensión espiritual*

Es necesaria una dimensión espiritual que recupere la espiritualidad marginada y condenada por la espiritualidad del dinero, del éxito, de la acumulación *ad infinitum*, que es una espiritualidad de la muerte. Sin esta recuperación de la espiritualidad marginada no habrá ninguna posibilidad de una praxis frente al cálculo de utilidad propia, frente a la irracionalidad de lo racionalizado y frente a la maldición que pesa sobre la ley.

Eso nos lleva al análisis de la ética de la convivencia. En el *Tao Te King* de Lao-Tse (escrito alrededor del siglo VI a. de C.), encontramos la siguiente afirmación: «Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchas cerraduras, sino la que no puede ser abierta».

Es una paradoja. Una puerta que no se puede abrir, deja de ser una puerta. Se puede ampliar esta afirmación: «para tener una casa segura, no son suficientes muchas cerraduras». Constantemente se desarrollan nuevos mecanismos de seguridad para puertas «a prueba de ladrones»; pero los que las inventan se convierten en ladrones que saben abrir estas cerraduras más sofisticadas para robar. Por tanto: «una casa segura es una casa que no tiene ni puertas ni ventanas». Pero si no tiene ni ventanas ni puertas, no es una casa.

* Este capítulo se basa en «Hacia una ética de la convivencia», en *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012, pp. 183-185). [H. M.]

Podríamos hacer a Lao-Tse la siguiente pregunta: ¿pero, entonces no hay una casa segura? Y del resto de las sabidurías de él y de Chuang Tzu, el gran filósofo taoísta, que vivía alrededor del año 200 a. de C., podemos decir lo que sería su respuesta: «Sí, hay una casa segura. Tiene puertas y ventanas, pero no tendría cerraduras. Es segura porque sus habitantes viven en convivencia con los habitantes de las otras casas de su vecindad. Entonces la casa es segura, aunque no tenga cerraduras». De esta ética de convivencia se trata.

Sin esta convivencia no hay nada seguro. Ni las Torres de Nueva York estaban seguras. Pero la racionalidad de nuestra sociedad solamente puede reaccionar con cerraduras más seguras, con guerras de conquista y con guerras anto-terroristas. Quieren aniquilar a aquellos que hacen inseguro el mundo y no se dan cuenta de que son ellos mismos. Ni se les ocurre pensar en la convivencia. Ni la ven, porque lo indispensable es inútil y ellos ven solamente lo útil (según su cálculo de utilidad propia).

La ética de la convivencia no es ética de normas, aunque implique normas. De hecho, las normas importantes no están en cuestión (no matarás, no robarás, no engañarás, etcétera). Pero estas normas pueden ser divinas y pueden ser también normas de las bandas de ladrones. También las bandas de ladrones las tienen en su interior, incluso las bandas de ladrones en los gobiernos. Solamente en la convivencia son normas divinas. Si no, son normas del crimen.

Pablo de Tarso dice: «La espina de la muerte es el crimen; la fuerza del crimen es la ley» (1 Cor. 15:56).

Siendo el cálculo de utilidad propia la otra cara de la ley, podemos ampliar lo expresado por Pablo: «La espina de la muerte es el crimen; la fuerza del crimen es el cálculo de la utilidad propia». La ética de la convivencia no niega la ley, tampoco niega el cálculo de la utilidad propia. Lo que niega es su uso en contra de la convivencia. Eso implica nuevas leyes al lado de las mencionadas, pero nunca la ley puede sustituir el criterio de la convivencia.

Pablo de Tarso dice también: «Pesa una maldición sobre la ley» (Gal. 3:10). Igualmente lo podemos ampliar: «Pesa una maldición sobre el cálculo de utilidad propia».

Esta maldición se hace presente siempre y cuando la ley y el cálculo de la utilidad propia subviertan la convivencia. El cumplimiento de la ley, o el cálculo de utilidad, no legitiman la acción.

Estas maldiciones están presentes no solamente en Pablo de Tarso. En un sentido muy similar las encontramos también en la tradición taoísta china —muy claramente en Chuang Tzu— y en otras tradiciones culturales. Lo que se opone a estas maldiciones es posiblemente la raíz de toda cultura. Esta maldición de la ley y del cálculo de la utilidad propia aparece también, aunque en términos más superficiales, en Aristóteles, con su distinción entre economía y crematística. Pero Chuang Tzu tiene una gran ventaja. En sus análisis de la maldición que pesa sobre la ley incluye expresamente la maldición que pesa sobre el cálculo de utilidad,²² lo que tampoco Pablo de Tarso hace explícitamente.

Estas maldiciones corresponden a una espiritualidad: la espiritualidad del mercado, del dinero, del éxito, del conflicto para derrotar al otro y de la muerte, es la espiritualidad del cálculo de la utilidad propia, aunque esta espiritualidad siempre se encubre como vida y «cálculo de vidas». Sin esta espiritualidad sería imposible la infinita capacidad de destrucción que la modernidad ha desarrollado. La reducción de la racionalidad al cálculo de la utilidad propia no es simplemente egoísmo. Es una manera de ver el mundo y se basa en la fuerza de una espiritualidad —aunque esta sea espiritualidad de la muerte—. Es la espiritualidad de lo que Marx llama el fetichismo.

Una ética de la convivencia no pretende abolir la ética formal ni niega su validez. Sin embargo, enfrenta la maldición que pesa sobre esta ley y sobre su contrapartida, el cálculo de la utilidad

²² «La riqueza no alimenta el espíritu», «El ansia de poseer sin límite ciega al ser humano y lo convierte en un monstruo codicioso y violento».

propia. Se trata también de promover nuevas leyes que intervienen la ley formal para enfrentar su maldición. Pero también estas leyes siempre estarán amenazadas por otra maldición, pues se trata de un movimiento conflictivo perpetuo que debemos enfrentar constantemente.

Las claves espirituales de la libertad. Hacia una espiritualidad de la liberación*

Lo concreto universal: ¿por quién doblan las campanas?

En el título de su más conocida novela, Ernest Hemingway (*Por quién doblan las campanas* [*For Whom the Bell Tolls*, 1940]) recupera un texto del poeta inglés John Donne de 1624. El texto dice:

Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte de un conjunto: si el mar arrebatara un trozo de tierra, es Europa la que pierde, como si se tratara de un promontorio, como si se tratara de una finca de tus amigos o de la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, *porque yo formo parte de la humanidad*; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti. (1994, p. 441, trad. a., énfasis nuestro)²³

El humanismo de Hemingway se apoya en el espíritu de esta cita. Es un humanismo de la afirmación de uno mismo en el inte-

* Este capítulo se basa en «Hacia una ética de la convivencia», en *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012, pp. 204-212). [H. M.]

²³ «[...] No man is an Iland, intire of it selfe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine; if a Clod bee washed away by the Sea, Europe is the lesse, as well as if a Promontorie were, as well as if a Mannor of thy friends or of thine owne were; any mans death diminishes me, because I am involved in Mankinde; And therefore never send to know for whom the bell tolls; It tolls for thee [...].» (1994, p. 441)

rior de la afirmación del otro. Es un humanismo de la afirmación del ser humano como sujeto en relación a los otros y a la naturaleza.

Hay una formulación muy escueta de esta cuestión del sujeto que debemos rescatar. La da Desmond Mpilo Tutu, el obispo anglicano sudafricano que tuvo un papel clave en la lucha en contra del apartheid en África del Sur. Es la siguiente: «Yo soy solamente si tú también eres».

Es el sentido de la humanidad de los africanos llamado *ubuntu*: «Yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano».

