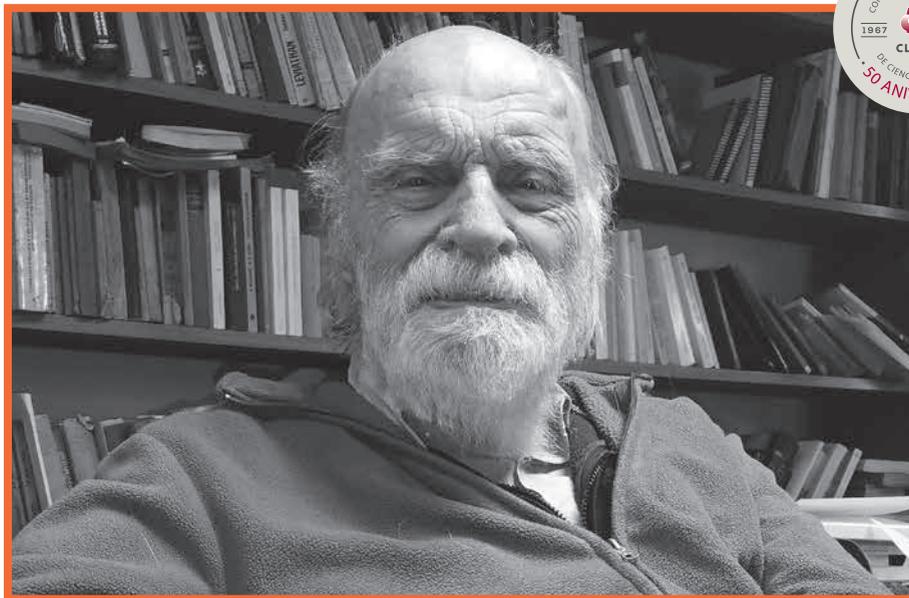


FRANZ JOSEF HINKELAMMERT

LA VIDA O EL CAPITAL



ANTOLOGÍA ESENCIAL

EL GRITO DEL SUJETO VIVO Y CORPORAL FRENTE A LA LEY DEL MERCADO

Edición, selección, prólogo y notas a cargo de

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL

FRANZ JOSEF HINKELAMMERT

Hinkelammert, Franz

Franz Josef Hinkelammert : la vida o el capital : el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado / Franz Hinkelammert ; editado por Estela Fernández Nadal ; prólogo de Estela Fernández Nadal. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO/ALAS, 2017.

Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-722-262-3

1. Pensamiento Sociológico. I. Fernández Nadal, Estela, ed. II. Fernández Nadal, Estela, prolog. III. Título.
CDD 301

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Teología de la Liberación / Pensamiento Crítico / Economía/ Política /
Filosofía / Marxismo / Estado / Democracia / Europa / América Latina

Colección
**ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO**

FRANZ JOSEF HINKELAMMERT

LA VIDA O EL CAPITAL

ANTOLOGÍA ESENCIAL

EL GRITO DEL SUJETO VIVO Y CORPORAL

FRENTE A LA LEY DEL MERCADO

Edición, selección, prólogo y notas a cargo de
ESTELA FERNÁNDEZ NADAL

ALAS
Asociación Latinoamericana
de Sociología


CLACSO

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado (Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2017)

ISBN 978-987-722-262-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Prólogo..... 9
Estela Fernández Nadal

EJE 1 LA CRÍTICA DEL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

“La visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible: el análisis del fetichismo en Marx” (1977)..... 45
“Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario” (1980)..... 117
“La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos” (2017)..... 153

EJE 2 RAZÓN INSTRUMENTAL / RAZÓN REPRODUCTIVA-CONVIVENCIAL

“La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización” (1995) 189

“Nietzsche y la modernidad. Un psicograma a partir de lo que Nietzsche dice sobre Nietzsche” (2001)..... 227

“Mecanismos de funcionamiento, eficiencia y banalización del mundo” (2015)..... 255

EJE 3
EL SUJETO

“La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico” (1972)..... 271

“El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto (interculturalidad y fundamentalismo)” (2002)..... 293

“Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad” (2007)..... 319

“La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología” (2010) 361

PRÓLOGO

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL*

La *Antología esencial* de textos de Franz Hinkelammert que se pone en manos de los lectores de nuestra América nació a partir de una feliz iniciativa de Nora Garita Bonilla, actual presidenta de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y fue acogida con la mayor de las simpatías por Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), quien dio el visto bueno para emprender el proyecto. De allí que las primeras palabras de agradecimiento sean para ellos dos. Cabe destacar igualmente

el apoyo recibido desde la Coordinación del Programa de Área de Desarrollo de la investigación y la Coordinación de Publicaciones de CLACSO, a cargo de Pablo Vommaro y Lucas Sablich respectivamente.

A pesar de su densidad teórica y de la precisión con que enfoca las cuestiones decisivas de nuestro tiempo, la obra de Hinkelammert ha afrontado y afronta todavía dificultades para lograr un grado de conocimiento acorde con su envergadura. Seguramente esos inconvenientes están originados en el hecho de que Hinkelammert escribe en castellano, para un público primeramente latinoamericano, y lo hace desde un pequeño país de Centroamérica y a través de sellos editoriales independientes y modestos. En esta situación, la decisión de editar esta *Antología* por parte de CLACSO y ALAS representa la posibilidad de producir una reversión radical en las condiciones de acercamiento al pensamiento de Hinkelammert hasta ahora existentes. Tanto por el amplísimo público de científicos e intelectuales que están vinculados a ambas instituciones,

* Profesora (1984) y Doctora en Filosofía (1996) por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Docente titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales (INCHUSA) del Centro Científico-tecnológico de Mendoza. Especialista en pensamiento político latinoamericano. Desde el año 2001, trabaja con Franz Hinkelammert y con otros colaboradores y amigos del filósofo, en diversos espacios de discusión y reflexión.

como por las posibilidades de acceso por vía virtual y a través de las muchas bibliotecas de los Centros académicos que forman la red de CLACSO en el continente, el pensamiento de Hinkelammert comenzará a ser un insumo mucho más habitual y corriente en la producción y divulgación de conocimiento en el campo de las ciencias sociales y la teoría crítica en América Latina. No caben dudas de que de allí se derivarán muchos y grandes beneficios para nuestras disciplinas y nuestra región.

Como bien ha dicho Raúl Fornet Betancourt (2012) nuestro autor “no necesita ser presentado al público latinoamericano”, pues a pesar de las dificultades de difusión arriba mencionadas, su trabajo ha trascendido las fronteras nacionales de nuestros países y se ha llegado a conocer en la academia latinoamericana y en otros espacios de formación vinculados a la sociedad civil. Sin embargo, parece conveniente aportar una síntesis bio-bibliográfica, orientada por el propósito de contextualizar el desarrollo de su pensamiento en los diversos escenarios en los que le tocó vivir, reflexionar y escribir, así como presentar la organización y composición de esta *Antología*¹.

1 Agradezco, en primer lugar, a Franz Hinkelammert la lectura de este texto y sus valiosas sugerencias. Hago

ITINERARIO DE VIDA Y PENSAMIENTO

Franz Josef Hinkelammert nació el 12 de enero de 1931 en Emsdetten, un pueblo de Westfalia, cercano a la ciudad de Münster, en Alemania. Fue el segundo de tres hijos –junto con su hermana mayor, Hildegard, y su hermano menor, Paul– del matrimonio formado por María Kippenbrock, ama de casa, y de Josef Hinkelammert, educador. Su padre, que participó como soldado en la Primera Guerra Mundial y sufrió una herida que le dejó secuelas para toda su vida, era maestro de escuela, aunque había estudiado también economía y obtenido un doctorado en esa disciplina.

Pese a que casi toda su infancia coincidió con el ascenso del nazismo y la guerra, Hinkelammert guarda gratos recuerdos de esa época de su vida, como los juegos en la nieve, con sus hermanos y otros niños, en aquellos helados y largos inviernos germanos, o las aventuras en el campo, en casa de familiares que vivían en los alrededores de su pueblo y que la familia Hinkelammert visitaba habitualmente durante las vacaciones de verano. Pero

extensivo este agradecimiento a los demás lectores de este “prólogo”: Daniela Rawicz, Nazareno Bravo, María de los Angeles Forcada, Rafael Mondragón y Fabrizio Amicarelli.

tampoco faltaron los motivos de miedo y preocupación, en que se presentaban situaciones no siempre entendidas en su cabal dimensión, pero percibidas como amenazantes: personas con la estrella de David en su ropa, que de un día para otro no se vieron más en las calles del pueblo; trenes que pasaban atestados de prisioneros civiles; soldados que entonaban cánticos bélicos con consignas horribles. No solo se hicieron sentir las duras condiciones de vida durante la guerra –que en un pueblo de provincia eran de todas maneras mucho menos terribles que en las grandes ciudades–, sino también la atmósfera oscura y opresiva de una sociedad gobernada y disciplinada bajo el régimen totalitario nazi.

Solo en los años posteriores a la guerra, ya como estudiante universitario, pudo Hinkelammert elaborar conceptualmente aquella experiencia infantil del nazismo; buscar en las entrañas de la modernidad las raíces del asesinato en masa de millones de personas y de su ideología de odio y fanatismo extremos; reflexionar también sobre los mecanismos puestos en juego en esa lógica de muerte y sus vínculos con un determinado modelo civilizatorio. En tal sentido puede afirmarse que aquellos años de infancia y primera adolescencia dejaron una marca profunda e imbo-

rrable en la elaboración posterior de la filosofía de Hinkelammert.

Fue su padre quien lo animó a que estudiara economía, y él siguió su consejo aunque conocía su vocación por la filosofía y la teología, que no dejó de cultivar mientras se formaba como economista. La vida universitaria de los años posteriores a la guerra ofrecía mucha libertad a los estudiantes para optar por cursos de las más diversas materias, con la condición de que cumplieran con un mínimo de créditos en la disciplina principal. Por eso, mientras transitaba por los claustros de Freiburg, Hamburg y Münster, pudo elegir con frecuencia seminarios de filosofía y de teología, como también de literatura y de psicología.

Esos intereses humanistas le proporcionaban al joven Hinkelammert cierta perspectiva crítica, poco habitual entre los economistas. Tal vez precisamente por eso le llamó la atención que el modelo de la competencia perfecta de la teoría neoclásica se basara en el presupuesto del conocimiento total de la infinidad de variables económicas que intervienen en el mercado por parte de los sujetos que en él participan. Esto significaba suponer sujetos omniscientes. Consultó a sus profesores al respecto, y estos le restaron importancia al problema y le aclararon

ron que se trataba de una hipótesis heurística, sin consecuencias teológicas.

Obtuvo su Diploma en Economía en 1955, y casi inmediatamente pudo acceder a una beca de investigación en el *Instituto de Europa Oriental* de la Universidad Libre de Berlín. Era la posibilidad de continuar estudiando y además el tema de la convocatoria le había parecido fascinante: la economía en la Unión Soviética y el campo socialista. En la misma línea, una vez terminada esa investigación, prosiguió sus estudios de Maestría y luego de Doctorado, siempre vinculado al mismo Instituto.

En esos años, en el marco de su formación de posgrado, Hinkelammert hizo un intenso entrenamiento en la investigación de la economía soviética y de Europa del Este, como también en la lectura sistemática de la obra de Karl Marx. En el marco de la guerra fría, el *Instituto de Europa Oriental* era un centro académico de punta, cuyo principal objetivo era formar a los futuros líderes de Alemania Occidental, a fin de que fueran capaces de demostrar y defender la superioridad del sistema capitalista. Para ello se fomentaba el conocimiento riguroso de las bases teóricas del socialismo existente y su real aplicación en la economía, a fin de poder criticarlo y combatirlo con fundamentos.

Berlín ofrecía en aquellos años la oportunidad de completar una formación estrictamente académica con una vida social intensa y con una buena oferta de actividades culturales, que Hinkelammert supo aprovechar al máximo, sobre todo en el terreno del teatro, que por entonces disfrutaba mucho.

Si como estudiante de grado se había sorprendido con la hipótesis del conocimiento perfecto de la teoría neoclásica, mucho más se sorprendería ahora, en sus estudios de posgrado, a medida que se adentraba en el estudio de la planificación central socialista. Allí encontraría el recurso a un hipotético sujeto planificador, que estaría en posesión de un conocimiento completo de todas las variables de la economía a partir de las cuales se realizaba el plan. Este sujeto omnisciente, que contrastaba con el ateísmo o agnosticismo declarado de los dirigentes comunistas, ponía en evidencia la existencia de una teología implícita e inconsciente en la idea de la planificación socialista, que por otra parte no resultaba exclusiva de la ciencia económica del mundo comunista, pues procedimientos similares ya habían sido observados por él la teoría económica hegemónica del mundo capitalista.

Hinkelammert se doctoró en 1961. Sus maestros en el Instituto estaban satisfechos

con su línea de investigación y recibió aliento para proseguir adelante como investigador asistente de la institución. Abordó entonces la problemática de la abolición de las relaciones mercantiles en el pensamiento marxiano, que contrastó con las argumentaciones de Weber y de Hayek, acerca de la imposibilidad de tal abolición. Encontró que los desarrollos de ambos críticos del marxismo eran consistentes en lo relativo a la demostración de esa imposibilidad. Sin embargo, atribuyó esa debilidad del pensamiento de Marx a una deficiencia en el modo de concebir la utopía comunista, en el sentido de plantearla como meta empírica hacia la cual una sociedad en transición se acerca paulatinamente, en un proceso de aproximación asintótica. Esta conclusión no significaba declarar la falsedad de la utopía comunista, que permanecía en pie como horizonte trascendental, absolutamente necesario y valioso para impulsar las transformaciones exigidas por las falencias de la sociedad real, hacia una formación mejor, más justa y más libre. Lo que Hinkelammert intentaba era arrojar luz sobre el modo en que el socialismo –en las dos formulaciones: la originaria de Marx y la soviética– se relacionaba con las utopías como metas empíricas. Ese modo no solo suponía un desajuste en la comprensión del rol de lo imposi-

ble como horizonte de la acción, sino que ponía mucho en riesgo, pues en función de un futuro pretendidamente promisorio –de hecho inalcanzable– se exigían sacrificios en el presente.

Con esta hipótesis nuestro filósofo estaba colocando, sin saberlo aún, la piedra fundamental sobre la que se levantaría en años posteriores uno de sus libros más importantes: la *Crítica de la razón utópica* (1983; 2002). Aunque parece que al principio sus maestros no se dieron cabal cuenta, es bastante claro que esa hipótesis y la crítica que se desprendía de ella abarcaban mucho más que la idea de comunismo en Marx y la forma de intentar alcanzarla que había desarrollado la economía en los países socialistas (la planificación central). En realidad lo que estaba siendo develado era un procedimiento propio de la modernidad y de su forma hegemónica de racionalidad: la razón instrumental.

Las consecuencias teóricas de este trabajo, más allá de la inicial satisfacción con que fueron recibidos por su director de investigación, estaban llamadas a ser problematizadas en el *Instituto*, pues la continuación en esa línea de trabajo tenía que llevar a Hinkelammert a abordar extensamente la necesaria comparación entre la planificación perfecta, tal como era postulada en el mundo socialista, y el equi-

libro perfecto, tal como era planteado en el mundo capitalista por la teoría neoclásica. Y eso fue precisamente lo que el joven investigador hizo a continuación, arribando por ese camino a la conclusión de que en ambas ideologías se encontraban similares mecanismos y las mismas proyecciones de tipo utópico: en ambos casos el supuesto fundamental era la perspectiva de la omnisciencia, esto es, la remisión a un sujeto con una característica que solo puede atribuirse a dioses, no a sujetos mortales e imperfectos. Ambas teorías “científicas” descansaban en recursos ideológicos propios de lo que, muchos años después, llamaría una “teología profana”.

Este tipo de comparaciones no era lo que se esperaba de los investigadores del *Instituto de Europa Oriental*, y Hinkelammert debió asumir que, luego de su último trabajo, y aunque siguió contratado un tiempo como investigador asistente, no existía interés por parte de la institución en establecer con él una relación laboral permanente. No estaban interesados “en formar comunistas”. Buscó entonces nuevos horizontes y surgió la posibilidad de trasladarse a Chile, donde la Fundación Konrad Adenauer ofrecía una plaza para un investigador con perfil académico, para trabajar en la universidad, pero también con formación en Doctrina

Social de la Iglesia. Hinkelammert cumplía con ambos requisitos y fue seleccionado.

Casi nada sabía Hinkelammert de Chile ni de América Latina. Una biografía de Simón Bolívar había caído en sus manos hacía mucho tiempo, y recordaba un relato sobre las flores de azhar en las primaveras de esta parte del mundo; esas eran las únicas referencias que tenía. Sin embargo, fueron suficientes para despertar su imaginación y deseos de aventura, y el proyecto le gustó. No tenía clara noción por entonces de que en Chile se estaba gestando una experiencia política absolutamente novedosa y decisiva: la del esfuerzo colectivo en la construcción del socialismo en el marco de elecciones democráticas, con la figura de Salvador Allende a la cabeza de ese proceso. Fue así como llegó con su familia en plena etapa de formación de la Unidad Popular. Todo lo que veía, escuchaba y leía le confirmaba lo acertado de su decisión. Hinkelammert se enamoró de Chile y de la situación política y cultural transitada por la sociedad chilena. Daba inicio así a una década de intensos aprendizajes en todos los planos, y de mucha felicidad personal.

Durante su estancia en Chile (1963-1973), desempeñó una importante actividad académica. Además de integrarse a la Fundación Adenauer, fue profesor de la Universidad Católica

de Chile y participó de la fundación del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional), que en su primera etapa, hasta su integración como ministro de Allende, fue dirigido por Jacques Chonchol. Por otra parte, se incorporó al ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales), que era conducido por los jesuitas, y que, en esos años, se adscribía a la Teología de la liberación y realizaba tareas de formación de grupos sindicales y de movimientos de la sociedad civil. De esta manera, Hinkelammert pudo articular la tarea académica y el trabajo social con organizaciones, una fórmula que condensaba todas sus aspiraciones laborales y personales.

Los problemas y diferencias no tardaron en aparecer. De la Fundación Konrad Adenauer fue desafectado en 1967, cuando se produjo la división de la Democracia Cristiana chilena y Hinkelammert tomó la decisión de permanecer junto a la fracción que mantuvo su apoyo al gobierno de Allende. No fue una circunstancia que lo afectara desde el punto de vista económico, pues ya había obtenido su plaza en la universidad. Sin embargo, el último día de 1969 fue también separado del ILADES, completamente desmantelado y reorganizado con personal y orientación ideológica radicalmente diferentes a partir del día siguiente.

A pesar de los indicios que anunciaban una gran tormenta, Chile seguía colmando todas sus expectativas. Es que significaba el contacto con una realidad completamente diferente a la propia de las sociedades europea y soviética, por él conocidas hasta entonces, así como también con desarrollos teóricos no transitados en las academias del centro: la Teología de la liberación y la Teoría de la dependencia, todo lo cual le despertaba curiosidad y deseos de conocer.

En su etapa chilena Hinkelammert releyó y profundizó la línea de investigación iniciada en Alemania, pero lo hizo desde la problemática particular que planteaba la aspiración chilena al socialismo. Las discusiones al interior de la teoría de la dependencia, orientadas a entender el fracaso de las políticas desarrollistas y hacer un diagnóstico realista de las dificultades de cualquier proceso de industrialización en América Latina, así como los debates acerca de las condiciones y límites de la construcción de un socialismo democrático, eran sus preocupaciones fundamentales. En este sentido, en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), Hinkelammert retoma la cuestión de las ideas trascendentales –particularmente la de una sociedad comunista o sin clases– que, transformadas en metas empíricas de la histo-

ria, son perseguidas a través de la instrumentación de una determinada institución (en este caso, el Estado y su capacidad planificadora de la economía). Como ya había hecho con las ideas de abolición del dinero y planificación perfecta, por una parte, y equilibrio perfecto, por otra, Hinkelammert problematiza de nuevo este mecanismo de la razón. Si bien lo considera inexorable e inevitable, entiende que no por ello debemos desentendernos de él; al contrario, debe ser discernido a fin de evitar que la meta imposible (comunismo) llegue incluso a frenar el proceso de emancipación en curso, y se vuelva contra él hasta aplastarlo.

La dialéctica de la historia es un devenir que no está *a priori* encaminado a un fin, que le otorgaría sentido a todo el proceso. La construcción del socialismo exige una dilucidación de la posibilidad y la imposibilidad; es necesario entender que hay metas imposibles más allá de cualquier desarrollo histórico o técnico, pues arraigan en los límites de la condición humana. Y sin embargo, cumplen una función importantísima, de carácter trascendental (son ideas reguladoras).

El golpe de Pinochet, el 11 de septiembre de 1973 significó para Hinkelammert la necesidad de abandonar el país y perder para siempre la vida que había construido en Chile, y que tanto

le gustaba. En lo inmediato, debió buscar protección en la embajada alemana en Santiago, donde fue hospedado por el embajador junto con otros compatriotas que estaban en la misma situación, hasta que el gobierno alemán negoció la salida de todos.

Obligado por la fuerza de los hechos a radicarse por un tiempo en Alemania, Hinkelammert estaba empero decidido a volver a América Latina.

Durante su estancia en la embajada, en Santiago, se ocupó en juntar materiales periodísticos para redactar un libro que denunciara el golpe y su ideología asesina. El libro estuvo listo a finales de 1974; se llamó *Ideología del sometimiento*. Mientras buscaba (y no encontraba) editorial para publicarlo, mimeografió cien ejemplares y los envió a Chile. Recién en 1977, en Costa Rica, EDUCA –editorial del Consejo Superior Universitario Centroamericano², que presidía por entonces el nicaragüense Sergio Ramírez– asumirá la tarea de la demorada edición.

En 1976 Hinkelammert consiguió regresar a América Latina. Esta vez el destino lo lle-

2 Integrado por representantes de todas las universidades públicas centroamericanas, con sede en Costa Rica.

vaba a América Central. Primero se estableció en Honduras (donde había conocido a su segunda y actual esposa, Vilma), aunque trabajaba también en Costa Rica, por lo cual viajaba constantemente de uno a otro país. Sin embargo, después del triunfo, en 1979, de la Revolución Sandinista en Nicaragua, la situación política en Honduras –que se había convertido en la base territorial y el principal apoyo de los grupos “contra”, protegidos y financiados por Estados Unidos– comenzó a ponerse incierta y peligrosa. A partir de 1980, Hinkelammert y su familia se instalaron de forma definitiva en Costa Rica. Allí había fundado, en 1976, junto con Hugo Assmann, Arnold Mora Rodríguez y otros intelectuales costarricenses, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). En esa institución emprendió una etapa menos académica, en sentido tradicional, y más volcada al tipo de actividad que había desarrollado en Chile desde el ILADES: la formación y colaboración con movimientos y organizaciones sociales. Sin embargo, la investigación y la construcción de herramientas teóricas para comprender y transformar la realidad social, tanto latinoamericana como mundial, siguieron siendo sus actividades centrales. Por eso el DEI fue el espacio donde Hinkelammert realizó la mayor parte de su

labor teórica, publicando centenares de artículos y decenas de libros.

Después de la interrupción violenta del proceso democrático chileno, Hinkelammert centró sus análisis en la alianza entre libre mercado y dictaduras totalitarias. Desde su mirada, la dictadura de Pinochet convirtió a Chile en el laboratorio de la primera experiencia histórica del neoliberalismo triunfante, que se extendería por América Latina de la mano de las dictaduras de seguridad nacional del Cono Sur y por el mundo nordatlántico. Igual que en Chile, en todas partes la ideología neoliberal se asociaba a una teología extremadamente violenta, dispuesta a justificar la matanza indiscriminada de militantes, obreros, estudiantes, artistas e intelectuales. Teología y economía volvían a estrechar vínculos, poniendo de manifiesto las complejas relaciones de dominación que unían por entonces el cielo y la tierra.

En el marco de esta línea de investigación, Hinkelammert escribió *Las armas ideológicas de la muerte* (1977). Allí recuperó elaboraciones ya realizadas en Chile en torno a la categoría marxiana de fetichismo, y las sistematizó. Sometió esa categoría a un análisis minucioso, a fin de mostrar el modo en que una sociedad centrada en la propiedad privada y en la producción mercantil genera una invisibilización

de la condición humana corporal y concreta y la subordina a la mercancía, el dinero y el capital, esto es a fenómenos abstractos surgidos de la actividad humana, autonomizados y devenidos en instancias que deciden sobre la vida y la muerte de los sujetos reales.

En esta obra Hinkelammert interpreta la crítica al fetichismo de la mercancía de Marx como una teoría acabada sobre el modo en que los marcos categoriales con los cuales conocemos la realidad, en el seno de sociedades capitalistas, orientan la percepción de los fenómenos en determinada dirección y limitan el campo de acción social de los sujetos. Somete también a análisis crítico la sociología de Max Weber y los postulados económicos de Milton Friedman, a fin de demostrar su papel clave para la comprensión de las ideologías surgidas en América Latina en la década de los sesenta, particularmente sus vínculos con posiciones presentes en el catolicismo del continente. El propósito general del libro es mostrar la estrecha vinculación entre el sistema de propiedad, el marco categorial y la configuración de imágenes y creencias religiosas. A esas formas de catolicismo, hegemónicas en el continente por aquellos años, Hinkelammert contraponen la teología de Pablo de Tarso, en la cual incursiona por vez primera. Destaca particularmente

la categoría de ley, entendiendo por tal toda mediación institucional, resultado de la actividad humana. Esta produce las instancias formales necesarias para asegurar la vida. Luego, inexorablemente, tales instancias se independizan del sujeto que las ha creado y se vuelven contra la vida misma. De allí que el verdadero pecado para Pablo sea el que se realiza en el cumplimiento (y no en la violación) de la ley. De esta manera, Hinkelammert descubría que Marx y Pablo estaban en sintonía en lo relativo al concepto de ley. También en Marx el pecado (la explotación) se realiza en el cumplimiento de la ley, particularmente del contrato de trabajo, de la libre compra y venta de la fuerza de trabajo humano.

Hemos señalado cómo, a lo largo de su producción hasta entonces, había surgido reiteradamente la preocupación por la tendencia de la razón a proyectar utopías –“ideas” en el sentido de las ideas de la razón de Kant– de carácter trascendental (señalan un límite imposible de la acción y sirven como orientación de esta), pero que luego se pretende hacer funcionar como metas empíricas. En la *Crítica de la razón utópica* (1983; 2002) Hinkelammert reúne los distintos desarrollos que ha ido elaborando desde su trabajo de investigación en Berlín hasta ese momento, los

sistematiza y profundiza. El resultado es la presentación de las utopías de la modernidad como el marco trascendental de condiciones de posibilidad de lo posible, que empero son incongruentes con cualquier realización social o política efectiva. El olvido de ese carácter trascendental origina una forma completamente contradictoria de relacionarse con lo imposible, según la cual las metas imposibles, en tanto superan los límites de la condición humana, devendrían posibles (realizables empíricamente) a partir de una aproximación asintótica proyectada al infinito.

El mito moderno del progreso es el sustrato ideológico sobre el que se levanta ese uso acrítico de la razón utópica. Como consecuencia del mismo, las utopías, en lugar de iluminar las posibilidades auténticamente efectivas, plantean metas fácticamente imposibles, en nombre de las cuales se prohíbe y combate cualquier crítica a la realidad presente, que pasa a considerarse como un momento necesario en el tránsito hacia la perfección alcanzable solo al final.

La crítica de la razón utópica configura un llamado de atención para las izquierdas latinoamericanas y mundiales, a fin de asumir la necesidad de reformular los proyectos de transformación social y política, entendiendo la acción

humana como una aproximación práctica a una utopía siempre sujeta a reformulación en el presente y nunca factible en términos empíricos en el futuro.

El asesinato de los jesuitas de la Universidad Centroamericana en San Salvador, lo afectó particularmente³. Tras la caída del muro de Berlín, el colapso del mundo socialista y el triunfo arrasador del capitalismo, Hinkelammert se abocó a analizar las consecuencias sociales y culturales de la instalación de lo que llamó la “lógica de la única alternativa” (Hinkelammert, 1990; 1995).

Aparece entonces, y toma cada vez mayor importancia en sus escritos, la amenaza del suicidio colectivo de la humanidad. Considera a la globalización como una estrategia de acumulación capitalista, que consigue avanzar e imponerse gracias a que se recubre de una particular “espiritualidad”. El neoliberalismo

3 El 16 de noviembre de 1989, unos días después de la caída del muro de Berlín, un comando del ejército salvadoreño se introdujo en el predio de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador y asesinó salvajemente a Ignacio Ellacuría (Rector y referente de la Teología de la liberación), Ignacio Martín-Baró (Vice-rector académico e importante teórico de la Psicología social latinoamericana), otros cuatro sacerdotes jesuitas y dos trabajadoras que los ayudaban en la casa donde habitaban.

lismo retoma el mito del mercado como institución sacralizada, especie de divinidad despojada de carácter trascendente y convertida en un principio inmanente de funcionamiento perfecto, que realiza automáticamente el interés general. Se trata de una utopía, que, en nombre de la *Realpolitik*, demoniza todas las demás utopías y combate las formas de resistencia que se le oponen, socavando las posibilidades de frenar la irracionalidad por ella desencadenada y de evitar el suicidio colectivo de la humanidad.

Para Hinkelammert esa lógica destructora se manifiesta también en el nivel político. La absolutización de la relación mercantil no solo amenaza las bases de sustentación de la vida en todas sus formas; también, por la vía de la conformación de un poder económico mundial de carácter extraparlamentario y no sometido al control público –el poder de las burocracias privadas– ha socavado la misma democracia liberal, devenida en mero correlato político del mercado como institución económica. Frente a esa 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 (Hinkelammert, 2003a).

A principios de 2007, luego de un período de un año y medio de hostilidades y absurdas acusaciones, un grupo de antiguos colaboradores y compañeros del DEI obligaron a Hinkelammert a renunciar a la institución. Esta situación le propinó un sufrimiento injustificado, haciéndole vivir una experiencia dolorosa que nunca había conocido, ni siquiera por parte de sus adversarios políticos e ideológicos en el marco del proceso chileno. Contenido por un vasto grupo de discípulos, que estaban vinculados a la Universidad de Costa Rica –donde hasta hoy dicta seminarios de posgrado– y sobre todo a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica (Heredia) –donde se creó la cátedra libre “*Franz Hinkelammert*” y el *Grupo de Pensamiento Crítico*⁴– Hinkelammert siguió trabajando, produciendo escritos

4 El Grupo es una asociación impulsada inicialmente por Carlos Aguilar, Norman Solórzano y Henry Mora Giménez en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica, en Heredia, que ha propiciado el debate y la confluencia de los estudiosos, amigos y discípulos de Hinkelammert, tanto costarricenses como de distintos países de América Latina, en sucesivos *Encuentros de Pensamiento Crítico*, que se realizan cada dos años desde 2008. Ver: <http://www.pensamientocritico.info/>

y sometiéndolos a discusión en diversos foros y encuentros.

Como un complemento de su crítica de la razón utópica, en sus trabajos más recientes Hinkelammert ha abordado una crítica de la razón mítica (Hinkelammert, 2007). A partir de la puesta en sospecha del concepto de “secularización”, ha postulado la existencia de un continuidad histórica profunda entre Cristianismo y Modernidad y, en forma más específica, entre el capitalismo y las formas ortodoxas y represivas de la religiosidad cristiana.

Para Hinkelammert con el advenimiento del cristianismo tiene lugar el hecho decisivo de la Modernidad, a saber, que *Dios se hiciera humano*. Hay vasos comunicantes entre ambas etapas históricas, que permiten entender la sobrevivencia, bajo ropajes profanos, de antiguos resortes míticos que impulsan secretamente las dinámicas de la razón instrumental. A lo largo de todo el decurso moderno, esos mitos han funcionado ambigualmente: muchas veces han justificado el aplastamiento del sujeto y legitimado su subordinación a los poderes de turno, pero también han servido (y pueden servir hoy) para la afirmación del sujeto frente a las instituciones.