No se puede decir eso sin sostener que el asesinato es suicidio. Este mismo humanismo aparece también en las tradiciones indígenas de América Latina. En una región de Bolivia el saludo es: «Yo soy en usted». Y la respuesta: «Yo soy en usted».

Pero aparece también con el judaísmo, si se sigue a la traducción del amor al prójimo en Martin Buber, Rosenzweig y Lévinas: «Ama al prójimo, tú lo eres».

Se trata de ser parte de toda una comunidad de vida. Eso es lo que nuestra espiritualidad de la muerte niega afirmando: yo soy si te derroto a ti.

Si África se abandona, yo sé, como sujeto, que eso me afecta, a mí y mis hijos, aunque desconozca cómo. Si me solidarizo, defiendo no solo a los africanos, me defiendo a mí también. Calculadamente, una afirmación como esta no tendría sentido. Pero no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto. Eso no se puede lograr sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque al reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Sin eso no hay ninguna convivencia.

La libertad del sujeto frente al cálculo de la utilidad propia: la joya

Anthony de Mello (1931-1987) cuenta una anécdota que nos permite proseguir con el problema:

Un monje andariego se encontró, en uno de sus viajes, una piedra preciosa, y la guardó en su talega. Un día se encontró con un viajero, al abrir su talega para compartir con él sus provisiones, el viajero vio la joya y se la pidió. El monje se la dio sin más. El viajero le dio las gracias y se marchó lleno de gozo con aquel regalo inesperado de la piedra preciosa que bastaría para darle riqueza y seguridad todo el resto de sus días. Sin embargo, pocos días después volvió en busca del monje mendicante, lo encontró, le devolvió la joya y le suplicó: «Ahora te ruego que me des algo de mucho más valor que esta joya, valiosa como es. Dame, por favor, aquello que te permitió dárme-la a mí». (citado en Vallés, 1987, p. 58)²⁴

Tenemos aquí una paradoja: al pedirle al monje regalarle «aquello» que le hizo posible regalar la joya, el viajero demostró que ya había recibido este «aquello».

La referencia a este «aquello» es la libertad frente al cálculo de la utilidad propia, que, en última instancia, es aquello que hace posible la vida humana. No hay ninguna validez de valores —y, por tanto, tampoco de los derechos humanos—, si no volvemos a descubrir la referencia a este «aquello» y, con eso, recuperar la libertad. Este «aquello» es la joya de la cual se trata. Descubrirla, no es solamente una virtud, es, a la vez, condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana.²⁵

²⁴ Las enseñanzas de Anthony de Mello, que era jesuita, después de su muerte fueron condenadas como herejía por Ratzinger, el entonces Gran Inquisidor del Vaticano.

²⁵ Eso no es un juicio de valor, sino un juicio de hecho. El juicio de valor, que la ciencia efectivamente no puede derivar, es el juicio del deber de adherirse a una ética, cuya necesidad se puede comprobar. Hay que distinguir entre el juicio que constituye la ética, lo que es un juicio que la ciencia puede hacer y que hace constantemente aunque no dé cuenta de él, y el juicio del deber, que obliga a cada uno a adherirse a esta ética y a asumirla como deber. Este último juicio la ciencia no lo puede efectuar. Max Weber, en su concepto de juicio de valor, confunde ambos juicios. El juicio del deber es el juicio que prefiere la vida a la muerte y que renuncia, por tanto, al suicidio. Nadie puede comprobar que hay que renunciar al suicidio. Que no debe haber suicidio, no es un juicio ético, sino es el juicio, que, en última instancia, constituye toda ética. Estrictamente hablando, no se puede prohibir el suicidio, porque, en el caso que tenga éxito, no se le puede castigar.

Es el punto de Arquímedes que Arquímedes no encontró. Eso implica una conversión. No una conversión a Dios, sino una conversión a lo humano y con eso a la posibilidad de la convivencia.²⁶

Hay un cuento paralelo, que se cuenta en la película *Titanic*. Rose es una bella joven que viaja en 1912 con su madre y su rico prometido Cal, en la primera clase del *Titanic*. Rose es infeliz con su compromiso, al cual fue obligada por su madre, que quiere el acceso a la riqueza de Cal. Este le había regalado a Rose en su compromiso nupcial una joya muy valiosa a la cual le había dado el nombre de «Corazón del mar».

Rose conoce a un pasajero, Jack, de la clase turística y se enamora de él. Cuando el *Titanic* choca con el iceberg, Jack trata de salvarla en un bote salvavidas. Lo logra, pero él muere al hacerlo. Rose llevaba un abrigo que Cal le puso en el momento de abandonar el trasatlántico, olvidando que en un bolsillo del abrigo iba la joya. Cal también se salva y ambos llegan al barco *Carpathia*, donde él busca a Rose, pero ella se esconde y después de la llegada a Nueva York cambia de apellido para que no la pudiera encontrar. Rose continúa viviendo una vida normal, en un departamento sencillo, donde guarda la joya.

En el año 1996 unos cazatesoros salieron en un buque al mar, al lugar donde se había hundido el *Titanic* e invitaron a Rose, única sobreviviente de la catástrofe que todavía vivía. Mientras buscaban la joya «Corazón del mar», ella —que se paseaba por el buque— sacó la joya de su abrigo y la arroja al mar. Era libre.

Hay que hablar de esta libertad, que es la libertad en cuanto sujeto humano. Se nota entonces que la libertad de Milton Friedman —libres para elegir entre Coca Cola y Pepsi Cola— es una cárcel de la libertad, una cárcel con el nombre: «la libertad». Nuestra sociedad, al llamarse «mundo libre», ha enterrado esta libertad del sujeto que es el fundamento de toda libertad humana y de la convivencia. La juzga locura. Lo hace en nombre de

²⁶ Eso no excluye la conversión a Dios. Pero el criterio para saber si uno se ha convertido a Dios o no, es lo humano.

una libertad que es cárcel del cuerpo y que se llama ley y cálculo de la utilidad propia. Se trata de una «jaula de acero».

Sin embargo, esta sociedad nuestra, que ha renunciado a esta libertad como no lo ha hecho ninguna otra sociedad anterior, no ha logrado hacerla desaparecer completamente. Aparece, sin ser reconocida como tal, hasta en una película de Hollywood como *Titanic*. Está hundida en el mar, pero sigue brillando.

La gratuidad recíproca

Quiero compartir una experiencia personal. En un viaje a la playa pasé por Puerto Limón en el Caribe de Costa Rica, para seguir el viaje hacia el norte hasta la pequeña ciudad de Puerto Viejo. En Limón un señor me pidió un aventón y lo llevé. Era un campesino que vivía cerca de Puerto Viejo. Conversamos mucho durante todo el viaje, hasta que me indicó que estábamos cerca de su casa y me pidió bajar. Paré. Entonces él me preguntó: ¿Qué le debo? Le dije que nada. Entonces contestó como muchos en Costa Rica, diciendo: «Que Dios se lo pague».

Como habíamos entrado mucho en confianza durante el viaje, le pregunté: «Por favor, ¿qué quiere decir con eso: ‘Que Dios se lo pague?’» Me contestó: «Quiere decir lo siguiente: Le deseo que, si un día se encuentra necesitado, como yo lo estaba pidiendo aventón en Limón, que encuentre también a alguien como usted, que lo ayude a usted igual que usted lo hizo conmigo». Nos separamos y yo me quedé callado. Pero muchas veces he recordado esta respuesta, que no había esperado de ninguna manera.

Se trata de reciprocidad. Pero esta reciprocidad no tiene nada de cálculo de utilidad propia. Es perfectamente gratuita, pero sigue siendo reciprocidad. No es este mísero *do ut des*, yo te doy para que me des a mí, que nos domina tanto y que nos aprisiona en una jaula de acero. Es reciprocidad libre, gratuita, reciprocidad divina.

Todo acto que hace un bien, no hace solamente un bien a la persona a la cual se hace el bien, sino implica un bien para todos. Por tanto, en cuanto bien para todos, implica también un

bien para aquel que realizó este acto. Pero lo implica solamente si se considera fuera de todo cálculo de utilidad propia. Es un bien para todos, que vuelve a ser inútil. Pero es absolutamente indispensable. Es un acto de libertad.

Se trata de la libertad humana, no de la libertad del tipo «mundo libre», que es una libertad concedida por el poder y que se transforma en una cárcel del ser humano, que se considera libre de esta manera al transformarse simplemente en capital humano aprisionado por su cálculo de utilidad propia. Es libertad por una ley que ahoga la libertad humana. Libertad por ley, que tiene como su maldición subvertir toda liberación, sea con los otros o con la propia naturaleza externa a nosotros.

No se trata de una simple moralidad privada e individual. Se trata de una espiritualidad. Se trata de la ética de la convivencia que hace falta promover. Se trata de la convivencia a todos los niveles: de la humanidad y de cada uno de los grupos humanos que, al constituirse, se institucionalizan y desarrollan la ley y el cálculo de utilidad propia con sus respectivas maldiciones. Por eso, se trata de todos los niveles de la convivencia necesaria, también, por supuesto, de los estados y las organizaciones de estados. Presupone una intervención sistemática en los mercados. Esta intervención tiene dos caras. Por un lado la intervención en los mercados dominantes. Por otro lado, la protección y promoción de los mercados del tipo de la economía solidaria —economía social— que está surgiendo y sin la cual una economía que tenga lugar para todos y todas no será posible: hay que hacer en el interior de los mercados lo que los mercados abandonados a sí mismos no pueden hacer.

Siempre aparece lo indispensable, que es inútil, y por eso siempre existe la necesidad de la ética de la liberación en todas sus dimensiones, también espirituales. Este indispensable inútil es el bien común, si hoy se quiere recuperar este concepto. Es la transformación de la sociedad entera, pero siempre pensada en función del enfrentamiento con la maldición que pesa sobre la ley y el cálculo de la utilidad propia. Se trata de una sociedad en la que quepan todas y todos y la naturaleza también.

Sin esta dimensión ética y espiritual cualquier acción política se transforma en un trampolín para el poder, lo que corrompe desde adentro la participación en los movimientos de liberación. Aparece un cálculo de utilidad propia, que corrompe cualquier compromiso con un proyecto de liberación.

Evitar la catástrofe es posible, recuperar la esperanza, aun en el pesimismo, es su condición de posibilidad*

Pesimismo esperanzador

Somos pesimistas en cuanto a los resultados que la civilización, en la que todavía nos movemos, nos depara y nos promete. Y pesimistas también en cuanto a la posibilidad de enfrentar esos resultados. Por eso, necesitamos una justificación de la acción frente a eso, que no calcula la posibilidad de la victoria. Eso también es muy presente en los surrealistas: se resisten a calcular, en el sentido de que la acción no se valida por el éxito que se pueda alcanzar, la acción tiene sentido en sí misma, aunque no resulte.

Tenemos otro cuento de rabinos de Europa oriental, es un cuento jasídico recuperado por Buber. Un rabí se dirigía a una ciudad, pero se enteró que había habido un *Progrom* (devas-tación) y que ya no se podía hacer nada allí. Entonces decidió no ir. En ese momento se encuentra a Dios, quien le dice: «¿A dónde vas?». Él responde: «Yo quería ir a esa ciudad, pero ya no hay nada que hacer allí, ya no tiene sentido para la gente que yo vaya». Entonces Dios le dice: «Es muy posible que esto sea así, pero para ti sí hubiera tenido sentido que fueras». Quizás el

* Este breve capítulo se basa en varios pasajes de la entrevista a Hinkelammert que hacen Estela Fernández y Gustavo Silnik en *Teología profana y pensamiento crítico*, especialmente pp. 90-92. [H. M.]

rabí ya no podía hacer nada para los otros, pero para sí mismo hubiera tenido sentido haber ido.

¿Cuál es la moraleja? Que el sentido de la acción no resulta del cálculo de éxito, sino de la acción en sí misma. En ese sentido, el pesimismo no es un pesimismo que paralice, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella, no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracasases en términos del cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste.

Un ejemplo muy claro lo encontramos en la vida y la muerte de Jesús. Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan, afirman que toda la acción ha tenido su sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido. Jesús no calculó su éxito, esa es su fuerza.

El pesimismo esperanzado incorpora además un criterio de *gratuidad recíproca*. La acción tiene sentido en sí y tiene sentido por otros, no es individualista, hay un sentido común, relacionado con un bien común, pero se ubica fuera del cálculo de beneficio o de éxito.

No se trata de un discurso apocalíptico. Lo apocalíptico sería afirmar: «el fracaso es la voluntad de Dios». Yo decimos eso. Al contrario, la voluntad de Dios es hacer todo lo posible para que no haya Apocalipsis. Pero hay amenazas, ¡y no se pueden desconocer! Sin embargo, no es un determinismo, la cosa no está determinada. Y sigue siendo válido que el sentido de la acción frente a la amenaza de la catástrofe no está en el éxito, está en la acción misma. Y la condición para tener éxito es esa. La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito. Porque frente a las amenazas globales, el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme, complejo y sumamente poderoso. Entonces el sentido está en la acción, y no en el cálculo del éxito. Esa es la formulación, y ahí, paradójicamente, se hace posible el éxito.

Tampoco es una afirmación de determinismo. Es un pesimismo esperanzador. Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces cálculo de éxito,

no vas a hacer nada, porque el cálculo de éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad de la liberación: «ama a tu prójimo, él eres tú»; «yo soy si tú eres».

Es una espiritualidad que no surge del cálculo, sino de su crítica, y que es humana, con toda la amplitud de lo humano, y no religiosa. Es secular, es decir que no es propiedad de nadie, de ningún partido, de ninguna iglesia, de ninguna cultura. Aunque esté marginada, enterrada, o perseguida, es patrimonio de todos y todas, y puede ser despertada y desarrollada. Esa es nuestra esperanza.

Hacia una reconstitución del pensamiento crítico. La crítica emancipadora y su método*

Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica

Todo pensamiento que critica algo, no por eso es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, la humanización desemboca en emancipación.

Este punto de vista constituye el pensamiento crítico emancipatorio y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos. Quiero concentrarme aquí, sin embargo, en los elementos que constituyen el propio pensamiento crítico a partir de la humanización del ser humano en procura de su emancipación.

Los conceptos de humanismo y de emancipación humana son creaciones de la propia modernidad, como esta aparece a partir del renacimiento en la Europa del siglo xv y xvi. Tienen obviamente muchos antecedentes de la historia europea (y en la no europea) anterior. Sin embargo, no son recuperaciones de algo anterior, como la palabra renacimiento podría insinuar. No renace algo anterior, aunque el propio Renacimiento lo concibe

* Este capítulo final se basa en «Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica», en *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007, pp. 278-291).

así. Se trata de creaciones nuevas a partir de un mundo que desde este momento es concebido cada vez más como un mundo secular y disponible.