En los últimos años de labor, Hinkelammert ha abordado el recurrente tema del fetichis-

mo desde una antropología filosófica, que le ha permitido mostrar su carácter de fenómeno inherente a la naturaleza humana. En *La maldición que pesa sobre la ley* (2013), en el marco de una reflexión que muestra vínculos con Pascal, Hinkelammert entiende esa naturaleza como finita y vulnerable, pero también atravesada, al mismo tiempo, por la infinitud. Esta característica humana solo puede encontrar expresión a través de la creación de dispositivos abstractos: la mercancía, como bien descubrió Marx, pero también el lenguaje, la ciencia, las leyes, las artes, etcétera. En definitiva, la infinitud se encausa a través de la creación de 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 de experiencia humana directa. Sin embargo, esas inevitables mediaciones abstractas, creadas para permitir el desarrollo humano, tienden a independizarse del ser humano y a someterlo; incluso, pueden convertirse en poderes que matan.

Frente a esos poderes, Hinkelammert sostiene 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 entorno natural.

Cabe señalar que esta prioridad del principio vida está respaldada en la práctica de su existencia real, como bien saben todos los que lo conocen. Amante de todos los placeres de la vida, –incluyendo la conversación, la buena mesa, el chocolate, el buen vino y demás bebidas espirituosas, el cigarro, la música, el baile, el canto, en fin, todo lo que entra en el concepto de “fiesta”–, Hinkelammert ha disfrutado de todo ello, mientras la salud y los médicos se lo han permitido. Por supuesto, en esa festividad cotidiana los afectos ocupan un lugar importante: la vida de pareja, los aspectos más libres y menos coercitivos de la crianza de los niños (ha tenido siete hijos) y el cultivo de la amistad forman parte de una celebración efectiva de la vida, contraparte de sus convicciones filosóficas acerca de que el sentido de esta es vivirla y disfrutarla todo lo que se pueda.

Durante los últimos años, Hinkelammert ha recibido importantes reconocimientos a su trayectoria. La Universidad Nacional de Costa Rica (Heredia) le otorgó en 2002 el Doctorado *Honoris Causa*, distinción que también reci-

bió de la Universidad UniBrasil de Curitiba en 2005; de la Universidad de La Habana en 2013; y de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) en 2015. En 2003, el Ministerio de Cultura de Costa Rica le entregó el Premio Nacional “Aquileo Echeverría”. En junio de 2006, fue galardonado con la Primera Edición del *Premio Libertador al Pensamiento Crítico*, que le fue entregado en Caracas por el Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Comandante Hugo Chávez Frías.

Hasta el día de hoy, lee asiduamente todos los libros que caen en sus manos, está perfectamente informado de lo que pasa en el mundo, prepara sus clases y escribe incansablemente. Aunque prefiere evitar los viajes, disfruta de la compañía de amigos y amigas, que gusta de recibir en su estudio o en su casa, y se apasiona con las discusiones en torno a asuntos teóricos y prácticos.

La incansable actividad de escritura que Hinkelammert ha llevado adelante, ha tenido como resultado la producción de una obra vastísima. Se ha decidido no incluir en esta *Antología* una lista completa de su bibliografía por varias razones: no se dispone todavía de un listado completo, y el que existe, aunque incompleto, es demasiado extenso. Pero además, la razón más importante es que el Departamento

de Filosofía y la Biblioteca “Florentino Idoate S. J.” de la Universidad Centroamericana “José simeón Cañas” (san salvador), bajo la dirección de Carlos molina velázquez, está trabajando desde hace varios años en la creación del *Fondo Documental y Colección digital “Franz J. Hinkelammert”*. El proyecto está próximo a su finalización y está previsto que en enero de 2018 esté disponible al público, no solo el listado más completo existente hasta ahora de la obra completa de Hinkelammert, sino todos sus escritos y documentos, artículos y libros.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA ANTOLOGÍA

Si hubiera que expresar en escasas palabras cuál es la contribución teórica más importante de Hinkelammert, está claro que el concepto fundamental es el de “humanismo”. su filosofía plantea la permanente tensión entre el sujeto vivo, como fuente de resistencia y de creatividad humanas, y los productos de su trabajo, el mundo de objetivaciones creadas por ese sujeto y luego enfrentadas a él como mecanismos autónomos. En el marco de esa tensión, imposible de abolir (pues es expresión de las con-

dición humana misma), la prioridad la detenta siempre la vida; no la vida individual –pues ésta, tomada en sí misma, es una abstracción que no existe separada del conjunto de condiciones que la hacen posible–, sino la vida de todos y todas, incluida la naturaleza.

Por eso parece ajustado resumir esa contribución en la propuesta de un universalismo ético y político de carácter material, esto es: acorde a la condición de un ser humano real, que está corporalmente unido a sus semejantes y a la naturaleza, al punto de que no puede vivir sin ellos. de allí que el lema de su filosofía sea “asesinato es suicidio”, tres palabras sencillas, en las que se sintetiza su densa concepción del sujeto.

Ahora bien, el desenvolvimiento en el tiempo del pensamiento hinkelammertiano no recorre un camino recto; no encontramos un desarrollo progresivo que se haya ido articulando en etapas y abriendo en nuevas líneas de investigación. resulta curioso constatar que, así como Hinkelammert no concibe de ese modo a la dialéctica histórica, tampoco ha desplegado ese tipo de desarrollo en su trayectoria intelectual. de allí las dificultades para periodizarla. Los problemas son retomados una y otra vez a lo largo de los años, como si se tratara de un puñado de obsesiones fundamentales, al tiempo que imbricadas entre sí, a las que Hinkelammert siempre regresa, para

mirarlas desde otros ángulos y descubrir nuevos matices.

Esta característica sobresaliente de su pensamiento ha llevado a proponer una organización de la presente antología no basada en un criterio histórico, sino temático o problemático. Para ello se ha distinguido tres ejes conceptuales, que, aunque tienen múltiples puntos en común y están enlazados entre sí, pueden pensarse como grandes problemáticas sostenidas a lo largo de toda su vida intelectual. En torno de cada eje se delimita un conjunto de cuestiones, de las que se ha intentado dar cuenta, en cada caso, a partir de la selección de tres o cuatro escritos. Los mismos han sido escogidos atendiendo a dos criterios: incorporar trabajos de gran densidad teórica en lo relativo al eje correspondiente y que fueran, además, representativos de diferentes momentos en la trayectoria del autor. Consideramos que los diez trabajos elegidos, en su conjunto, permiten construir un mapa bastante completo del pensamiento de Hinkelammert como totalidad. A continuación nos detenemos brevemente en la justificación de los ejes conceptuales y en el comentario de los escritos presentados dentro de cada uno.

El primer eje conceptual corresponde a la *Crítica del capitalismo como religión*; el mis-

mo encierra un abanico de cuestiones con resonancias benjaminianas, a las que Hinkelammert otorga una importancia decisiva.

Como es sabido, Max Weber concibió la modernización como un proceso de racionalización progresiva, que definió como “desencantamiento” del mundo, de pérdida irrecuperable del velo de magia y misterio que envolvía a las sociedades anteriores, y de imposición de una lógica opuesta, de cálculo y control, que domina crecientemente tanto las relaciones de mercado como la organización burocrática del Estado. Todo el proceso conduce al vaciamiento de la vida humana de todo significado trascendente, pero impulsa el surgimiento de las ciencias particulares, que dan lugar a un creciente dominio sobre la naturaleza y al progreso técnico.

Pues bien, para Hinkelammert –igual que para Walter Benjamin– esta comprensión de la “secularización” resulta sumamente simplista e incluso errónea. A su juicio, Weber subestima la capacidad de los contenidos religiosos para revestirse de envolturas modernas aparentemente desencantadas. Lo que llama “secularización” es un fenómeno de “desencantamiento”, sí, pero también de “re-encantamiento”, por efecto del cual, en la sociedad administrada por mecanismos formales, los poderes espiri-

tuales –atribuidos en las sociedades tradicionales a divinidades trascendentes– son depositados ahora en los productos de la actividad humana, una vez que estos se separan de sus creadores. Quien descubrió el *modus operandi* de este re-encantamiento en la sociedad capitalista⁵ fue Marx, que, para abordar el problema, creó la categoría de “fetichismo”.

En “La visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible: el análisis del fetichismo en Marx” (1977), Hinkelammert analiza minuciosamente la teoría del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. Marx descubrió que la forma de coordinación del trabajo en el marco de relaciones mercantiles tiene una característica peculiar: hace invisible sus efectos sobre la vida o la muerte de los seres humanos. Esto se debe a que las relaciones mercantiles despojan a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta, y los *conforman* como meros propietarios privados de mercancías equivalentes, que, en el marco

de una relación jurídica contractual, establecen el libre consentimiento de cada uno como la única condición válida del intercambio. En consecuencia, el traspaso de los productos no se realiza en adelante por la necesidad de los productores, sino por el acuerdo de las voluntades de los propietarios.

La igualdad puramente abstracta, jurídica y formal, invisibiliza una desigualdad básica y fundamental: la que existe entre los integrados en el sistema de la división del trabajo y los excluidos de él. Los primeros vivirán, los segundos están condenados a muerte. La mano invisible del mercado regula la oferta y demanda de la fuerza de trabajo mediante el hambre y la enfermedad. Pero esta relación entre mercado y muerte está opacada y naturalizada: la vida y la muerte parecen ser distribuidas arbitrariamente por la naturaleza misma, sin que en ello tenga algo que ver la responsabilidad humana. En su lugar se ha erigido el automatismo del mercado, divinidad terrestre en la que se deposita la esperanza de alcanzar el nuevo reino de la libertad.

En su análisis del fetichismo en el pensamiento de Marx, Hinkelammert pone en cuestión la interpretación vulgar de la relación entre ser y conciencia (estructura y superestructura) en términos de reflejo. Demuestra que no

5 Cabe aclarar que, si bien a continuación el análisis se centra en el fetichismo de la mercancía, que tiene lugar en el marco de las sociedades capitalistas, el “re-encantamiento” del mundo es un fenómeno que comprende a toda la modernidad, en sus versiones tanto capitalistas como del socialismo real del siglo XX.

hay en *El Capital* una oposición entre “pura” apariencia (superestructural) y “verdadera” esencia (estructural), donde la primera instancia sería “mero” reflejo (consecuencia) de la segunda (causa). Si los objetos se aparecen como mercancías es porque han devenido tales, se han convertido en mercancías. Por tanto, la “apariciencia” tiene estatuto de realidad y de verdad (no es “mero” reflejo superestructural). Esto indica que se ha producido una efectiva transformación de los valores de uso en valores de cambio, una verdadera penetración del mundo objetivo (estructural) por una relación jurídica (superestructural): el contrato.

En lugar de una relación de “reflejo”, lo que Hinkelammert encuentra en el texto de Marx es un concepto denso de “dialéctica”; el mismo involucra otra oposición categorial, no entre apariencia superficial y esencia verdadera, sino entre *totalidad* de lo real, por una parte, y experiencia inmediata y *parcial*, por otra. Lo que está en juego es la complejidad dialéctica de la realidad. La apariencia nos muestra lo que las cosas son, solo que lo hace de un modo fragmentario, tal como las mismas se presentan a nivel de la experiencia directa que tenemos de ellas. Pero la realidad es más compleja que esa experiencia que, como sujetos finitos, podemos tener de ella; es una totalidad dialéctica

que incluye *lo que es* (la apariencia) y *lo que no es* (la ausencia), esto es, la infinitud que no podemos alcanzar en acto, pero a la que aspiramos ineludiblemente y con la que medimos permanentemente nuestros límites infranqueables y nuestras posibilidades.

Esta comprensión de la dialéctica de la realidad, donde lo que vemos o comprendemos es una parte (lo que *es*), pero alcanzamos a vislumbrar algo más, que *no es* pero que podría ser o que podemos pensar como una plenitud trascendental, será clave en todo el desarrollo posterior de la filosofía de Hinkelammert.

En relación con lo último, importa destacar que hacia el final del artículo de 1977 Hinkelammert pondera la presencia en Marx de una idea del comunismo o del reino de la libertad sumamente ambigua, pues en ocasiones es meta empírica –hacia la que debe enderezarse una sociedad socialista–, pero en otros textos es un “más allá” de la historia, esto es, una trascendentalidad inmanente, interna a la vida real y material. En tales casos, esa trascendentalidad se percibe *en su ausencia*, como aquello que *no es*, que está *ausente* y siempre lo estará, pero que impulsa y orienta. Interesa resaltar que este análisis es un claro anticipo de la crítica de la razón utópica, tal como la desarrollará años después.

El segundo texto de este eje, “Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario” (1980), es también una incursión por los senderos de la teología profana, esta vez la que cultivan los empresarios capitalistas, gente pragmática y eficientista, que sin embargo se revela a lo largo de estas páginas como muy devota de la mercancía, del dinero, del mercado y del capital. Esta metafísica empresarial, con su ética derivada, es presentada con bastante humor, pero no por eso de un modo displicente; por el contrario, Hinkelammert realiza un análisis ideológico riguroso de los grandes teóricos del capitalismo y del libre mercado, así como también de la literatura predilecta de los hombres de negocios y de la publicidad que aparece en las revistas y los periódicos que son de consulta obligada para ellos.

Este primer eje se cierra con un trabajo muy reciente, “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos” (2017), que evidencia la continuidad del interés hinkelammertiano por la teología profana del capitalismo y por la necesidad de someterlo a la crítica de la religión. Teología y religión que están encerradas en todos los intersticios de nuestra sociedad secularizada, y muy particularmente en su principal divinidad, el mercado.

El trabajo aborda el problema en toda la dimensión de la modernidad occidental, tomando como punto de partida el descubrimiento del oro como divinidad suprema que hizo Colón en tierras americanas, hasta su transformación en religión del mercado, tal como es teorizada por Hobbes y Adam Smith. En el marco de la Revolución Francesa, aparece la dimensión democrática de un sujeto que no acepta reducirse a propietario, varón, explotador e incluso esclavista, y que se expresa en nuevas luchas de emancipación –de los obreros, de las mujeres, de los esclavos, de las colonias, de las culturas oprimidas, de la naturaleza explotada– que enfrentan al sistema burgués instituido por la Revolución. Gracias a esas rebeliones se alcanza el reconocimiento de muchos derechos humanos a lo largo del siglo XIX; conquistas, todas ellas, que con la estrategia de globalización impulsada por los ideólogos del neoliberalismo están en peligro de desaparecer de la faz de la tierra.

Esta negación de los derechos humanos tiene antecedentes; aparece en las filosofías de Nietzsche y de Heidegger, es desarrollada en las ideologías totalitarias que surgen después de la Primera Guerra Mundial, y retomada luego en las dictaduras de seguridad nacional del Cono Sur por los ideólogos del neoliberalismo

y por las políticas del mismo cuño de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. A lo largo de este decurso, se desarrolla una religión del dios mercado y una ética capitalista, basadas en la codicia como forma de la piedad, según la cual la búsqueda individual de la ganancia produce un bien para el conjunto de la sociedad. La codicia piadosa es, por tanto, la forma de “amor al prójimo” que practica el empresario y el político neoliberal. Hinkelammert revisa también las creencias milenaristas del fundamentalismo apocalíptico estadounidense, con su espiritualidad del suicidio colectivo, y muestra su funcionalidad con respecto a la globalización del mercado, que es, en definitiva, una estrategia suicida. Todo ese decurso exige retomar la crítica de la religión del mercado, en la línea en que lo hace Marx, partiendo como él de la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

El segundo eje temático que proponemos se desarrolla en torno a la oposición *razón instrumental / razón reproductiva*, que nos conduce hacia el núcleo de la crítica de Hinkelammert a la modernidad, entendida como época histórica y matriz civilizatoria surgida a partir de la conquista de América –cuando se pusieron las bases para el dominio de la tierra entera y para el surgimiento del mercado mundial–,

y desarrollada en su plenitud en el siglo XVIII, con las revoluciones burguesas. Estas arrasaron con las sociedades del Antiguo Régimen e instituyeron, en nombre de los derechos del sujeto humano, una forma de organización de la vida, centrada y unificada en torno de la propiedad privada. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos –tales como los referentes a la integridad corporal o al ejercicio de la ciudadanía–, que fueron jerarquizados por la propiedad privada y subordinados a ella. Por este camino se operó una inversión de los derechos humanos, por la cual todos pueden ser legítima y regularmente violados cuando no se someten a la vigencia de la propiedad privada como principio superior de la organización social.

El actual proyecto de acumulación global del capital es la continuación y exacerbación del mismo proyecto social y político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. En nombre de los derechos del mercado global –reformulación actual del derecho de propiedad privada– se eliminan y subvierten todos los derechos humanos; incluso se invaden naciones y se aniquilan pueblos enteros

con la justificación de que se trata de “intervenciones humanitarias”.