Como el mundo ahora es secular, la humanización es necesariamente universal. Como dice el poeta (Schiller): *libre es el ser humano aunque nazca en cadenas*. Se lo puede expresar en otros términos, aunque el significado se mantiene: *el ser humano tiene dignidad aunque nazca en cadenas*. Las cadenas son negación de algo, que es el ser humano. Por tanto son deshumanización. Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas. Tiene que preguntar igualmente por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico, y hasta qué grado las mismas libertades prometidas esconden nuevas cadenas.

En la primera mitad del siglo XIX se hace oír este grito de humanización y emancipación de una manera nítida. Se hace a partir de la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Feuerbach y Marx. La sociedad burguesa se había constituido en nombre de la emancipación de los poderes mundanos y eclesiásticos de la Edad Media y se sentía como sociedad emancipada, inclusive como fin de la historia. Pero ahora aparecen los movimientos de emancipación frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa. Aparecían los movimientos de emancipación en el interior de la sociedad moderna. La sociedad burguesa veía la emancipación como un enfrentamiento con otras sociedades «premodernas». Ahora la emancipación se presentaba a partir de y en el interior de la sociedad burguesa. En la Revolución francesa ocurre el choque en términos simbólicos. Guillotina los poderes de la sociedad anterior representados en los aristócratas, de los cuales busca su emancipación, pero guillotina igualmente tres enormes figuras simbólicas de los movimientos de emancipación en el interior de esta sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cerca de los movimientos obreros y su emancipación; Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina; y posteriormente se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder haitiano de la liberación de los esclavos en Haití.

A estos movimientos de emancipación se suman posteriormente las exigencias de la emancipación de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. La emancipación burguesa había sido una emancipación en el plano de los derechos individuales. Ahora reclaman su espacio las emancipaciones a partir de los derechos corporales y a partir de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi exclusivamente a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa.

En esta situación aparecen nuevas formulaciones de la emancipación que todavía hoy mantienen su vigencia. Quiero desarrollar una especie de marco categorial del pensamiento que hoy llamamos pensamiento crítico emancipatorio. Lo quiero desarrollar en tres puntos: la ética de la emancipación (que ya expusimos en el capítulo 32), la justicia como orientación del proceso de emancipación y la relación de sujeto y bien común, que subyace al proceso.

La justicia de la emancipación

La ética de la buena vida presupone que la vida está asegurada, aunque sin la ética de la buena vida la vida puede llegar a ser una vida banal, insignificante o miserable. La ética de la buena vida por sí sola es una decoración de la vida y en este sentido es secundaria.

Marx necesitó de todo su análisis de *El capital* para ubicar su ética como ética necesaria para vivir y no como un simple «juicio de valor» en el sentido de Max Weber. El resultado al final de su análisis de la plusvalía relativa del primer tomo de *El capital* —el único tomo editado por el mismo Marx— es el siguiente: «Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador» (1973, t-1, pp. 423 y 424).²⁷

²⁷ He corregido la traducción siguiendo el texto original.

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

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

Ciertamente, este concepto de justicia en la cita precedente se nos presenta a partir de su concepto de la injusticia. Se puede derivar fácilmente del texto: injusticia es producir la riqueza «socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador». Trabajador no se refiere únicamente a la clase trabajadora, sino al ser humano en cuanto trabajador, sujeto creador. No se restringe a la injusticia distributiva, sino al conjunto de la sociedad como parte de la naturaleza. En otros términos, podemos decir que eso define hoy lo que es el bien común, que es un interés de todos y por lo tanto, de cada uno. Efectivamente, luchar hoy por la justicia es luchar por este bien común. Por tanto, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, sino que incluye a toda vida humana.

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

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, pero la caracteriza en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un criterio de discernimiento que se refiere a la sociedad entera. Es

un criterio que rige sobre la economía también, si se entiende la economía como lo que en la actualidad es usualmente asumido, es decir el ámbito de la asignación de los recursos.

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

Eso es la justicia. No puede ser asegurada sin afirmar a la vez la ética de la emancipación como es formulada en el imperativo categórico de Marx. No hay sobrevivencia de la humanidad sin asegurar esta justicia enraizada a este imperativo categórico. La ética de emancipación (y de humanización) resulta ser ética necesaria. El juicio de hecho, según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo y el juicio ético de la emancipación humana se unen en un solo juicio: la sobrevivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, sino que está intrínsecamente vinculada con la vigencia de una ética de emancipación, que incluye la emancipación de la naturaleza. En el lenguaje de la teología de liberación se trata de la ética resultante de la opción por los pobres.

El sujeto y el bien común

Esta ética de la justicia expresa un bien común. El bien común no es el interés general, del cual habla la tradición del liberalismo económico. Eso es una ideología del poder. En términos literales la propia modernidad se construye sobre la afirmación del ser humano como el ser supremo para el ser humano. Lo hace desde los tiempos del Renacimiento. El liberalismo económico igualmente lo hace, pero no saca la conclusión del paradigma del pensamiento crítico: echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Hace la conclusión contraria, resultado de una mala

dialéctica: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano se tiene que someter incondicionalmente a lo que dicta el mercado. Este es el significado de la construcción de la mano invisible desde Adam Smith y del tal llamado automatismo del mercado con su tendencia al equilibrio. Esta tendencia, si existe, ocurre solamente en determinados mercados parciales, pero no para el conjunto de los mercados. Su absolutización hacia una mano invisible es la ideologización y a la vez la divinización del mercado y del capital. El liberalismo económico sostiene sus tesis en nombre del interés general. Esto es ideología del poder absoluto del mercado y del capital, que se hace pasar como servidor del ser humano y que tiene la capacidad mágica de asegurar que el sometimiento a un poder externo al ser humano sea la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Por medio de este tipo de mala dialéctica se constituyen en la modernidad todas las autoridades y poderes, cuando se absolutizan y divinizan. El mismo tipo de argumentación la encontramos en la notificación en la cual el Vaticano condenó a Jon Sobrino y cuyo resultado es la misma absolutización del poder eclesiástico en la iglesia católica.²⁸ Al Vaticano se le escapa completamente el hecho de que Dios no se hizo cristiano, sino humano y que, cuando habla Dios, el ser humano es responsable de lo que dice. Muchas teorías de la democracia adolecen del mismo tipo de absolutización del poder establecido, aunque sea democráticamente elegido. El mismo tipo de argumentación aparece también en todas las tendencias al totalitarismo moderno, inclusive aparecieron en el socialismo histórico. En este último caso se las realiza a través de ciertas teorías de la vanguardia del proletariado. El resultado es siempre el mismo: a todos les va mejor, si se someten incondicionalmente al poder respectivo para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

²⁸ La condena de algunos de los escritos de Jon Sobrino (jesuita español residente en El Salvador e impulsor de la Teología de la Liberación), por «erróneos y peligrosos», fue hecha por el Vaticano el 14 de marzo de 2015. Fue la primera medida de tal tipo tomada durante el pontificado del papa Benedicto XVI. [H. M]

El bien común, en el cual desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos en sentido de vida humana concreta, que presupone necesariamente una relativización de los mercados por medio de una intervención sistemática en procura de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma al mercado (y al capital) en ser supremo frente al ser humano y, por tanto, en un fetiche (un Dios falso). Se trata del bien común desde la perspectiva del sujeto.

No se deduce de una naturaleza humana previamente conocida, como el aristotélico-tomista. Se lo descubre en la vida, siempre que el «el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable». Su criterio es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano (*gloria dei, vivens homo*. El ser humano como ser supremo no solamente para el ser humano, sino para Dios también).

Como es un bien de todos, a partir de la emancipación de los discriminados todos se emancipan, no solamente los discriminados. Las emancipaciones desembocan en la emancipación de todos: yo soy si tú eres. Asesinato es suicidio.

Si hay emancipación efectiva de la mujer, el mismo hombre tiene que cambiar. Pero cambiando, vive mejor, aunque en términos de un cálculo de poder pierde. Cuando el esclavo se emancipa, tiene que cambiar el amo, pero vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, también el más rico llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Así con todas las emancipaciones. Pero eso demuestra que entre el vivir mejor y el tener más hay un conflicto tanto en la sociedad como en el interior de cada persona. Aunque todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clase, no se reducen a esta.

La emancipación no defiende solamente intereses de grupos, sino defiende un bien de todos, que es el bien común. Por eso no se puede renunciar al concepto del bien común en el sentido indicado. Por eso, el bien común es un interés de grupo, que es a la vez el interés común, es decir, el interés de cada uno de

los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos y no más allá de este límite. Por eso es emancipación. El grupo, que se restringe a su interés de grupo para maximizarlo, anda mal también en cuanto a su interés de grupo, visto desde la perspectiva del bien común. Su ética es la de una banda de ladrones. Destruye el bien común para producir un mal común, que también es un mal para todos y cada uno.

Se trata de un conflicto entre ventajas y poderes calculados y una vida mejor para todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y lo político. Es conflicto es el lugar en el cual el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo, un conflicto entre dos utilidades: la utilidad del cálculo de la utilidad y la utilidad del bien común, que no es calculable en términos cuantitativos, aunque use cálculos también. Pero estos cálculos son medios y no determinan los fines. Que el cálculo de la utilidad proporcione las metas es precisamente la razón del colapso que nos amenaza. Seguir este bien común es realismo político.

La cultura de la vida y el humanismo de la praxis²⁹

Cuando Marx destaca esta tendencia hacia el socavamiento de todo un mundo de vida al ser socavadas «las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador», eso es un juicio vida-muerte muy claro, un juicio muy claro que hace presente un valor, el de la vida humana. Si es descuidado, resulta el suicidio como solución única, que precisamente no es solución. Así se hace visible que el juicio vida-muerte deja como alternativa a la dimensión de la acción presentada solo el suicidio, que no es respuesta. Por tanto, aparece un valor que hace presente la necesidad de buscar una alternativa que no sea de suicidio para perseguirla. Algo diferente se presenta en la alternativa del ladrón: el dinero o la vida. Hace presente también un juicio vida-muerte, que es el dinero o la muerte. Elegir la muerte no es una elección

²⁹ Este apartado es tomado de Hinkelammert 2021, pp. 223-227, 232-239. [H. M]

racional, es suicidio. Por eso también puede afirmarse: no hay alternativa. El dinero se fue. La vida es un valor infinitamente superior a cualquier dinero y un juicio de hecho establece eso. Por tanto, se trata ahora de demostrar en nombre de esta vida humana como valor superior una alternativa que no es suicida y realizarla. Estos juicios vida-muerte son algo presente en nuestro lenguaje, pero a la vez algo que apenas se menciona o analiza, pero aparecen en momentos no esperados.

En un bar sencillo cerca de mi casa fui a tomar un vinito. Me encontré con un hombre, un obrero, con quien empecé a conversar y lo hicimos largamente. De pronto, él dijo: «Tengo ganas de pegarme un tiro en la cabeza para ahorrar lo poco que tengo». Por supuesto no tenía la intención de cometer ningún suicidio. En el curso de nuestra conversación le ocurrió este juicio vida-muerte, que desemboca en una paradoja que refleja muy bien la esencia de tales juicios. Esta paradoja de los juicios vida-muerte es como la del cretense —un cretense dice que todos los cretenses mienten— que es una paradoja a partir de un idioma más bien instrumental, de juicios medio-fin.

Por supuesto, la paradoja vida-muerte tiene una solución que parte de constatar que un muerto ya no tiene derechos, por tanto, tampoco propiedades y el vivo solo puede hablar en nombre de lo que es él cuando está muerto: nada. Se ve entonces que para este juicio vida-muerte tampoco hay la posibilidad de formular alternativa.

Creo que un análisis bien profundo de estos juicios vida-muerte lo hace Spinoza. Su concepto de *conatus* es el de la vida humana como valor máximo, que tiene que guiar todas las acciones inspiradas en juicios medio-fin, para que en sus consecuencias no destruyan al actor. El ejemplo del mercado que sin regulaciones correspondientes lleva al suicidio colectivo de la humanidad, es uno de los ejemplos posibles. Podemos ver ahora cómo Marx ve al capitalismo salvaje como un camino seguro al suicidio colectivo de la humanidad. Se trata de un juicio que hoy es aceptado por la mayoría de la humanidad. Marx saca una conclusión: hay que concebir y realizar una alternativa a este sis-

tema social que tiene que ser una alternativa que logre una vida sin el suicidio y la muerte correspondiente. Sin embargo, deja un problema pendiente al intentar hacer presente esta alternativa.

La crítica de Max Weber destaca este problema. Marx imagina como solución una sociedad comunista, que resultó ser un concepto de una sociedad perfecta de relaciones humanas perfectas y no una sociedad empíricamente posible. Es una alternativa imposible y, por tanto, no es válida. Pero no podemos renunciar a la concepción de una sociedad alternativa en cuanto que el capitalismo salvaje no es una sociedad que puede durar en el tiempo. No se trata de aguantar este capitalismo, porque cuanto más se lo aguanta más cerca está el colapso. La solución que Marx imaginaba no es posible por ser una solución perfecta. Vimos que esta perfección llevó a concebir la sociedad alternativa socialista como una sociedad sin relaciones mercantiles y sin Estado. Hoy muchos movimientos populares piensan esta alternativa de manera distinta y creo que eso es necesario. Se la concibe ahora como una sociedad que sigue con relaciones mercantiles y un Estado, pero es alternativa en cuanto la concibe como una sociedad que efectúa una constante y sistemática intervención del mercado. La democratización de la economía ahora es vista como intervención sistemática en los mercados.

Se trata de intervenciones que enfrentan las tendencias al suicidio colectivo de la humanidad. Eso hay que hacerlo también porque en la actualidad los Estados de democracia liberal están a la venta a los poderes de capital del mercado y en su mayoría ya están vendidos. Hay que recuperarlos, pero ya no es posible sin la promoción sistemática de la intervención de los mercados. Sin embargo, eso no debe ser una razón para abandonar la concepción del comunismo de Marx, aunque ahora tiene que ser reconocido como un mundo perfecto imposible. Por tanto, este concepto se transforma en una referencia de orientación de las propias intervenciones necesarias en el mercado. Pero ya no es la alternativa. Se trata ahora de un concepto que podríamos llamar trascendental, a partir del cual pueden desarrollarse lo que puede ser el sentido y los valores de las intervenciones en el mercado.

Muy interesante es como Karl Polanyi (1989) ve esta necesaria intervención sistemática en el mercado. Considera que esta canalización del mercado tiene que sacar fuera del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica: la política de salarios e ingresos, la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones y la política financiera en general con su tendencia de subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana al sometimiento a los cálculos financieros de este sistema bancario. Llega igualmente a la tesis de que el propio mercado lleva a la destrucción de toda la vida humana como consecuencia de la propia ley del mercado no regulado.

Es necesario insistir que esta búsqueda de una alternativa no es algo vacío o, en el sentido de Weber, un juicio de valor que la ciencia no puede argumentar. Al contrario, es una necesidad, si como humanidad queremos seguir viviendo; no solo nosotros, sino también nuestros hijos e hijas con sus hijos e hijas.