La raíz de esta inversión paradójica, por la cual en nombre de la libertad se sojuzga la libertad y en nombre de los derechos humanos se los anula, está en la consagración de instituciones como ámbitos de realización y garantía de los derechos humanos.

Ahora bien, la institucionalización, como fenómeno social, no es algo exclusivo de la modernidad. Por el contrario, es tan antigua como la humanidad misma y encuentra su explicación en la condición humana, que, para Hinkelammert, está determinada desde siempre por una paradójica e irresoluble tensión entre libertad y dominación.

Por una parte, el ser humano solo puede devenir tal a partir de su ingreso en un proceso de institucionalización. El acceso, más allá del mundo de la experiencia individual y fragmentaria, al mundo de la experiencia de los otros, así como la capacidad de unir esos mundos y pensar en términos de sociedad, pasa necesariamente por las instituciones (matrimonio, mercado, Estado). Sin ellas, el hombre quedaría limitado dentro de un espacio de experiencia reducida; por ejemplo, no sería posible superar una división social del trabajo de tipo tribal, donde la acción puede ser coordinada

con un criterio de transparencia, vinculado a la propia experiencia directa. Para trascender ese mundo limitado e inmediato, es necesario entrar en un proceso de institucionalización.

Por tanto, las instituciones son consecuencia del carácter fragmentario de las relaciones humanas, que permiten trascender. Son, por tanto, imprescindibles. Sin embargo, y por otra parte, la institucionalización de las relaciones humanas amenaza permanentemente la vida. Creadas para permitir el desarrollo humano, tienden por su propia lógica a independizarse de sus creadores, a subordinarlos y a sacralizarse. En este sentido, las leyes e instituciones son mecanismos de “administración de la muerte”, que coartan la libertad y gestionan la vida a través de castigos y amenazas de castigos (que, en el límite, tienen como referente a la muerte), imponen sacrificios, etcétera. A la larga, atentan contra la vida, la socavan.

Para hacer frente a esta tendencia de las instituciones a invertir su relación con el sujeto y subordinarlo, a lo largo de la historia se despliega una dialéctica que Hinkelammert sintetiza como del sujeto frente a la ley, de la resistencia frente a la institucionalización sacralizada. La misma se encuentra aludida en mitos de los orígenes de antiguas civilizaciones y ha operado en todas las etapas de la historia

humana. Sin embargo, en el marco de la modernidad este proceso dialéctico corre riesgos de quebrarse. Ello se debe a que la sociedad moderna produce y privilegia un tipo específico de racionalidad, basada en el dominio científico y técnico del mundo y del ser humano mismo, que le confiere a los poderes institucionalizados una capacidad de disciplinamiento de las resistencias que genera y de destrucción de las relaciones sociales y del entorno natural, de carácter inédito en la historia humana.

Por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad (Hinkelammert, 2001: 77).

En el marco de esta problemática, el primer artículo incluido en este segundo eje, “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización” (1995), apunta a develar la raíz de la amenaza que afrontamos en la actualidad. La “irracionalidad de lo racionalizado” es el resultado de la preeminencia y hegemonía de la racionalidad formal y abstracta, la racionalidad de los medios, que en las sociedades modernas

se separa e independiza de la racionalidad material, de los fines, hasta el punto de suplantarla y subordinarla. Hinkelammert considera que esa preeminencia de lo formal y abstracto (el mercado, el contrato, la ley) sobre la vida concreta atraviesa la estructura categorial de todas las ideologías políticas de la modernidad y es la causa de sus derivas totalitarias, características del siglo XX. Esto se debe a que lo racionalizado por la razón instrumental es la acción directa, que atiende a la elección de los medios más eficientes para el logro de fines particulares. La fragmentariedad de este enfoque, propio de la racionalidad instrumental, hace que sus marcos categoriales no puedan ni percibir ni asumir los efectos indirectos que producen sobre el entorno social y natural, que configura la totalidad compleja en que la acción directa se realiza. Esos efectos indirectos producen daños que se multiplican y afectan a la mencionada totalidad, al punto de amenazar con destruirla. Es la “irracionalidad de lo racionalizado”, síntoma de la necesidad de subordinar la racionalidad instrumental a otra forma de racionalidad, capaz de enfocar la reproducción de la vida humana y natural como la condición indispensable de toda acción directa calculada. A esa otra forma de racionalidad Hinkelammert la denomina “racionalidad reproductiva”.

La exigencia de subordinar la racionalidad instrumental a la reproductiva no se deriva de un juicio de valor sino de un hecho objetivo: el ser humano es un ser natural y corporal; por lo tanto tiene necesidades y, si estas no son satisfechas, se muere. Y para poder satisfacerlas necesariamente debe estar integrado en la división social del trabajo y en el intercambio de la sociedad con la naturaleza. Esto significa que sin los otros seres humanos y sin la naturaleza, no puede vivir. Nadie puede satisfacer sus necesidades en el aislamiento; la vida individual requiere como condición de posibilidad la vida de todos y todas, incluida la naturaleza.

Rechazar el asesinato del hermano, que es el asesinato de los otros seres humanos y de la naturaleza, es el requisito fundamental de la posibilidad de la propia vida. No es generosidad, sino conciencia de que “yo soy solo si tú eres”. Es utilidad, la utilidad, claro está, de continuar viviendo, que se opone a la utilidad calculada de la maximización de las ganancias.

El asesinato de cualquiera amenaza la vida de todos y siempre es aborrecible, pero lo es más en el caso de los oprimidos y humillados por el sistema, pues son los más expuestos y los que tienen menos recursos para resistir su lógica destructiva. De allí el rechazo radical de

Hinkelammert a la filosofía de Nietzsche, a la que entiende como expresión del más infame desprecio hacia los oprimidos, los esclavos, los “malparados”, que osan imponer su moral igualitaria a los amos y nobles señores; incluso los enferman para arrastrarlos al mismo lodo al cual ellos pertenecen. Nietzsche representa el extremo opuesto a la ética del “yo soy si tú eres”; para él “yo soy si te someto y te venzo”. Es la expresión moderna de la autorrealización como derrota del otro. En “Nietzsche y la modernidad. Un psicograma a partir de lo que Nietzsche dice sobre Nietzsche” (2001), Hinkelammert aprovecha la escritura diáfana de Nietzsche, apta para el desciframiento de sus deseos y aspiraciones profundas, para reconstruir con bastante humor e ironía la perturbada personalidad del filósofo del martillo, su crisis y su incapacidad de producir una crítica profunda de sus supuestos teóricos, a fin de evitar su autodestrucción. Por estas características, por ser el ideólogo del nuevo antisemitismo del siglo XX, por su incapacidad para reconocerse en los demás seres humanos, por el resentimiento frente a quienes luchan por afirmar su vida y sus derechos, Nietzsche es para Hinkelammert la encarnación filosófica más plena de la modernidad *in extremis*, esto es, llevada hasta sus últimas consecuencias.

Este eje se cierra con el texto que Hinkelammert leyó en ocasión de serle entregado el doctorado *Honoris Causa* por la universidad nacional de Cuyo, en diciembre de 2015: “mecanismos de funcionamiento, eficiencia y banalización del mundo”. allí desarrolla la tesis de que la abstracción de la realidad, que efectúa la racionalidad instrumental, produce una relación con el mundo y con la propia subjetividad como mecanismos de funcionamiento, privilegiando el cálculo de costos y la eficiencia como valores supremos y despojando la realidad de toda diferencia cualitativa y toda resonancia subjetiva. El resultado es un mundo banal. La banalidad del mal, que descubrió Hannah Arendt cuando cubrió el juicio de Eichmann, no es más que la expresión ética del punto de vista cosificante de la instrumentalidad de los mecanismos de funcionamiento. La banalidad del mal es consecuencia de la banalización previa del mundo. desde la perspectiva cuestionada no hay diferencia entre la caída de una piedra y un asesinato, ni entre la violación de cualquier ley, que se subsana con un castigo determinado, y un crimen, que produce un daño infinito a la víctima que lo sufre. Esta mirada distante y objetivante sobre el mundo –de la que participan Wittgenstein, Heidegger, Foucault y Gary Becker, entre muchos otros– es contrastada con la tradición que reconoce en el ser humano

una dignidad que excede todo cálculo, y dentro de la cual el asesinato es un crimen aunque no viole ninguna ley, e incluso puede ser un crimen que se comente cumpliendo la ley.

Con lo anterior, estamos entrando en el tema del tercero y último eje de la presente *Antología*, a saber: *El sujeto*; en él se incluyen cuatro escritos de Hinkelammert. se trata de una cuestión que el autor introdujo en forma explícita en 1984, cuando escribió la segunda parte de su *Crítica de la razón utópica*⁶, aunque implícitamente está presente en escritos anteriores. a partir de la primera década de este siglo, el tema se vuelve central y a él le dedica un importante libro (2003b).

El sujeto es un principio de resistencia frente a la ley opresiva, un grito frente al mundo objetivado que aplasta la vida y la amenaza. su desarrollo es histórico; es en la historia donde

6 La primera parte de la obra fue presentada en los grupos de discusión del DEI en una versión mimeografiada, en 1983, donde Hinkelammert recogió y reelaboró una serie de materiales anteriores. Con posterioridad, y en función de la edición de la obra prevista para el año siguiente (1984), Hinkelammert escribió la segunda parte. una edición ampliada y revisada de la *Crítica* se publicó en 2002. Cabe aclarar que la edición de 1984 llevó por título *Crítica a la razón utópica*. En la segunda edición (2002) Hinkelammert reemplazó el término “a” por “de”, entendiendo que con ello se corregía lo que había sido un error, producto de un descuido involuntario.

se suceden las diferentes formulaciones en que va apareciendo, siempre determinadas por la situación particular en la que se sufre la opresión. El ser humano no nace sujeto, sino que llega a constituirse como tal a lo largo de un proceso, de una experiencia que le revela que no puede vivir sin hacerse sujeto. Esto significa que el sujeto no es un *a priori* de tipo deductivo; surge *a posteriori* y como resultado de la necesidad de enfrentar una irracionalidad en curso. Sin embargo, ese sujeto que resulta, que es producto histórico, se descubre luego como *a priori* de todo el proceso, como un principio que lo antecede y del cual es su condición de posibilidad, aunque eso se pueda apreciar recién *a posteriori*.

El sujeto siempre ha estado presente como principio de rebelión contra la ley devenida absurda. Pero es en la modernidad que se produce una explícita emergencia de ese principio. En su seno el sujeto despierta y adquiere diferentes configuraciones: el sujeto trascendental –unidad de pensamiento aunante de lo múltiple, principio espiritual que ilumina y visibiliza la realidad extra-subjetiva– y el sujeto calculante –individuo poseedor y dominador– son las determinaciones fundamentales del sujeto moderno. Particularmente la segunda corresponde al sistema capitalista mundial desarro-

llado, donde el individuo es el actor solitario y autosuficiente que hace del cálculo el eje de toda racionalidad.

Sin embargo, esta primacía del sujeto calculante no puede obviar la realidad primaria de que el ser humano es un ser *corporal*, que, para reproducir su vida, debe permanecer integrado en el cuerpo más amplio de la sociedad –por medio de la división social del trabajo– y de la naturaleza, del circuito natural de la vida. Desde esta perspectiva, la naturaleza y el otro social no son objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen la condición de posibilidad de la vida. Esta dimensión despeja un tipo de relación diferente, que remite, no ya a un yo pensante, trascendental, calculante, frente a un mundo cósmico sometido, sino a una interacción de cuerpos que se necesitan recíprocamente para reproducir la vida, tanto individual como colectiva. Esta dimensión funda otra determinación del sujeto: la del *sujeto viviente*. Como tal, el hombre pertenece a una totalidad socio-natural, dentro de la cual se revela el carácter intersubjetivo de la subjetividad humana viviente.

Esta forma de manifestación del sujeto no remite, como ya se dijo, a una esencia humana previa al desenvolvimiento histórico; emerge como necesidad de resistencia frente a la hege-

monía del individuo poseedor, que subordina la vida a la lógica mercantil. Surge en confrontación y resistencia ante el desarrollo de la “irracionalidad de lo racionalizado”, de la barbarie desatada por el cálculo de utilidades, devenido forma predominante y excluyente de racionalidad, que amenaza –como vio con toda claridad Marx– la preservación de las dos fuentes originarles de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla.

Las páginas correspondientes a este eje se abren con un texto sorprendente, un escrito temprano de Hinkelammert –es el más antiguo de todos los que contiene esta *Antología*–, redactado en el año 1971, en su etapa chilena, a pedido de su amigo Norbert Lechner, que estaba organizando un seminario sobre “Sexualidad, autoritarismo y lucha de clases”. Para ese encuentro, Hinkelammert elabora el documento que referimos, titulado “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico” (1972), que se publica al año siguiente. El texto remite claramente a los trabajos de Marcuse y acusa el impacto del mayo francés y de las revueltas estudiantiles y obreras que se producen alrededor de 1968 en Europa, Estados Unidos y América Latina, en las que, junto a la lucha contra las guerras coloniales y el estilo de vida

administrada de la sociedad capitalista del consumo masivo, aparece la exigencia de emancipación de la sexualidad y adquiere un nuevo impulso la lucha de las mujeres por la igualdad. Pero además, enfoca esta problemática desde el contexto chileno, en el marco de una sociedad que construye una transición hacia el comunismo, y que no puede eludir la dimensión de la sexualidad y de la desigualdad entre hombres y mujeres en el esfuerzo de emancipación puesto en marcha. Poniendo en el centro del análisis la cuestión del goce, del “libre juego de las fuerzas físicas y espirituales”, que plantea Marx como índice de emancipación humana, Hinkelammert se pregunta cómo sería posible acercarse a ese resultado no solo en el plano de las relaciones de producción, sino también de las relaciones entre los sexos. Ambas deben ser transformadas, y para ello no solo deben ser socializados los medios de producción, también el matrimonio institucionalizado debe ser subordinado al amor espontáneo. Para ello la sociedad debe asumir colectivamente las tareas del hogar, relegadas a las mujeres, y debe cuestionarse el objetivo de la eficiencia mercantil como meta del proceso de producción, que privilegia las características físicas del cuerpo masculino, en desmedro del femenino, convirtiendo el trabajo de las mujeres en

secundario y peor pagado. Todo ello exige una revolución cultural, que lleve a la conciencia social, junto con el anhelo de revolución social, el de la realización del derecho al goce corporal, a la vitalidad, a la libertad y a la igualdad de todas las personas.

En “El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto (interculturalidad y fundamentalismo)” (2002), Hinkelammert desarrolla las consecuencias que se siguen del juicio que afirma la intersubjetividad de la realidad: “yo soy si tú eres”. Se trata de un juicio que constata un hecho objetivo: la realidad es circular y, por tanto, la bala que disparo a otro, me atraviesa por la espalda luego de dar vuelta la tierra. Que esta es un globo significa exactamente eso: es finita y redonda, por tanto está disponible para su destrucción. Siempre ha sido así, aunque no siempre hemos tenido conciencia de ello ni tampoco el poder para concretarlo. La estrategia de globalización acelera la velocidad de la bala y acorta el intervalo entre el disparo y el impacto. El juicio “yo soy si tú eres” es un llamado al realismo, que el falso realismo de la *Realpolitik* y de la “única alternativa” intenta ocultar. Frente a ese juicio de realidad cabe la afirmación de la vida de todos, esto es, la afirmación del sujeto, o bien su negación y destrucción.

Una forma en que se expresa hoy esa negación del sujeto es la escenificación de asesinatos-suicidios, donde, al modo de un teatro arcaico, un loco suelto (un “lobo solitario” se lo llama hoy) hace el *acting*, en un contexto acotado, del asesinato-suicidio de la humanidad que está en curso: mata a todas las personas que puede y luego se suicida. Otra forma actual de la negación del sujeto es la deshumanización extrema del otro, que tiene lugar a nivel de la política internacional cuando el enemigo es convertido en un monstruo tan diabólico que su destrucción resulta legítima y necesaria. Todo lo que distorsiona la marcha de la razón instrumental, es demonizado, anatemizado como conspiración terrorista, y personificado en un monstruo que es necesario aniquilar: Noriega, Milosevic, Hussein, Bin Laden, Arafat, Kadafi, Daesh, son sucesivos monstruos, resultados del sueño de la razón instrumental. Su maldad es tan inmensa, que obliga al poder que los enfrenta a convertirse en un monstruo similar; por lo tanto, se trata de una guerra dentro de la cual no hay límites de ningún tipo. Los asesinatos-suicidios y los monstruos proyectados por la razón son formas sustitutas del sujeto; este es negado, pero reaparece bajo una forma invertida, monstruosa.

Solo la recuperación y afirmación del sujeto puede disolver los monstruos y asumir una posición realista, indispensable para discutir y promover las alternativas necesarias. ¿Dónde buscarlo? Está en todas las culturas. Siempre está negado, porque para desplegarse toda cultura necesita institucionalizarse. La infinitud del sujeto debe ser entonces sometida a la finitud de una particular y determinada institucionalización, y ese proceso supone una negación. Pero siempre es posible recuperar el sujeto negado frente a la propia institucionalización. Se trata de una dialéctica circular, que se da en todas las culturas. Sin embargo, ese proceso, en el marco de la sociedad moderna, corre el riesgo de interrumpirse, debido al enorme poder destructivo que esta cultura ha desarrollado. La nuestra es una sociedad que se resiste a recuperar el sujeto negado, totalizando las leyes del mercado, que avanzan aplastando las condiciones de posibilidad de la vida humana. En la medida en que se renuncia a recuperar el sujeto, aparecen los fundamentalismos. Hoy se estigmatiza el fundamentalismo islámico, pero este y otras formas de fundamentalismo religioso son respuestas al fundamentalismo del mercado total, que amenaza a las culturas con la homogeneización y desaparición.

El tercer trabajo de este eje es una verdadera joya: “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad” (2007). Allí Hinkelammert retoma su tesis de la continuidad entre cristianismo y modernidad, con el consiguiente cuestionamiento de la idea tradicional de secularización: la magia no fue suplantada por la razón, sino que se inoculó dentro de ella y se revistió con un ropaje profano. Para iluminar el núcleo mítico que está encerrado en el corazón de la modernidad, Hinkelammert adopta un punto de vista privilegiado: el que le proporciona el mito de Prometeo. Siendo en su origen, un mito griego, en el Renacimiento se transforma en el mito prototípico de la modernidad, en el sentido de que abre un espacio imaginario dentro del cual germinan y se desarrollan las utopías modernas, desde la de Moro hasta las actuales.

La transformación sufrida por Prometeo es relevante, pues en su original formulación griega el personaje es un titán, que roba el fuego a los dioses, sus pares, y se los entrega a los hombres. A partir del Renacimiento, en cambio, los relatos de Prometeo lo presentan, no ya como un titán, sino simplemente como un hombre que se levanta contra los dioses. La tesis de Hinkelammert es que esa mutación solo

es posible a partir de la asimilación y transformación de la matriz cultural del Cristianismo –y, en especial, de su acontecimiento decisivo y fundacional: que Dios se hiciera hombre–, en la modernidad. Esto sucede en el Renacimiento, cuando el ser humano se libera de toda idea de divinidad por encima suyo, de todo principio de discernimiento externo a la humanidad misma. Por eso todos los Prometeos modernos son hombres rebeldes que no aceptan una normatividad impuesta desde fuera (Calderón de la Barca, Goethe, etcétera). Pero de todos ellos, Hinkelammert se queda con uno particularmente importante para la derivación de una ética del sujeto: es el Prometeo de Marx.

Efectivamente, entre 1841 y 1843 Marx asocia la filosofía a la figura mítica de Prometeo y le asigna la función de realizar la necesaria “crítica de la religión”, para lo cual lanza su “propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconozcan a la autoconciencia humana [el ser humano consciente de sí mismo] como la divinidad suprema”. Y agrega: “Al lado de ella no habrá otro Dios” (Marx, 1971: 6-7).

Poco después, Marx aduce que la tarea de destrucción de falsos dioses conduce a la “doctrina de que el ser humano es el ser supremo paser humano”, y, en contrapunto con Kant, for-

mula el “imperativo categórico” de su ética, según el cual hay que “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1962: 230).

En el imperativo de Marx se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador –que no es el único posible ni el más frecuente– la esencia de la modernidad. Por una parte, la ética marxiana, condensada en la figura de Prometeo es una ética de la autorrealización del *ser humano* por la afirmación de su dignidad como *sujeto*; algo que no está en el mito griego, que solo sería posible después del cristianismo y que alcanza en Marx una dimensión universal más allá de cualquier fórmula religiosa. Cabe acotar, además, que se trata del sujeto *corporal*, necesitado y vulnerable, que se declara criterio de discernimiento respecto de todas las leyes e instituciones. Por tanto, no se somete a ellas, sino que permanece autónomo frente a ellas y está dispuesto a transformarlas siempre que dejen de estar al servicio de la vida. Es, por esto último, una ética de *emancipación*.

Esta interpretación hinkelammertiana de la historia humana contiene dos aspectos interrelacionados e inseparables, que conviene retener: de un lado, la existencia de una continui-

dad entre cristianismo y modernidad, que desemboca en el concepto de ser humano como destino divino; de otro, el carácter agonal, atravesado de conflictividad interna, de todo ese proceso histórico, que resulta en la ambigüedad inherente al concepto de ser humano; por eso, según cómo se lo interprete, será posible desarrollar una significación de emancipación (por ejemplo, la de Pablo de Tarso o la de Marx) o de opresión (por ejemplo, la de la ortodoxia cristiana o neoliberal).

Todo nuestro recorrido se cierra con un texto bastante reciente, “La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio para una antropología” (2010), donde, otra vez, Hinkelammert retorna a viejos temas, pero donde también encuentra ángulos nuevos para afrontarlos. En este caso, el antiguo tema son las utopías, su papel como orientadoras de la acción y la necesidad de evitar la ilusión trascendental (tomarlas por metas empíricas realizables); y el ángulo novedoso elegido es el de una antropología filosófica, una meditación sobre la condición humana.

La “reflexión trascendental” es la capacidad de trascender todos los límites en el pensamiento, y de pensar lo imposible. Es una capacidad humana que remite a su paradójica condición de infinitud atravesada por la fini-

tud: como seres finitos, tenemos experiencia solo de una parte del mundo y de un momento del tiempo, pero podemos inferir que ese momento es una secuencia de otros, y esa parte se integra a otras, formando una totalidad, que no es accesible a nosotros a través de la experiencia; es, entonces, una “totalidad ausente”. Del contraste de nuestra experiencia inmediata con esa totalidad ausente, inaccesible empíricamente, surge la conciencia de nuestra finitud. Pero, justo porque sabemos de nuestra finitud, es que somos seres infinitos: en consecuencia, se trata de una infinitud atravesada por la finitud.

En efecto, sabernos finitos nos devela nuestra debilidad, nuestra mortalidad, que nos iguala en un sentido con todos los demás seres. Sin embargo, al mismo tiempo nos diferencia, pues hace de la muerte humana un fenómeno particular, no compartido con ninguna otra especie: una muerte que, por ser sabida desde que se toma conciencia de la finitud humana, se configura como una experiencia existencial intransferible más allá de la humanidad misma. Todos los animales son finitos y mueren, pero solo el animal humano sabe de su condición mortal, y por eso su muerte, imaginada, proyectada, negada incluso, es una experiencia existencial específica, distintiva.

Esa infinitud es lo que impulsa el deseo de trascender por medio de la concepción de otros mundos, no disponibles para la razón instrumental porque son imposibles. Sin embargo, muchos son coherentemente imaginables y, precisamente por eso, abren posibilidades en este mundo, lo hacen modificable, perfectible, mejorable. El ser humano es el animal capaz de hacer la reflexión trascendental; al hacerla, se transforma en humano, da el gran salto hacia la infinitud.

Las proyecciones de la razón utópica y la exigencia de someterlas permanentemente a crítica son dos manifestaciones de la imbricación de infinitud y finitud en la condición humana: como seres infinitos aspiramos a lo perfecto y no podemos dejar de imaginarlo, quererlo y buscarlo; y gracias a esa aspiración podemos transformar lo real en un sentido de mayor libertad, justicia e igualdad. Como seres atravesados por la finitud, empero, estamos condenados a que ese deseo nunca pueda ser colmado. Sin embargo, siempre podemos usar esa vocación de infinitud a favor de la vida, para que lo imposible despeje buenas y factibles posibilidades.

Y eso vale también para hoy, a pesar de la gravedad de las crisis que ponen en riesgo la continuidad de la vida. ¿Cuáles son nuestras

chances de éxito? No muchas, Hinkelammert no es muy optimista. Amante de los oxímoron, se ha definido a sí mismo como “pesimista esperanzado”. Es que sobran motivos para ser pesimista, pero todavía cabe la esperanza. En primer lugar, porque no podemos no intentarlo, pues eso sería hacer la misma opción por el suicidio colectivo que ya ha hecho por nosotros el sistema. Y, en segundo lugar, el sistema aspira a aplastar totalmente al sujeto, pero no lo ha conseguido aún. Y mientras eso no ocurra, siempre será todavía posible frenar la irracionalidad en curso. Ello depende hoy, como siempre ha dependido, de la resistencia que pueda oponerle el sujeto, esa dimensión humana que la “jaula de hierro” de la sociedad capitalista reprime y neutraliza. “Pero el ser humano [...] siempre tiene alguna pata fuera de la jaula” (Hinkelammert, 2004: 15). Esa pata fuera de la jaula es el sujeto; y ella es nuestra esperanza

Esa esperanza quiere nutrir esta *Antología*. Como pensamiento orientado a la efectiva emancipación humana, el de Hinkelammert propone una infinidad de herramientas teóricas para repensar nuestro tiempo, reflexionar sobre estrategias de resistencia y discutir posibles modelos alternativos de sociedad. Del diálogo con él, surgirán con

certeza nuevas perspectivas críticas y humanistas que, arraigadas en la vasta tradición latinoamericana del mismo signo, iluminarán caminos nuevos para encarar el presente sin resignación, sin nihilismo y con un proyecto social y político que apunte a la reproducción de la vida de todos y todas, incluida la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- Fornet-Betancourt, Raúl 2012 “Prólogo” en Fernández Nadal, E. y Silnik, G. Teología profana y pensamiento crítico. (Buenos Aires: CLACSO y Ciccus).
- Hinkelammert, Franz 1970 *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad y Paidós).
- Hinkelammert, Franz 1977 *Ideología de sometimiento* (San José: EDUCA-Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 1977 *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 1984 *Crítica a la razón utópica* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 1990 *Democracia y totalitarismo*, 2 ed. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 2001 “Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la *Crítica a la razón utópica*. Entrevista de Norbert Arntz” en VVAA, *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José: DEI).
- Hinkelammert, Franz 2002 *Crítica de la razón utópica*. Edición ampliada y revisada (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Hinkelammert, Franz 2003a *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 2003b *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (San José: EUNA).

Hinkelammert, Franz 2004 “La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos” en *Pasos. Segunda Época* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones) 113, mayo-junio.

Hinkelammert, Franz 2007 *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (San José: Arlekin).

Hinkelammert, Franz 2013 *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 2 ed. ampliada (San José: Arlekin).

Marx, Karl 1962 (1844) *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* en Erich Fromm (comp.) *Marx y su concepto de hombre* (México: FCE).

Marx, Karl 1971 (1841) *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (Madrid: Castilla).

Criterio de esta edición

En la presente edición se han realizado correcciones de estilo, de puntuación y eventualmente de ortografía, en relación con las publicaciones anteriores de los textos.

Tanto la diagramación de la estructura de la presente edición y la selección de los materiales, como las correcciones introducidas y la redacción de las notas aclaratorias que

ha parecido necesario incorporar a fin de facilitar la lectura y comprensión de los textos, han resultado de un intenso intercambio con Franz Hinkelammert, quien ha participado en todas las etapas del trabajo editorial, con un entusiasmo contagioso, ofreciendo permanentemente criterios esclarecedores y sugerencias oportunas.

Eje 1

**LA CRÍTICA DEL CAPITALISMO
COMO RELIGIÓN**

LA VISIBILIDAD DE LO INVISIBLE Y LA INVISIBILIDAD DE LO VISIBLE

EL ANÁLISIS DEL FETICHISMO EN MARX*

La decisión sobre vida y muerte por medio de la división social del trabajo. La orientación de la división del trabajo hacia la supervivencia de todos. La crítica de la religión del joven Marx y la crítica del fetichismo.

El análisis del fetichismo es aquella parte 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 este análisis.

El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los con-

ceptos 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.

Todos estos objetos del análisis social (sean las instituciones parciales como empresas, escuelas y ejércitos; o totales, como sistema de propiedad o estado) pueden ser analizados en términos teóricos y ser enfocados entonces desde el punto de vista de su funcionamiento. Este análisis teórico los enfocará siempre como partes de una división social del trabajo, aunque el análisis no se agote en eso.

Pero lo anterior no es el análisis del fetichismo. Este no quiere explicar tales instituciones. Las trata más bien como colectivos invisibles, cuya existencia el hombre la percibe de determinada manera.

* El escrito corresponde al capítulo 1 de la Parte I ("Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas") de *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches* (1977: 9-69). Fue reproducido casi sin cambios en la segunda edición de la obra (1981: 7-65) [Nota de la editora; en adelante: N. E.].

Aunque no lo parezca, es cierto que nadie ha visto todavía una empresa, una escuela, un estado, ni un sistema de propiedad. Lo que se ve son los elementos de tales instituciones; es decir, el edificio, en el cual funciona la escuela, la empresa, o los hombres 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, 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.

Los colectivos –o las instituciones– son totalidades y el ojo humano no puede ver totalidades aunque la vivencia las perciba. El ojo humano no puede ver sino hombres u objetos, es decir, fenómenos naturales parciales. Tampoco puede ver todos los objetos ni todos los hombres. Solamente ve aquellos que están a la vista.

Pero los objetos u hombres que están a la vista no son la totalidad de objetos y hombres que condicionan, a través de actuaciones humanas, la vida de cada uno. Los condicionamientos de la vida de cada uno vienen, en última instancia, de todos los hombres existentes, independientemente del hecho de que estén

a la vista. Estos condicionamientos son de lo más variados. Pero solamente hay un tipo de condicionamiento que es absolutamente obligatorio. Ese es el condicionamiento por la división del trabajo.

Para vivir, el hombre tiene que consumir por lo menos lo que necesita para su subsistencia física. En cuanto a todos los otros condicionamientos, el hombre puede liberarse de ellos a través de un simple acuerdo de voluntades entre hombres. En cuanto a la división del trabajo, sin embargo, no basta tal acuerdo de voluntades. Existe un pie forzado para los acuerdos mutuos. De las leyes de la naturaleza se derivan las condiciones materiales para vivir, y por tanto la distribución posible de las actividades. Independientemente de las voluntades humanas, se trata aquí de un condicionamiento que decide sobre la vida o la muerte de los hombres que se encuentran interrelacionados.

Si existe tal escuela o tal empresa, o si rigen tales pensamientos o tal forma de estado, no es de por sí esencialmente importante, porque de por sí no incluye un problema de vida o muerte. Pero es distinto si se ven tales instituciones en el engranaje de la división social de trabajo. El efecto sobre la división del trabajo recién vincula tales instituciones y la decisión sobre ellas

con el problema de vida o muerte del hombre. Es la división del trabajo la que decide si, en el conjunto de tales instituciones, el hombre puede vivir o no. Y si la posibilidad de vivir es el problema básico del hombre y del ejercicio de su libertad, la división del trabajo llega a ser la referencia clave del análisis de las instituciones en su totalidad.

La teoría del fetichismo no se dedica por tanto al análisis de estas instituciones específicas. Juzga toda la libertad del hombre 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 los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales –colegios, empresas, etcétera– ni de instituciones totales –sistemas de propiedad, estados– sino a las formas de la organización y coordinación de la división social del trabajo, en las cuales estas instituciones se insertan. No hay duda de que estas formas están íntimamente relacionadas con las instituciones del sistema de propiedad y del estado. Pero no interesan en tanto

análisis de tales instituciones, sino en cuanto formas de organización y coordinación de la división social del trabajo; porque en cuanto tales deciden sobre la vida o muerte del hombre, y de esta manera sobre la posible libertad humana. Marx, por tanto, no vacila en llamar a esta totalidad el fenómeno verdadero que la tradición filosófica menciona en términos de la idea:

Esta suma de medios de producción, capitales y modos de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentra como algo dado es la base real de lo que se han representado los filósofos como sustancia y esencia del hombre, lo que han apoteotizado y contra lo cual han luchado. Es la base real que no se ve molestanda en absoluto en sus efectos e influencias sobre el desarrollo de los hombres por la rebelión de los filósofos en nombre de la autoconciencia y de la soledad individual (Marx y Engels, 1974: 41)¹.