Tenemos así la exigencia de una alternativa sin la cual la vida humana posiblemente no durará más allá de este siglo en el cual vivimos. La búsqueda de esta alternativa no es algo gratuito, no es solo querer una vida humana mejor que antes. La búsqueda de esta alternativa es obligatoria. Si no la encontramos, son previsibles las catástrofes que vamos a producir. O promovemos una sociedad alternativa, o no hay más sociedad. Lo que amenaza es la muerte de la propia historia humana. Lo que vivimos hay que sustituirlo por una sociedad diferente, y esperamos que sea una sociedad mejor. Pero no habrá vida humana sin esta alternativa al capitalismo neoliberal. Durante el gobierno de Ronald Reagan se declaró que el neoliberalismo es la alternativa y se impuso deliberadamente una política que excluía la formulación de una sociedad alternativa a este capitalismo salvaje que nos está amenazando. Cada vez nos damos más cuenta que no habrá vida humana sin esta alternativa que tiene que integrar toda actividad del mercado por el criterio de una vida humana posible en un más allá del capitalismo neoliberal salvaje. Hoy concebimos esta sociedad alternativa como una sociedad con una economía de intercambio mercantil, canalizada por una intervención sistemá-

tica de los mercados bajo el criterio de una vida humana digna para todos y para la naturaleza también. Porque la naturaleza externa al ser humano es el cuerpo ampliado del ser humano y tiene que ser considerado como tal. Eso es el criterio de un humanismo de la praxis.

Los derechos humanos formulan eso como un espacio de acción. La expresión para este echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable son los derechos humanos. Ellos siempre están en proceso. Por eso siempre se están desarrollando, formulándose como normas. Las listas de los derechos humanos son necesarias, pero son provisorias por la simple razón de que estas relaciones sufren cambios constantes.

La discusión de estos derechos humanos es también sobre los dioses falsos y los que no lo son. Por supuesto no presupone ninguna fe en la existencia ontológica de dioses o de un Dios tal. También los ateos pueden denunciar dioses falsos y se debería esperar esta denuncia de su parte. Sin embargo, como ya dijimos, hay ateos que están de lado de dioses falsos. El ateísmo de Marx, en cambio, es humanismo ateo y como tal una denuncia de dioses falsos, es decir de los dioses, que se oponen a echar por tierra todas las relaciones en sentido del «imperativo categórico» y que niegan su tesis de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Aquí se trata de algo que podemos llamar «teología profana» que es parte de las ciencias sociales y las facultades teológicas no pueden monopolizarla. Hoy una política solo puede ser de «izquierda» si incluye esta teología profana. Eso vale sobre todo para una ciencia social basada en el pensamiento crítico. Este criterio de los derechos humanos y de una teología profana en Marx se expresa cuando dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que hay que echar abajo todas las relaciones en el sentido de su «imperativo categórico».

Sin embargo, precisamente este criterio permite fundar una ciencia social crítica. La pregunta crítica es hasta dónde se asume que el ser humano es el ser supremo para el ser huma-

no. Toda la vida social en última instancia tiene que hacerse responsable en términos de este criterio y tiene que derivar de este el imperativo categórico de Marx: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Una ciencia social crítica se basa en una conceptualización de la realidad cuya racionalidad descansa sobre la posibilidad de permitir la vida digna a todos los seres humanos y a toda la naturaleza. En cambio, la ciencia social que concibe Max Weber ve la realidad a través de los anteojos de la doble contabilidad. Sin embargo, la persona, que lleva estos anteojos no es más que capital humano.

Pero eso es, en última instancia, el criterio de los derechos humanos que Marx llama imperativo categórico. Es, a la vez, el criterio para dioses falsos. Enseguida se ve que es un criterio de las ciencias sociales críticas, pero que no debe ser visto desde la teología como algo extraño.

Enmienda las escrituras

Se acercó un hombre sabio a Buda y le dijo: «Las cosas que tú enseñas, señor, no se encuentran en las Santas Escrituras». «Entonces, ponlas tú en las Escrituras», replicó Buda. Tras una embarazosa pausa, el hombre siguió diciendo: «¿Me permitiría sugerirle, señor, que algunas de las cosas que vos enseñáis contradicen las Santas Escrituras?». «Entonces, enmienda las Escrituras», contestó Buda.

Esta es la síntesis del humanismo de la praxis. Consiste en la determinación, de que todo lo humano es o debe ser sometido a un juicio de referencia a lo humano como guía en última instancia, es decir, al juicio de la praxis humana: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Todos los resultados de los cálculos medio-fin son secundarios en relación con esta vida humana, que es la vida de un ser natural que implica a la vez un criterio sobre la racionalidad de cualquier intervención en la naturaleza externa al ser humano.

Bibliografía

- ACKERMAN, FRANK. (2002). Still dead after all these years: interpreting the failure of general equilibrium theory. *Journal of Economy Methodology*, 9 (2), 119-139.
- AGAMBEN, GIORGIO. (2006). *El tiempo que resta*. Trotta.
- APEL, KARL-OTTO. (1985). *Transformación de la filosofía*. Taurus.
- ARISTÓTELES. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- ARTIGAS, CARMEN. (2003). *La incorporación del concepto de derechos económicos, sociales y culturales al trabajo de la CEPAL*. Serie Políticas Sociales 72. Naciones Unidas.
- ASSMANN, HUGO. (1995). Por una sociedad donde quepan todos. *Pasos*, 62, noviembre-diciembre, 2-9.
- BADIOU, ALAIN. (2010, 6 de noviembre). La felicidad es una idea fundamental. [Ent. Eduardo Febbro]. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/subnotas/156370-50184-2010-11-06.html>
- BARTRA, ARMANDO. (2008). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. Editorial Itaca.
- BBC MUNDO (2005, octubre). Bush niega «misión» divina. http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/international/news-id_4318000/4318012.stm
- BENJAMIN, WALTER. (1990). Capitalismo como religión. *El Porteño*, 107.
- BIDET, JAQUES. (1993). *Teoría de la modernidad. Seguido de: Marx y el Mercado*. Ediciones El cielo por asalto.

- BOFF, LEONARDO. (2001). El pecado capital del ecocidio y del biocidio. En José Duque y Germán Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (pp. 213-227). DEI.
- _____. (2010). Economía: tres usos. <https://www.atrio.org/2010/03/economia-res-usos-del-dinero/>
- BOLZ, NORBERT y DAVID BOSSHART. (1995). *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Econ. Düsseldorf.
- CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO. (2009). *La estatua de Prometeo*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc708j2> [originalmente publicado en 1715]
- CAMUS, ALBERT. (1978). *El hombre rebelde*. Losada.
- CLARAVAL, BERNARDO de. (1983). Liber ad milites templi de laude novae militiae (Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los Caballeros Templarios). En *Obras Completas de San Bernardo*, vol. 1, ed. bilingüe (pp. 494-543). Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica, S. A.
- COLMENARES, KATYA. (2015). Hacia una racionalidad reproductiva de la vida. *Analéctica*, 1 (11), julio-agosto. <https://arkhoediciones.com/analectica/analectica/index.php/analectica/article/view/59>
- DALY, HERMAN. (2012a). Economía en un mundo lleno. En Luis J. Álvarez (coord.), *Un mundo sin crecimiento*. Centro de Estudios Ecuménicos.
- _____. (2012b). Ocho falacias sobre el crecimiento. <https://es.scribd.com/document/114784901/Ocho-Falacias-Sobre-Crecimiento-Daly2012>
- DALY, HERMAN y JOHN B. COBB JR. (1993). *Para el bien común*. Fondo de Cultura Económica.
- DONNE, JOHN. (1994). From *Devotions Upon Emergent Occasions*. In *The Complete Poetry & Selected Prose of John Donne* (pp. 414-458) [edited with an introduction by Charles M. Coffin]. Random House, Inc.
- DUCHROW, ULRICH. (2007). Llegar a ser humano solidariamente en contra de la destrucción neoliberal. En Ignacio Dobles y