1 Traducción corregida por el autor (en adelante: F. H.). En el “Prefacio” de *Las armas ideológicas de la muerte*, Hinkelammert refiere explícitamente las dificultades que le han planteado las fuentes alemanas traducidas al español. Al respecto aclara: “Precisamente en los pasajes claves [...] de Carlos Marx [...] referentes al fetichismo, las traducciones a nuestra disposición fueron generalmente insuficientes [...]. Por lo tanto, en [tales] textos no seguimos literalmente la traducción

Si bien eso es el punto de partida de la teoría del fetichismo, no es todavía la teoría específica. En términos más bien específicos, el concepto de fetichismo no se refiere a cualquier tipo de análisis de colectivos o instituciones, ni a cualquier tipo de coordinación de la división social del trabajo.

Hay sistemas de división social del trabajo que son transparentes en cuanto a su efecto sobre la vida o la muerte del hombre. Eso vale tanto para las sociedades primitivas, en las cuales la división del trabajo está organizada sobre la base de la supervivencia de todos, como para las sociedades precapitalistas, donde está organizada sobre la base del derecho legítimo de una clase dominante de dividir la sociedad en amos y esclavos –o siervos–, llegando en muchos casos hasta la legitimación abierta de matar. En los dos casos el mismo proceso de institucionalización es transparente, o sea, que el manejo de la división del trabajo en función de la vida humana o de la muerte está a la vista.

citada, sino la corregimos muchas veces para establecer el sentido literal de las referencias” (Hinkelammert, 1977: 7). Este criterio se mantiene en la totalidad de la obra de Hinkelammert siempre que se trate de fuentes cuyo idioma original es el alemán [N. E.].

El término específico de fetichismo no se refiere, pues, 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 como independientes 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, un *catch-as-catch-can*, o como la naturaleza misma que distribuye vida o muerte según sus propias leyes, sin que el hombre pueda protestar. En realidad son una obra del hombre, que se tiene que hacer responsable de sus resultados.

Por tanto, la teoría del fetichismo no se refiere a todos los problemas de la visibilidad de lo invisible. Si bien todas las instituciones humanas son invisibles, sí son visibles sus resultados. Una universidad no es visible, pero sí lo son sus resultados. Tampoco una empresa, en cuanto conjunto de producción, es visible, pero sí lo son sus resultados.

En el caso de las relaciones mercantiles, en cambio, 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. 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 los muertos se comparan con los accidentes naturales.

El análisis del fetichismo se dedica a las formas de ver y vivir las relaciones mercantiles, y no al análisis de la producción mercantil en cuanto a su funcionamiento como coordinación de la división del trabajo. Este último análisis es un punto de partida del análisis del fetichismo, pero no su objeto.

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 de la división del trabajo. 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 vida o muerte en sus manos, y dejan al hombre sometido a sus caprichos.

La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón. Una vez desarrolladas las relaciones mercantiles, las mercancías se transforman en mercancías-sujetos, que actúan entre sí y sobre el hombre arrogándose la decisión sobre la vida o la muerte de aquel. Permiten una complejidad de la división del trabajo nunca vista, se lanzan a la vez encima de él para ahogarlo. Y si el hombre no toma conciencia del hecho de que esta aparente vida de las mercancías no es sino su propia vida proyectada en ellas, llega a perder su propia libertad y al final su propia vida.

A partir del análisis de la mercancía-sujeto como un objeto físico-metafísico, Marx llega a la formulación de su crítica a la religión. No se trata ya de la crítica feuerbachiana de su juventud, que parte de los contenidos religiosos para descubrir en ellos los elementos de la vida real humana en forma transformada. Parte ahora de la vida real para explicar la aparición de las imágenes de un mundo religioso. El eslabón entre vida real y mundo religioso es la propia

mercancía vista como sujeto. Marx interpreta por tanto esta aparente subjetividad de los objetos como el verdadero contenido de las imágenes religiosas. Detrás de las mercancías, cuyo mundo decide sobre la vida o la muerte del hombre, descubre por tanto las imágenes religiosas como proyecciones de esta subjetividad de las mercancías. Marx describe este método suyo de la manera siguiente:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico (Marx, 1966: I, 303, nota 4).

La religiosidad, que Marx descubre a partir de tal pregunta, es aquella de la sacralización del poder de unos hombres sobre otros y de las relaciones mercantiles entre los hombres, en nombre de las cuales unos se adjudican el poder sobre los otros. Es aquella religión que canoniza el derecho de unos a decidir sobre la vida o la muerte de los otros, y que proyecta tal poder hacia la propia imagen de Dios. Marx descubre a la vez otro aspecto de la religión, que es protesta en contra de tal si-

tuación. Pero su futuro será desaparecer y ser rebasada por una praxis que supere las mismas relaciones mercantiles y que devuelva al hombre mismo la subjetividad perdida en los objetos producidos.

1. EL MUNDO CAPRICHOSO DE LAS MERCANCÍAS. EL FETICHISMO DE LAS MERCANCÍAS

La mercancía como sujeto: las relaciones sociales entre ellas. El capricho mercantil y la división social del trabajo. La proyección religiosa de la subjetividad de las mercancías. La sociedad sin fetichismo mercantil. El Robinson individual y el Robinson social. El fetiche es resultado de una acción humana que no se hace responsable de las consecuencias de sus actos. El origen de las relaciones mercantiles.

La base de todo el análisis del fetichismo es el análisis del fetichismo mercantil. En tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por

Marx. Pueden ser consideradas a la vez como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual. Marx las analiza en uno y otro sentido, exponiendo en el análisis más bien la secuencia histórica. De hecho, una etapa posterior en el desarrollo mercantil presupone que hayan ya ocurrido las etapas anteriores. El capital no puede aparecer sin un desarrollo previo del dinero, y el dinero solamente con desarrollo previo del intercambio. Pero una vez aparecido el capital, sigue habiendo dinero y sigue habiendo intercambio sin dinero. Es como en las matemáticas, donde el cálculo infinitesimal no puede surgir sin haber surgido la matemática básica, y una vez surgido tampoco desplaza simplemente a las matemáticas anteriores.

El fetichismo de la mercancía revela un mundo caprichoso. Aparece la imagen de un juego entre mercancías. Ellas luchan entre sí, hacen alianzas, bailan, se pelean; una gana, otra pierde. Todas las relaciones que se pueden formar entre hombres, se dan también entre mercancías. Sin embargo, estos caprichos no los tienen las mercancías en tanto valores de uso. El trigo sirve para ser comido, el zapato o el vestido para vestirse. El vestido también puede ser ropa de trabajo y servir, como tal,

de medio de producción para producir trigo. Pero no aparece ninguna relación especial entre trigo y zapato, zapato y vestido. La problemática mercantil surge solamente cuando, en el contexto de una división del trabajo sobre la base de la propiedad privada, el zapato llega a ser medio para conseguir trigo mediante el intercambio. En este momento surge una nueva relación entre los dos valores de uso, que cuantitativamente es expresada como valor de cambio. En este contexto, Marx cita a Aristóteles (*De Republica*: I, 9):

Pues de dos modos puede ser el uso de un bien. Uno es inherente al objeto como tal, el otro no; como por ejemplo, una sandalia, que sirve para calzarse y para cambiarla por otro objeto. Ambos son valores de uso de la sandalia, pues al cambiar la sandalia por algo de que carecemos, v. gr., por alimentos, usamos la sandalia como tal sandalia. Pero no es su función natural de uso, pues la sandalia no existe para ser intercambiada (Aristóteles, cit. por: Marx, 1966: I, 49, nota 3).

A partir del intercambio los valores de uso son comparados entre sí. En esta comparación surge el carácter casual y caprichoso de la mercancía:

La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa

sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físico-metafísico. No sólo está *puesta* con sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (Marx, 1966: I, 36-37).

Las mercancías ahora establecen relaciones sociales entre sí. Por ejemplo: el salitre artificial lucha con el salitre natural y lo derrota; el petróleo lucha con el carbón; la madera con el plástico. El café baila en los mercados mundiales; el hierro y el acero establecen un matrimonio. Después de una larga guerra entre cobre y plástico, los dos establecen la paz, que probablemente no es más que un armisticio. El ferrocarril pelea con los camiones, el pan de fábrica con el pan de panadería. Otras mercancías establecen alianzas entre sí y las empresas efectúan matrimonios.

Esta transformación de objetos en sujetos es resultado de la forma mercantil de producción, que por su lado es consecuencia del carácter privado del trabajo: “Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías, es pura y simplemente, porque son productos de trabajos priva-

dos independientes unos de los otros” (Marx, 1966: I, 38).

Este carácter privado del trabajo no permite que haya acuerdo previo entre los productores sobre la composición del producto total ni sobre la participación de cada uno en él. Por otro lado, este carácter privado del trabajo ha permitido el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de los límites de la sociedad anterior:

Vemos aquí como el intercambio de mercancías rompe los *diques individuales y locales* del intercambio de productos y hace que se desarrolle el proceso de asimilación del trabajo humano. De otra parte, nos encontramos con todo un tropel de concatenaciones naturales de carácter social que se desarrollan sustraídas por entero al control de las personas interesadas (Marx, 1966: I, 72).

Sin embargo, el propio avance de las relaciones mercantiles y, con ellas, el de las fuerzas productivas, hacen intensificarse la relación social entre las mercancías. El productor de las mercancías llega a ser dominado por las relaciones sociales que las mercancías establecen entre sí. Cuando “luchan” las mercancías, también empiezan a luchar entre sí sus dueños y productores. Cuando “bailan”, también empiezan a bailar ellos; cuando las mer-

cancias establecen “matrimonios”, también lo hacen sus productores. Las simpatías entre los hombres se derivan ahora de las “simpatías” entre las mercancías, sus odios de los “odios” de aquellas. Se produce un mundo encantado e invertido.

No se trata de una simple analogía. Si bien el carácter mercantil de la producción es un producto humano, se trata de un producto que escapa a cualquier control del hombre sobre él. Las mercancías se empiezan a mover, sin que nadie lo haya querido o provocado intencionalmente, a pesar de que cualquier movimiento de ellas se deriva de algún movimiento del hombre. Pero se trata de efectos perfectamente no intencionales de los hombres. Si una mercancía “lucha” con otra, no lo hace porque su dueño lo quiere. Habiendo producido éste la mercancía, la lucha empieza. Tampoco el café empieza a “bailar” en los mercados mundiales porque los cafetaleros lo quieran.

Hay una serie de condiciones que llevan a tal situación; pero nadie ha tenido la intención de producirla. En el caso de que alguien hubiera tenido esta intención, no es ella la que llevó tal fin a realizarse. Y si se quiere explicar por qué, se vuelve a la expresión fetichista: fue la helada en Brasil la que hizo “bailar” el café. Y la helada no tiene dueño.

Aunque ninguna mercancía se pueda mover sin que el hombre la mueva, y ninguna pueda ser producida sin que el hombre la produzca intencionalmente, el conjunto de las mercancías “establece relaciones” entre sí, que escapan de la intención de todos y cada uno. Se “mueven” como en un caso de telequinesis en la cual el medio no tiene conciencia de ser el medio responsable y, en caso de saberlo, no puede influir en el hecho: “Recuérdese cómo China y las mesas rompieron a bailar cuando todo el resto del mundo parecía tranquilo... *pour encourager les autres*” (Marx, 1966: I, 37, nota 28).

Si bien hay injerencias posibles en este “mundo propio” de las relaciones sociales entre las mercancías (por ejemplo: las políticas monopólicas), las mismas se deben al aprovechamiento de la situación y no a la dominación sobre ella. Hasta sobre el éxito de la política monopólica decide el conjunto de las mercancías, que es su “asamblea general”. Se comportan de modo “simpático” frente a aquel que se sabe ganar sus simpatías. Pero la decisión es de ellas. “El capitalista sabe que todas las mercancías, por despreciables que parezcan o por mal que huelan, son, por su fe y por su verdad, judíos interiormente circuncidados [...]” (Marx, 1966: I, 110).

La decisión de seguir siendo productor de mercancías es siempre a la vez la decisión de ser determinado por el conjunto de las mercancías. El fenómeno lo describe Marx de la siguiente manera:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físico-metafísicos o en objetos sociales (Marx, 1966: I, 37-38).

Este fetiche es algo que se ve, pero no con los ojos, sino por la vivencia. Por eso, sigue Marx:

Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que no es una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y. sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma

mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de ese carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres (Marx, 1966: I, 38).

De aquí se deriva la definición siguiente: “A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción” (*Ibidem*).

El fetiche, por tanto, aparece en cuanto los productos son producidos por trabajos privados, independientes los unos de los otros. Se constituye la relación social entre los productos, y la relación material entre los productores. A la vez el fetiche esconde lo que es efectivamente la mercancía y su valor. Ambos son producto del trabajo humano abstracto en la forma de un trabajo concreto. Los movimientos aparentemente espontáneos de las mercancías resultan del hecho de que cada producto concreto tiene que “encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema

elemental de la división social del trabajo” (Marx, 1966: I, 39).

Debido al carácter privado del trabajo, las mercancías nunca pueden encajar adecuadamente, resultando de ello una serie de movimientos incontrolables. Estos son necesarios para equiparar los productos entre sí sobre la base del trabajo abstracto contenido en ellas. Pero el productor de la mercancía no tiene por qué saber que se efectúa tal equiparación. Él compara las mercancías en cuanto valores en el cambio, sin necesidad de saber que los vaivenes del mercado resultan de una no-correspondencia entre producto total y distribución necesaria del trabajo colectivo de la sociedad. Pero a través del movimiento del mercado se impone este trabajo colectivo:

Al equiparar *unos con otros* en el cambio, como *valores*, sus diversos *productos*, lo que hacen es equiparar entre sí sus diversos trabajos, como modalidades del trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo *que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales (*Ibidem*).

Por tanto, los movimientos de las mercancías no obedecen a un capricho, sino que lo que parece un movimiento caprichoso, resulta ser

la adaptación necesaria a condiciones que el productor de mercancías no puede anticipar, por el propio hecho de que su trabajo es trabajo privado:

La determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material (Marx, 1966: I, 40).

Por tanto, el fetichismo de las mercancías no desaparece porque se sepa que detrás de los movimientos de los valores de cambio está la necesidad de hacer encajar los productos en el sistema de la división social del trabajo. El hecho del fetichismo existe en cuanto que estos movimientos se realizan a través de relaciones mercantiles, independientemente de que se conozca o no la razón de los movimientos del mercado. El hombre, para convivir con la producción mercantil, tiene que saber adaptarse a ella, sin pretender adaptarla a sí mismo. Pero como no todos pueden, es importante saber lo que la producción mercantil es para aquellos que no logran convivir, aunque se adapten a

ella. Para ellos es un problema de vida o muerte hacer frente a la propia producción mercantil. Pero para todos “las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” (Marx, 1966: I, 38).

Las imágenes religiosas que Marx vincula con este fetichismo de la mercancía se derivan de esta fijación mental y vivencial de la relación social entre las mercancías. Según este análisis, la subjetividad de las mercancías que interactúan lleva a crear, por proyección en otro mundo que interviene en éste, un politeísmo del mundo mercantil:

Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre (*Ibidem*).

Eso sería el mundo de los dioses que representa cada una de las mercancías y que repite

en la fantasía religiosa las relaciones sociales que, en el mundo mercantil, efectúan las propias mercancías. Sin embargo, este mundo politeísta pasa a ser un mundo monoteísta, en el grado en el cual se toma conciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un principio unificador, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad o el sistema elemental de la división social del trabajo, que aparece mediatizado por el capital. En cuanto a esta forma más desarrollada de la producción mercantil, Marx hace referencia más bien al cristianismo:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir, como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. (Marx, 1966: I, 43-44).

Así se vincula el capricho mercantil con la forma del politeísmo y el surgimiento de un mundo mercantil ordenado por un principio unificador –el capital– con un monoteísmo. En

los dos casos se trata de una proyección hacia un más allá, a partir de la cual se interpreta la efectiva arbitrariedad de los movimientos del mercado, el cual se convierte en un ámbito sacrosanto. Mientras estas arbitrariedades atestiguan en verdad la falla del mercado para asegurar la vida humana, esta falla es transformada en voluntad de un Dios arbitrario, que exige respeto a este mundo mercantil sacrosanto. Las imágenes religiosas tienen, por tanto, como esencia la negación del hombre y de su posibilidad de vivir. Son portadoras de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es anti-hombre.