- otros (eds.), *Psicología de la Liberación en el contexto de la globalización neoliberal*. Editorial UCR.
- DUCHROW, ULRICH y FRANZ HINKELAMMERT. (2003). *La vida o el capital*. DEI.
- DUQUE, JOSÉ y GERMÁN GUTIÉRREZ (eds.). (2001). *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. DEI.
- DUSSEL, ENRIQUE. (1993). Hacia una ética de la liberación ecológica. *Economía informa*, 219, 55-59.
- _____. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales. *Pasos*, 84, julio-agosto, 2-15.
- _____. (2001). La «vida humana» como «criterio de verdad». En José Duque y Germán Gutierrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (pp. 241-250). DEI.
- EINSTEIN, ALBERT y LEOPOLD INFELD. (1977). *La física. Aventura del pensamiento*. Losada.
- ENGELS, FRIEDRICH. (1968). *Anti-Dühring*. Ciencia Nueva.
- ERLANGER, STEVEN. (2015, 17 de septiembre). Los valores occidentales pierden influencia. *El Nuevo Herald*. <https://www.elmuevoherald.com/opinion-es/article35769081.html>
- EURÍPEDES. (1909). Ifigenia en Áulide. En *Obras dramáticas de Eurípides*, 3 tomos (t-2, pp. 211-286). Librería de los Sucesores de Hernando.
- FARÍAS, VÍCTOR. (1989). *Heidegger und der Nationalsozialismus (Heidegger y el nacionalsocialismo)*. Prólogo de Jürgen Habermas. Fischer Verlag
- FERGUSON, E. y J.P. GOULD. (1984). *Teoría microeconómica* [sexta reimpresión]. Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, ESTELA. (2017). La vida como criterio de racionalidad y verdad en Franz Hinkelammert. La tensión infinitud-finitud y el papel de las utopías. En Franz Hinkelammert (editor), *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos* (pp. 89-110). Arlekín.

- FERNÁNDEZ, ESTELA y GUSTAVO D. SILNIK (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CICCUS-CLACSO.
- FORNET BETANCOURT, RAÚL. (2000). *Interculturalidad y globalización*. IKO-DEI.
- _____. (2007). ¿Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente. *Pasos*, 129, enero-febrero, 9-15.
- FRIEDMAN, DAVID. (1989). *The Machinery of Freedom*. Open Court Publishing Company.
- FRIEDMAN, MILTON. (1966). *Capitalismo y libertad*. Ediciones Rialp
- FRIEDMAN, MILTON y ROSE FRIEDMAN. (1980). *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*. Grijalbo.
- FROMM, ERICH. (1966). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1994). ¿Qué puede enseñar a los economistas la termodinámica y la biología? En Federico Aguilera y Vicent Alcántara (comp.), *De la economía ambiental a la economía ecológica* (pp. 188-198). Icaria / Fuhem.
- GUTIÉRREZ, GERMÁN. (1997). Ética funcional y ética de la vida. *Pasos*, 74, noviembre-diciembre, 19-33.
- _____. (2001). Franz Hinkelammert. En *Doctorado Honoris Causa al Dr. Franz Hinkelammert*. Consejo Universitario, UNA.
- HABERMAS, JURGEN. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- HAYEK, FRIEDRICH A. (1952). *Individualismus and wirtschaftliche Ordnung*. [Individualismo y orden económico]. Zurich.
- _____. (1981, 19 de abril). Entrevista. *El Mercurio*, D8 y D9.
- _____. (1990) *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión.
- HINKELAMMERT, FRANZ. (1980). La metodología de Max Weber y la derivación de valores en nombre de la ciencia. En

- Guillermo Hoyos y otros, *Epistemología y política crítica al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica* (pp. 125-158). Centro de Investigación y Educación Popular.
- _____. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte* [segunda edición aumentada y revisada]. DEI.
- _____. (1984). *Crítica a la razón utópica*. DEI.
- _____. (1987). *Democracia y totalitarismo*. DEI.
- _____. (1993). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. DEI.
- _____. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI.
- _____. (1997). El asesinato es suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad. *Pasos*, 74, segunda época, noviembre-diciembre, 34-49.
- _____. (1996). *El mapa del emperador*. DEI.
- _____. (1998). *El grito del sujeto*. DEI.
- _____. (comp.). (1999). *El huracán de la globalización*. DEI.
- _____. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. LOM.
- _____. (2002). *Crítica de la razón utópica* [edición ampliada y revisada]. Editorial Desclée de Brouwer, S.A.
- _____. (2003). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. EUNA.
- _____. (2003b). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Ambientico Ediciones.
- _____. (2003c). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. DEI.
- _____. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- _____. (2010a). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin.
- _____. (2010b). «Yo vivo si tú vives». *El sujeto de los derechos humanos*. Palabra Comprometida Ediciones / Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.

- _____. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. Arlekín.
- _____. (2013a). El capitalismo como religión. *Colección virtual Franz Hinkelammert*. <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/items/show/1827>.
- _____. (2013b). *Raíces del pensamiento crítico*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- _____. (2017). La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos. En Franz Hinkelammert (ed.), *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos* (pp. 21-68). Arlekín.
- _____. (2018). *Totalitarismo del mercado*. Akal.
- _____. (2020). Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: Pensando en la necesidad de una espiritualidad de la acción en la línea del humanismo de la praxis. En Franz Hinkelammert (ed.), *Buscando una espiritualidad de la acción: el humanismo de la praxis*. Arlekín.
- _____. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión*. CLACSO.
- HINKELAMMERT, FRANZ y HENRY MORA. (2005). Una teoría básica del desequilibrio en el espacio económico. *Economía y Sociedad*, 27, enero-junio, 5-38.
- _____. (2013). *Hacia una economía para la vida* [cuarta edición corregida y aumentada]. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Editorial Universidad Nacional de Costa Rica (EUNA).
- _____. (2014). *Economía, vida humana y bien común*. Arlekín.
- _____. (2016). *Hacia una economía para la vida* [quinta edición]. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- KEYNES, J.M. (1958). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* [segunda reimpresión]. Fondo de Cultura Económica.
- KINDLEBERGER, CHARLES. (1989). *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crisis*. Basic Books.
- KINGSNORTH, PAUL (2010, 29 de abril). Why I stopped believing in environmentalism and started the Dark Mountain Proj-

- ect. *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/environment/2010/apr/29/environmentalism-dark-mountain-project>
- KLEIN, NAOMI. (2013, 17 de noviembre). Por qué necesitamos una eco-revolución. *Sin permiso*. <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=6430>.
- _____. (2015). *Esto lo cambia todo: el capitalismo contra el clima*. Paidós.
- KRUGMAN, P. y M. OBSTFELD. (1996). *Economía internacional*. McGraw-Hill.
- LAMBERT, RENAUD. (2011, 16 de febrero). El fantasma del pachamamismo. Equívocos y mistificaciones en torno de una deidad indígena andina. <https://rebellion.org/el-fantasma-del-pachamismo/> [publicado originalmente en *Le Monde Diplomatique*, 140.]
- LAO-TSE. (1972). *Tao Te King*. Diana.
- LÉVINAS, EMMANUEL. (1986). *De Dieu qui vient à l'idée*. París.
- LOCKE, JOHN. (1959). *An Essay Concerning Human Understanding*, dos volúmenes. Dover.
- LORENZ, KONRAD. (1983). *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* [El revés del espejo. Intento de una historia natural del conocimiento humano]. Piper.
- LYOTARD, JEAN-FRANCOIS. (1987). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- MACPHERSON, C. B. (2005). *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta.
- MARX, KARL. (1966). De la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. En Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto de hombre* (p. 230). Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1971). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Ayuso.
- _____. (1973). *El capital. Crítica de la Economía Política*. Tres tomos. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1976). *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Ediciones de cultura popular.

- _____. (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) (1857-1858)*. Tres tomos. Siglo XXI.
- _____. (1980). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, 3 tomos (t-1, pp. 6-7). Progreso.
- _____. (1981). *El capital*. Ocho volúmenes. Siglo XXI.
- MARX, KARL y FRIEDRICH ENGELS. (1958). *La ideología alemana*. Pueblos Unidos.
- _____. (1980). Manifiesto del Partido Comunista. En *Obras escogidas*, 3 tomos (t-1, pp. 63-74). Progreso.
- MEADOWS, DENNIS (1989, 16 de julio). Ya es demasiado tarde [entrevista]. *Der Spiegel*, 29.
- MEADOWS, DONELLA y otros. (1972). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica.
- MORGENSTERN, OSKAR. (1964). *Vollkommene Voraussicht und Wirtschaftliches Gleichgewicht*. En Hans Albert (ed.), *Theorie und Realität*. Tübingen.
- NAREDO, JOSÉ MANUEL. (1987). *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Siglo XXI.
- NEGRI, ANTONIO. (2006). *Fábricas del sujeto-ontología de la subversión*. Akal.
- O'KEAN, JOSÉ M. (1994). *Análisis del entorno económico de los negocios*. McGraw-Hill.
- POLANYI, KARL. (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- POPPER, KARL. (1993). *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial.
- PRIGOGINE, ILYA e ISABELLE STENGERS. (1983). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza Editorial.
- RIEDEL, INGRID. (1994). *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*. Kreuz-Verlag.
- RUIZ MARRERO, CARMELO. (2009). El fin del crecimiento. *Rebellion*. <https://rebellion.org/el-fin-del-crecimiento>

- SARAMAGO, JOSÉ. (2003). *Ensayo sobre la ceguera*. Arte y Literatura.
- SEN, AMARTYA. (1986). Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica. En Frank Hahn y Hollis Martin (comps.), *Filosofía y teoría económica*, (pp. 172-217). Fondo de Cultura Económica.
- STIGLITZ, JOSEPH. (2010). *Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*. Taurus.
- SMITH, ADAM. (1986). *La riqueza de las naciones*. Tres tomos. Universidad Autónoma de Centroamérica.
- SÖLLE, DOROTHEE. (1989). *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Hammer Verlag.
- VALLÉS, CARLOS G. (1987). *Ligero de equipaje. Tony de Mello, un profeta para nuestro tiempo*. Sal Terrae.
- VV.AA. (2001). Justicia y mercado: la sociedad donde quepan todos. *Pasos*, 95, mayo-junio, 2-18.
- WEBER, MAX. (1944). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1958). La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904). En *Ensayos sobre la metodología sociológica* (pp. 39-101). Amorrortu.
- _____. (1958b). El sentido de la «neutralidad valórica» de las ciencias sociológicas y económicas (1917). En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 222-269). Amorrortu.
- _____. (1976). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial Diez.
- WITTEGENSTEIN, LUDWIG. (1989). *Conferencia sobre ética*. Paidós.
- WORLDWATCH INSTITUTE. (2015). *Un mundo frágil. Hacer frente a las amenazas para la sostenibilidad. La situación del mundo 2015*. Icaria.

Índice

Prólogo / v

PARTE I

Racionalidades que matan / 13

Amenazas globales en un mundo globalizado
que da la espalda a la globalidad / 15

¿Una crisis de valores o la aplastante supremacía
de un valor central? / 23

El cálculo utilitario del interés propio y su interpelación:
la utilidad de lo «inútil indispensable» / 28

La absolutización del cálculo de utilidad propia y
de la eficiencia abstracta en los «mecanismos
de funcionamiento» / 35

De la contabilidad por partida doble a la filosofía analítica:
la banalización del mundo por el cálculo de eficiencia / 44

Cálculo propio de utilidad y sacrificios humanos:
de Troya a Irak y de Agamenón a G. W. Bush / 50

La irracionalidad de lo racionalizado: cortar la rama
del árbol en la cual se está sentado / 59

La objetivación de la realidad por la ciencia moderna
y la constitución del sujeto cognoscente como un ser
pretendidamente omnisciente / 69

El cálculo medio-fin y su totalización por el mercado / 86
El orden de los intereses materiales calculados, los efectos indirectos de la acción directa y la constitución de la ética del mercado / 93
La rebelión de los límites y la «sostenibilidad» como cálculo del límite de lo aguantable / 103
La vida como criterio primero de verdad y de racionalidad: la razón del sujeto / 112

PARTE II

El mercado totalizado y su sacralización / 121

Corporeidad concreta y corporeidad abstracta: La espiritualidad del mercado / 123
Leyes que matan: La maldición que pesa sobre la Ley / 135
La libertad restringida. La racionalidad del mercado y los fines del bien común / 140
Las raíces de la dominación en la igualdad contractual / 147
La funcionalización de la ética por el mercado totalizado: la ética de la banda de ladrones / 154
La tautologización del automatismo del mercado: el mercado total / 159
La globalización como estrategia de asalto del poder mundial / 171
La inversión de los derechos humanos y la legitimación de su violación en nombre de los derechos humanos / 184
La fetichización de las instituciones y su margen de libertad para la praxis humana: la crítica de la ley y la libertad del sujeto / 196

PARTE III

La modernidad y sus mitos: la espiritualidad del poder / 209

El marco categorial de la modernidad y su núcleo místico / 211
El capitalismo como culto y como religión / 218
La culminación del sujeto cartesiano como individuo poseedor y calculador / 228

La autorregulación del mercado y su transformación en instancia de culpabilización / 235
El segundo 11 de septiembre: el quiebre de las coordenadas del bien y el mal / 241
Modernidad y razón mítica. El poder y sus mitos de dominación / 250
El sistema de mercado sacralizado, el mito del poder y el Estado social subvertido / 258
El grito del sujeto: ¡Asesinato es suicidio! / 271

PARTE IV

Otros mundos posibles y sus condiciones de posibilidad / 277

La espiritualidad de la rebelión del sujeto / 279
Derechos humanos y sociedad alternativa / 285
La recuperación del humanismo de la praxis / 301
Espiritualidad de la liberación y crítica de la economía política / 318
La reflexión trascendental: lo imposible que abre espacios de posibilidades / 328
Solidaridad y bien común: «yo soy si tú eres», «yo vivo si tú vives». La respuesta del sujeto a la irracionalidad de lo racionalizado / 336
Razón mítica y emancipación / 346
Hacia una ética de la convivencia y su dimensión espiritual / 350
Las claves espirituales de la libertad. Hacia una espiritualidad de la liberación / 354
Evitar la catástrofe es posible, recuperar la esperanza, aun en el pesimismo, es su condición de posibilidad / 361
Hacia una reconstitución del pensamiento crítico.
La crítica emancipadora y su método / 364

Bibliografía / 377