Este análisis del fetichismo de Marx implica, a la vez, un análisis del proyecto de una sociedad que pueda superar tal situación. Eso se deriva de las razones que Marx da para la existencia del fenómeno. Por un lado, lo explica positivamente como resultado del carácter privado del trabajo humano. Por otro lado, lo analiza negativamente como resultado de la ausencia de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” (Marx, 1966: I, 38). Las dos explicaciones coinciden. La primera dice lo que es; la segunda, lo que no es y lo que tendría que ser.

Marx pregunta, pues, hasta qué grado el fenómeno del fetichismo es común a toda la

historia, y por tanto, hasta qué grado puede ser superable. Su respuesta es la siguiente: “Por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías, se esfuman tan pronto como nos desplazamos a otras formas de producción” (Marx, 1966: I, 41).

A continuación menciona cuatro tipos de sociedades sin fetichismo de la mercancía: 1) el modelo de Robinson, como lo expone la economía burguesa; 2) la forma de producción de la edad media; 3) la producción de la industria rural y patriarcal de una familia campesina; 4) el modelo de una sociedad socialista, derivado del modelo burgués de Robinson. Marx habla del trabajo de un Robinson social.

El primer tipo corresponde a una determinada autointerpretación de la sociedad burguesa; el segundo y el tercero son la descripción de estructuras históricas realizadas en el pasado; y el cuarto, la transformación de una ideología de la sociedad burguesa en proyecto de una sociedad socialista futura. Por esta transformación Marx llega, en *El capital*, a la primera descripción del proyecto socialista.

La ausencia del fetichismo mercantil en las sociedades precapitalistas la explica Marx por su carácter poco desarrollado:

Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en la inmadurez del hombre individual, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos (Marx, 1966: I, 44).

En otro lugar Marx desarrolla todavía más este pensamiento:

En los tipos anteriores de sociedad, esta mistificación económica sólo se presenta, principalmente, en lo tocante al dinero y al capital que produce interés. Se halla excluida, por la naturaleza misma de las cosas, allí donde predomina la producción de valores de uso, la producción para el consumo propio e inmediato; y también allí donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la edad media, la producción social tiene una base extensa en la esclavitud o en la servidumbre: aquí el dominio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y so-

juzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción (Marx, 1966: III, 769).

Marx limita así su concepto de fetichismo al fetichismo de las relaciones mercantiles, llamándolo “mistificación económica”. Se trata de una mistificación específica vinculada con la propia forma mercancía. Está más bien ausente de la sociedad precapitalista. Pero allí existe otro misticismo que se origina en las condiciones naturales de producción que dominan al productor. Es un misticismo natural que se debe a la falta de dominio sobre la naturaleza. Pero este misticismo natural no oscurece la propia relación social. Está claramente vinculado con la división social del trabajo, en función de la cual se decide sobre la vida o la muerte del individuo, y sobre la desigualdad y el señorío. Si bien estas sociedades no conocen el fetichismo mercantil, es porque todavía no han desarrollado en su plenitud el dominio de las condiciones de producción sobre el productor. Son previas al fetichismo y no sirven por tanto para describir las condiciones con el fin de superarlo.

La discusión de la posible superación del fetichismo la inicia Marx con el análisis del modelo del Robinson de la teoría económica clásica:

Y ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla [...]. A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinson, es decir, diversas manifestaciones de trabajo humano [...]. Tan claras y tan sencillas son las relaciones que median entre Robinson y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores esenciales del *valor* (Marx, 1966: I, 41-42).

No habiendo relaciones mercantiles, tampoco puede haber fetichismo mercantil. Robinson no intercambia con nadie, y por tanto el modelo de Robinson describirá necesariamente una producción sin fetichismo. Robinson está solo por definición, y desde luego no tiene relaciones sociales.

Sin embargo, Marx llega al resultado de que este modelo sirve para explicar “los factores esenciales del *valor*”. Puede demostrar que diversos trabajos son manifestaciones de trabajo humano abstracto y que el tratamiento de los diversos trabajos concretos, como manifestación del trabajo humano abstracto, excluye la posibilidad de relaciones mercantiles. Por tan-

to, sirve para conocer los factores esenciales del valor, pero no los movimientos del valor de cambio o de los precios. Puede explicar lo que subyace a los precios.

Pero a la vez, este modelo del Robinson es un modelo ideológico. Si se interpreta a la sociedad burguesa según este modelo, se la abstracta precisamente de su especificidad que está en un determinado desarrollo de las relaciones mercantiles. Es así como los precios del mercado se presentan como manifestaciones directas del equilibrio, y por tanto, la existencia de las relaciones mercantiles como algo irrelevante y neutral. De esta manera se representa a la sociedad burguesa como aquel tipo de sociedad lograda únicamente por el socialismo. Se trata de una problemática que sigue vigente hasta hoy, y que está desarrollada en las teorías de la competencia perfecta. Según Marx, tales teorías describen algo que la propia sociedad burguesa esencialmente no es capaz de realizar. Por tanto el problema de esta sociedad consiste en pretender algo que, como sociedad capitalista, no puede ser. De esta manera ella evita analizar su realidad efectiva. Tales teorías dicen, pues, lo que la sociedad burguesa *no* es. Sin embargo, lo que no es, es un elemento importante para saber lo que es. Y eso, lo que la sociedad burguesa no es, y lo que hay que

conocer para poder entender, es una sociedad socialista, o sociedad en la cual los trabajos concretos son directamente manifestaciones del trabajo social. Por eso Marx puede transformar el modelo de Robinson en descripción del proyecto socialista:

Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinson eran todos productos personales y exclusivos suyos, y por tanto, objetos directamente destinados a *su* uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social* [...]. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución (Marx, 1966: I, 43).

Esta asociación de hombres libres –y solamente en asociación los hombres pueden ser libres– es la superación del fetichismo de la mercancía. Es a la vez la superación del misticismo de la naturaleza y del dominio de la naturaleza

sobre el hombre. Por lo tanto, no es un regreso a la sociedad precapitalista en ninguna de sus formas, porque Marx analizó tales sociedades más bien en términos todavía no capitalistas. La superación de su misticismo natural lleva a generar el misticismo económico del fetichismo mercantil; y los dos misticismos pueden ser solamente superados por la asociación de hombres libres. Esta superación aparece ideológicamente ya en la teoría económica burguesa, porque la sociedad burguesa pretende ser ya lo que la sociedad socialista será. Esto tiene determinados resultados en cuanto a la concepción de la historia.

Este concepto de la asociación de hombres libres, y del trabajo concreto como manifestación del trabajo social, llega a tener dos sentidos estrechamente interrelacionados y en última instancia idénticos. Llega a ser el punto de referencia del análisis de todas las sociedades humanas, porque describe siempre lo que *no* son y permite de esta manera analizar lo que son y lo que serán. En este sentido da la inteligibilidad de la historia. Por otro lado, describe una sociedad futura específica –la sociedad socialista– que realiza positivamente lo que está negativamente presente en todas las sociedades anteriores. Al movimiento de esta sociedad socialista Marx no puede entender-

lo ya como un movimiento sobre la base de lo que no es y, por tanto, en términos de punto de llegada y progresivo, sino solamente como un movimiento de valores de uso, que sirven para satisfacer necesidades y que cambian sobre la base de nuevos conocimientos tecnológicos. Pero no es la negación social la que lo empuja. A la historia de tal sociedad la llama Marx historia verdadera. En cuanto a la religión, saca la siguiente conclusión:

El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional (Marx, 1966: I, 44).

La conclusión se deriva de lo anterior. Las imágenes religiosas las había explicado Marx como proyecciones hacia el infinito del carácter subjetivo de las mercancías. Esta proyección se construye detrás de los movimientos arbitrarios de las mercancías, que las hacen aparecer como sujetos, verdaderos sujetos que las sostienen. Estos son los sujetos religiosos,

de cuya existencia se deriva el carácter sacrosanto de las mismas mercancías y de su mundo. Las imágenes religiosas son espejismos que aparecen en cuanto se mira el mundo mercantil ingenuamente. El más allá en el cual aparentemente existen, es en verdad el más acá del hombre, quien proyecta su esencia en ellas. Recuperar su libertad perdida en las prerrogativas del mundo mercantil, significa reivindicar este más allá como su propia interioridad. La asociación de los hombres libres es la base real para esta reivindicación.

La religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre su vida o su muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados –siendo este mecanismo obra suya– no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima, que es el Dios de la propiedad privada, de los ejércitos y de “la historia”. Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus manos.

Es evidente la transformación del mito de la caverna de Platón. Las imágenes religiosas son vistas como espejismos de las relaciones

sociales entre las mercancías y por tanto entre los objetos cuya existencia se deriva del hecho de que el hombre ha renunciado a su capacidad de dominar su propio producto. Pero a diferencia de Platón, el hombre no ve la idea de todas las cosas, sino que ve más allá de las cosas, su propia interioridad flotando en el exterior. Y como su interioridad es infinita, también lo son las imágenes que este espejismo crea.

De todo eso se deriva entonces la pregunta central de Marx, que se refiere a las razones de la existencia de las propias relaciones mercantiles. Marx las había explicado ya “porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros” (Marx, 1966: I, 38). Reprocha ahora a la economía política burguesa el haber evitado esta pregunta y haber fallado en la explicación del fenómeno:

La economía política ha analizado indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo en *el valor* y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud de valor* del producto de trabajo (Marx, 1966: I, 44-45).

Si se hubiera preguntado, habría descubierto que se trataba de

[...] fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo (Marx, 1966: I, 45).

Se trata aquí de un punto clave de la argumentación de Marx, que a la postre decide sobre el carácter del proyecto de la asociación de hombres libres. Con razón reprocha a la economía burguesa no haber tratado el problema. Pero con posterioridad a Marx se produce un vuelco fundamental en la economía política burguesa, que en buena parte es resultado de esta crítica de Marx. Esta se dedica ahora, casi con exclusividad, a las teorías de la asignación óptima de los recursos, llegando a resultados que ponen en duda esta posición de Marx y que son confirmados por la historia de las sociedades socialistas actuales. Se pueden resumir, en el lenguaje de Marx, en los términos siguientes: si bien las relaciones mercantiles se deben al hecho de que el trabajo es trabajo privado, este mismo carácter privado del trabajo no se debe

a la propiedad privada. Es resultado del hecho de que el conocimiento humano, en cuanto a los factores relevantes para la decisión económica, es limitado por esencia. La socialización de la propiedad privada, por tanto, no cambia en lo fundamental el carácter privado del trabajo. Y, efectivamente, todas las sociedades socialistas siguieron coordinando su división del trabajo sobre la base de relaciones mercantiles. Esto atestigua que el trabajo sigue siendo también en las sociedades socialistas “trabajo privado” en el sentido de Marx.

Si bien eso no cambia las tesis centrales del análisis del fetichismo, sí cambia profundamente la significación del proyecto del futuro. Se trata de una problemática que discutiremos al final del presente capítulo.

2. EL DINERO, LA BESTIA Y SAN JUAN: LA SEÑAL EN LA FRENTE. EL FETICHISMO DEL DINERO

El valor de uso es un espejo del valor. Las leyes mercantiles se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. La señal en la frente. Las mercancías dictan las leyes del comportamiento social. El instinto infinito del atesorador y sus posibilidades

finitas. Sacrificando lo perecedero a lo eterno: el ascetismo del evangelio de la abstención. La interiorización de los valores por un objeto de adoración: “In God we trust”.

Para destacar su concepto de fetiche del dinero, Marx cita a Cristóbal Colón, quien, en una carta escrita en 1503, en Jamaica, dice: “¡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” (Colón, cit. por: Marx, 1966: I, 89).

El dinero es una mercancía. Pero no es una mercancía como las otras. Es una mercancía destacada. Es aquella mercancía que sirve como común denominador a todas las otras, y en la cual todas las otras tienen que transformarse para recibir la confirmación de su valor. El dinero intermedia entre el precio de cada una de las mercancías y el trabajo social o sistema elemental de la división del trabajo; y la transformación de la mercancía en dinero confirma en qué grado el precio de tal mercancía estaba de acuerdo con lo que exigía objetivamente la división del trabajo. En este sentido el dinero sirve para expresar el valor de las mercancías. El dinero cumple esta función aunque deje de ser mercancía y sea transfor-

mado en puro símbolo. Sin embargo, en cuanto mercancía-dinero, es la única mercancía que no necesita ser transformada en dinero, porque ella misma es dinero.

El mundo caprichoso del fetichismo de la mercancía también puede existir sin el dinero. De todas maneras forman un mundo cerrado en el cual la mercancía se compara con otra mercancía, y el poseedor de ellas recibe un dictamen:

Si [las mercancías] pudiesen hablar, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro. Lo inherente a nosotras, como tales *cosas*, es nuestro valor. Nuestras propias relaciones de mercancías lo demuestran. Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio (Marx, 1966: I, 47).

Las mercancías se reflejan mutuamente, y cada mercancía es el espejo del valor de la otra:

Al hombre le ocurre en cierto sentido lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente como Fichte: “yo soy yo”, sólo se refleja de primera intención en su semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como

a su igual. Y al hacerlo, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género humano (Marx, 1966: I, 19, nota 20).

Así la corporeidad de la mercancía sirve como espejo para que las mercancías expresen mutuamente su valor bajo la apariencia –fetichista– de la arbitrariedad de los valores de cambio. Estos valores de hecho y *a posteriori* son regidos por el propio trabajo colectivo y por la necesidad de la reproducción de la vida de los productores.

Para cada uno de los propietarios de las mercancías, ahora se expresa el valor de su propia mercancía en los valores relativos de todas las mercancías que compra con ella. Su posibilidad de vivir se deriva por tanto de esta relación. Pero como eso vale para todos, no tienen ningún equivalente en común; no hay una mercancía que sirva como equivalente general y en la cual todas las mercancías expresen su valor. Sin tal equivalente general se puede vender solamente en el grado en el cual también se compra, y el vendedor de la mercancía *A* puede solamente vender si en el mismo acto compra aquel producto que su posible comprador le ofrece. La compra se reduce al trueque. Esta estrechez y limitación del intercambio, y por tan-

to del posible desarrollo de la división del trabajo, solamente puede ser superada determinando una mercancía específica como dinero. Eso tiene como resultado que surja una mercancía depositaria del valor. Ella permite la separación de los actos de compra y venta. Vendido el producto, el valor está depositado en el dinero, y en la compra vuelve a aparecer como el valor de la mercancía necesitada. El dinero es por tanto la mercancía; y aquel que lo recibe, no necesita tampoco de aquel a quien se lo traspa. Es depositario del valor: permite depositar valor en una forma en la cual no es útil para nadie.

Para cumplir tal función, el dinero tiene que ser la medida del valor de todos los productos que se convierten en él. Todas las mercancías tienen que convertirse en dinero, y por tanto reciben en el acto de la compra la confirmación de su valor. La necesidad de un medio de intercambio de este tipo es un producto del aumento mismo del intercambio de mercancías. Pero la creación del dinero es un acto social, que declara determinada mercancía como dinero. Sin embargo, este acto social de establecer el dinero es a la vez una renuncia, y por tanto una pérdida de libertad.

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. Estos solo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto como mercancías, relacionándolas entre sí con referencia a *otra mercancía cualquiera*, que desempeña las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo la *acción social* puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. La acción social de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía determinada, en la que aquellas acusan conjuntamente sus valores. Con ello, la forma natural de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda la sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada* la *función social específica de equivalente general*. Así es como ésta se convierte en dinero (Marx, 1966: I, 50).

Marx describe el surgimiento del dinero como un resultado de “leyes de la naturaleza propia de las mercancías que se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores”. Se trata de un intercambio mercantil, que, para perfeccionarse, necesita crear un equivalente general. No es la voluntad de los poseedores de las mercancías, la que les describe su camino.

Es más bien la lógica implícita del intercambio la que insinúa la creación del equivalente general, y que está percibida y cumplida por sus poseedores. En cuanto al desarrollo de sus relaciones entre sí, los poseedores de las mercancías son poseídos por las mercancías. Es el impulso del intercambio mercantil el que decide sobre las relaciones entre los hombres. Y eso es a la vez la renuncia a una acción consciente para ordenar la producción de los productos en función del trabajo colectivo por mutuo acuerdo. Lo que parece aquí un acto social, es la confirmación *a posteriori* de una renuncia a la acción. Y el dinero es símbolo máximo de esta renuncia del hombre a responsabilizarse del resultado de sus acciones.

Este análisis del dinero lleva a Marx de nuevo al plano de la crítica de la religión. Ahora aparece el dinero como un ser dotado de subjetividad. Pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, entre las cuales no hay jerarquía, el dinero aparece como superior, es el rey en el mundo de las mercancías. No es una mercancía cualquiera, sino destacada, aun cuando cualquier mercancía se puede transformar en dinero. Es la puerta de todas las mercancías, a través de la cual llegan a la confirmación de su valor. Pero siendo este señorío del dinero precisamente la renuncia del

hombre a poner la producción a su servicio, Marx sigue en el texto citado con una referencia al Apocalipsis: “Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguna pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (Apocalipsis, cit. por: Marx, 1966: I, 50).

El dinero aparece ahora como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad. Son dos las referencias al cristianismo que hace el texto al cristianismo. Al final, la referencia a la bestia del Apocalipsis; y al comienzo, una referencia a la primera frase del evangelio de Juan, pero en forma invertida, según aparece en el *Fausto* de Goethe. Las dos referencias son sorprendentes.

La primera frase del evangelio de Juan dice: “En el principio era el Verbo”; el *Fausto* de Goethe la transformó en: “En el principio era la acción”. Marx acepta la inversión de la frase original hecha por Goethe, aduciendo que en tal forma describe exactamente lo que ocurre con el productor de mercancías. Este actúa antes de pensar, y por tanto el mundo mercantil piensa por él; y él ejecuta los dictámenes de las mercancías. La renuncia a la libertad es, a la vez, la renuncia a pensar sus actos; y la renuncia a hacerse responsable de

las consecuencias de sus actos es, a la vez, la aceptación de una situación en la cual los efectos no intencionales de la acción determinan el marco de posibilidad de la acción intencional. Al estar la acción en el principio, la libertad se pierde, y se crea un mundo falso. De esta manera Marx reivindica frente a Goethe el sentido original de la frase de Juan: “En el principio era el Verbo”, o sea, la acción consciente, de la cual se hace responsable el actor en todas sus consecuencias.

La otra referencia al cristianismo que aparece en el texto vincula el mundo mercantil, y específicamente el dinero, con la tradición apocalíptica de la bestia y por tanto del anti-Cristo. Percibe el mundo religioso que aparece como un espejismo detrás del mundo mercantil, como el mundo de la bestia, del anti-Cristo, o sea, del anti-hombre. La referencia no es casual, sino que vuelve a aparecer en otros puntos claves de su análisis, especialmente en el análisis del valor y del capital, donde se refiere también a la señal en la frente. Dice sobre el valor: “Por tanto, el valor no lleva escrito en la frente lo *que* es. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales” (Marx, 1966: I, 39). Y, sobre el capital: “El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del

trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital” (Marx, 1966: I, 294).

La referencia a la señal en la frente aparece por tanto en todas las etapas claves del análisis de la mercancía: valor, dinero y capital. En el análisis del dinero, Marx vincula tal ilusión, expresamente con la bestia apocalíptica, con el anti-Cristo.

Obviamente, reivindica al hombre en contra de la fetichización religiosa de sus propias obras. Pero la lógica del argumento lo lleva a denunciar este anti-hombre de la fetichización a la vez como anti-Cristo; y a presentar su reivindicación del hombre a la vez como reivindicación del Cristo-Hijo del hombre. Afirma la propia tradición cristiana de la denuncia del anti-Cristo como tradición suya. Hasta hace suya la interpretación de la ley judía como transformación del pueblo elegido en propiedad de Jehová y del cristianismo como liberación de esta ley. Pero añade una nueva caída del cristianismo en otra ley que lo hace propiedad del mundo mercantil, del dinero y del capital.

Marx se inscribe así en determinada tradición cristiana. Y las muchas citas de Lutero, que Marx hace en *El capital*, demuestran que sabe esto. Obviamente sabe también que el cristianismo se entiende como negación del

anti-Cristo, y jamás como su afirmación. Y entiende su propia crítica del fetichismo también como negación del anti-Cristo, y no del Cristo. Su análisis de la mercancía lo lleva, sin embargo, a afirmar que la negación del anti-Cristo no es el Cristo –como lo percibe la conciencia religiosa–, sino el hombre dentro de relaciones humanas conscientemente dominadas. Su conclusión por tanto es que la negación del anti-Cristo como afirmación del hombre tiene que ser a la vez la negación del propio ser religioso y de cualquier trascendentalidad.

Pero la crítica del fetichismo del dinero no es solamente esta denuncia del dinero como una fuerza antihumana. A través de esta crítica, la teoría del valor de Marx es transformada en una teoría de los valores. Al lado del valor-trabajo aparecen valores éticos que acompañan la producción mercantil. Esta aparece, porque permite una división del trabajo cada vez más compleja que supera el grado de complejidad posible de una división del trabajo sin mercancías, basada en el acuerdo común sobre producción y distribución de los productos. Sin embargo, implica a la vez una pérdida de libertad humana, en el sentido de una renuncia a hacerse responsable de las consecuencias de la acción humana. Para poder tener lugar tal producción mercantil, la propia

lógica mercantil tiene que dictar ahora los valores sociales que dirigen el comportamiento de los hombres. El hombre no le puede prescribir al mundo de las mercancías las leyes de su comportamiento, sino que tiene que deducir de las leyes de comportamiento de las mercancías sus propias leyes:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten con ganas, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas cuyas voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica* que tiene por forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica. El *contenido* de esta *relación jurídica* o de

voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías* (Marx, 1966: I, 48).

Las mercancías no solamente piensan en vez del hombre, también le dictan las leyes de su comportamiento: las mercancías piensan el dinero y el hombre confirma tal pensamiento creando el dinero; piensan el capital y el hombre confirma eso creando relaciones de producción capitalistas. Pero siempre a través de la realización de lo que la propia dinámica del mundo mercantil insinúa, el hombre recibe un dictamen sobre las leyes de su comportamiento. Para que el mundo mercantil pueda existir, el hombre tiene que aceptar una norma básica: la propiedad privada y el respeto mutuo de los hombres como propietarios. Pero la propiedad privada es solamente la base de otra norma fundamental: el contrato como medio del traspaso de la propiedad de las mercancías. El traspaso de los productos no se dirige pues por la necesidad de la supervivencia de los productores, sino por el acuerdo de las voluntades de los propietarios de las mercancías. Y sobre la vigencia de un contrato, no se decide si los dos propietarios pueden sobrevivir al cumpli-

miento del contrato, sino exclusivamente la vigencia jurídica de él. La propia vida humana se somete a la vida de las mercancías.

El texto citado es especialmente interesante porque contiene una formulación clave del materialismo histórico: prescinde del concepto de la superestructura. Interrelaciona producción mercantil, sistema de propiedad, sistema jurídico y valores del comportamiento humano a partir de la necesidad de la producción mercantil. Esta es la condición del desarrollo de la propia división del trabajo, y siéndolo, se convierte en el determinante de los otros elementos. Por ser condición del desarrollo de la división del trabajo, se impone; pero imponiéndose, los hombres tienen que someterse a las condiciones de la producción mercantil. Y reciben estos dictámenes desde el exterior por la interpretación de las condiciones de desarrollo de las relaciones mercantiles. Las relaciones jurídicas –y por tanto el Estado– y los valores de comportamiento humano, no serán definidos de hombre a hombre, sino por las necesidades de la existencia y de la dinámica de las relaciones mercantiles. Ellas lo indican; y el hombre, en cuanto productor mercantil, sólo puede cumplir. Los hombres se convierten, en “representantes de sus mercancías”.

La relación entre fuerzas productivas, división del trabajo, relaciones jurídicas y normas de comportamiento es, por tanto, más bien de implicancia. La dinámica de las fuerzas productivas implica la necesidad de relaciones mercantiles como condición de la mayor complejidad de la división del trabajo; y, de las relaciones mercantiles y su estado de desarrollo, se derivan las relaciones jurídicas y normas de comportamiento, siendo las relaciones mercantiles el punto crucial de las determinaciones del sistema de propiedad jurídico-estatal y del sistema de normas. Y se podrían añadir todavía los espejismos religiosos. Pero a la vez son también la referencia para la formulación de una vida humana, en la cual la voluntad de los productores no está en las mercancías, sino en la relación humana entre ellos.

Marx usa para esta relación de implicancia la palabra reflejo. La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría insinuarlo la palabra superestructura. Se trata más bien de una implicancia, que es decisiva para la existencia de la propia producción mercantil. No se trata de una diferencia de importancia, sino de la constatación de que la propia produc-

ción mercantil predetermina el marco de los posibles contenidos de las voluntades. Son los hombres quienes mantienen las relaciones mercantiles funcionando; pero al hacerlo, reciben de las relaciones sociales entre las mercancías las normas que regirán sus propias relaciones.

Pero las relaciones mercantiles no dan solamente los reglamentos de las relaciones sociales entre los hombres. A más tardar con la aparición del dinero se interpreta, a partir de las relaciones mercantiles, el propio destino humano; y derivado de aquel, los valores que dinamizan el propio desarrollo mercantil. Precisamente el dinero permite la transformación de las perspectivas humanas. Eso ya lo expresa la carta de Cristóbal Colón, que cita Marx: "Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso". Si eso es cierto, obviamente el destino humano se convierte en "buscar oro". Y al sujeto correspondiente lo describe Marx así: "Y como el ciervo por agua fresca, así su alma brama ahora por dinero, la única riqueza" (Marx, 1966: I, 95).

En el análisis anterior se había mostrado ya el dinero como el señor del mundo de las mercancías, porque el dinero las confirma como tales. Es la puerta por donde tienen que pasar

todas las mercancías. Sin embargo, desde el punto de vista del poseedor de dinero, es la puerta a través de la cual se puede llegar a todas las mercancías, y además convertir todo en mercancía:

Como el dinero no lleva escrito en la frente lo que con él se compra, todo, sea o no mercancía, se convierte en dinero. Todo se puede comprar y vender. La circulación es como una gran retorta social a la que se lanza todo, para salir de ella cristalizada en dinero. Y de esta alquimia no escapan ni los huesos de los santos ni otras *res sacrosanctae extra commercium hominum* mucho menos toscas. Como en el dinero desaparecen todas las diferencias cualitativas de las mercancías, este radical nivelador borra, a su vez, todas las diferencias (Marx, 1966: I, 90).

El dinero permite romper la unidad entre compra y venta que el simple trueque mantiene. Para hacerlo, tiene que transformarse en depositario del valor como tal, que se puede convertir en cualquier otro valor de uso o servicio. El hecho de que el valor es siempre el valor del producto producido y nada más, pasa desapercibido. Lo que el dinero puede comprar parece infinito. Sin embargo, se trata de una infinitud que continuamente se frustra y que tiene un límite inmanente:

El instinto del atesorador es infinito por naturaleza. *Cualitativamente* o en cuanto a su forma, el dinero no conoce fronteras. Pero, al mismo tiempo toda suma efectiva de dinero es *cuantitativamente* limitada. Esta contradicción entre la limitación cuantitativa del dinero y su carácter cualitativamente ilimitado, empuja incesantemente al atesorador al tormento de Sísifo de la *acumulación*. Le ocurre como a los conquistadores del mundo que con cada nuevo país sólo conquistan una nueva frontera (Marx, 1966: I, 91).

El dinero como riqueza adquiere el carácter de “encarnaciones sustantivas, expresiones del carácter *social* de la riqueza” (Marx, 1966: III, 536).

Y sigue: “Esta su existencia social aparece, pues, como un más allá, como objeto, como cosa, como mercancía; junto a los elementos reales de la riqueza social y al margen de ellos” (*Ibidem*).

En esta trascendentalidad del más allá está el espejismo físico-metafísico referente al dinero. Habla del “punto de vista de la simple producción de mercancía, de constituir el tesoro eterno que ni la polilla roe ni el orín oxida” (Marx, 1970: 206). “Como la producción burguesa tiene que cristalizar la riqueza en forma de una cosa única, oro y plata son su encarnación correspondiente” (Marx, 1970: 203).

El carácter de la infinitud limitada está dado con eso: “La apropiación de la riqueza en su forma general está condicionada por la renuncia a la riqueza en su forma material” (Marx, 1970: 170). De esta manera:

se sacrifica el contenido perecedero a la forma eterna [...]. El atesorador desprecia los goces mundanos, temporales y pasajeros, para correr detrás del tesoro eterno, que es enteramente tanto del cielo como de la tierra (Marx, 1970: 171).

Eso resulta en una opción religiosa: “Además, el atesorador es, en tanto que su ascetismo se una con una esmerada laboriosidad, esencialmente de religión protestante, y más todavía puritana” (Marx, 1970: 172). Y agrega:

Por tanto, el atesoramiento no tiene límite inmanente alguno, y es sin medida un proceso infinito que encuentra un motivo de comenzar de nuevo en cada resultado logrado [...]. El movimiento del valor de cambio como valor de cambio, como autómeta, no puede ser sino aquel de trascender su límite cuantitativo. Pero en cuanto se franquea el límite cuantitativo del tesoro, se crea un nuevo límite, que tiene que ser franqueado otra vez. No hay un límite determinado del tesoro que aparece como barrera, sino más bien cualquier límite (Marx, 1970: 174).

Este dinero, con su horizonte ilimitado, es en realidad siempre limitado, porque es expresión del trabajo social en relación con las mercancías. No puede comprar más de lo que se produce y cada poseedor de dinero no puede jamás tener más que una parte de este total. Esto ocurre porque “el dinero es también una mercancía, un objeto material, que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. De este modo, el poder social se convierte en poder privado de un particular” (Marx, 1966: I, 90).

La imagen de la infinitud vinculada con el dinero y su poder surge por el hecho de que no solamente todo producto parece comprable, sino también todos los productores y a la postre el mundo entero. Atesorar o acumular parece ser la condición de tener acceso a todo, y detrás del límite de todo lo posible aparece el espejismo de la infinitud trascendente: “con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso”. Marx cita a 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.

[...] 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 preten-
 dientes
 A la viuda anciana y encorvada.
 ...¡Oh, maldito metal,
 Vil ramera de los hombres! (Shakespeare, *Timón
 de Atenas*, cit. por: Marx, 1966: I, 90, nota 43)

El dinero se puede transformar en este medio que da acceso a todo, dado este hecho de que separa los actos de la compra y la venta de las mercancías, que lo convierte en el depositario del valor y por tanto en puerta de acceso a todos los valores:

De este modo, van surgiendo en todos los puntos del comercio tesoros de oro y plata en diversa proporción. Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio, y el valor de cambio como mercancía, se despierta la codicia del oro (Marx, 1966: I, 89).

La codicia transforma la imagen de la infinitud vinculada al dinero en la motivación de tenerlo, y por tanto en determinadas normas de comportamiento necesarias para alcanzarlo:

Para retener el oro como dinero, y por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impe-

dirle que circule o se invierta como *medio de compra* en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancía. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica (Marx, 1966: I, 91).

Asumir la dimensión infinita del dinero lleva a apreciar todo un catálogo de virtudes que son necesarias para la dinámica de las propias relaciones mercantiles. Se transforman en el motor de ellas. Y el espejismo religioso se transforma en la sacralización de estas virtudes. El hecho de que estas virtudes derivadas del fetiche dinero son, en efecto, desdoblamientos e inversiones de virtudes humanas, lo desarrolló Bertolt Brecht en su obra *Los siete pecados mortales*, a partir de la relación entre las dos Anna. Los pecados de la primera Anna son las virtudes de la segunda, y viceversa.

Este atesorador como tipo es una persona que puede sustraer valores de la circulación solamente en la medida en que antes entregó valores. Pero en otra forma es más importante:

El atesorador profesional no llega a adquirir importancia hasta que no se convierte en usurero (Marx, 1966: III, 555).

El antiguo explotador, cuya explotación tenía un carácter más o menos patriarcal, porque era en gran parte un medio de poder político, es relevado por un advenedizo más implacable y sediento de dinero (Marx, 1966: III, 558).

La usura vive aparentemente en los poros de la producción, como los dioses viven, según Epicuro, en los intermundos [...].

La usura, como el comercio, explota un régimen de producción dado, no lo crea, se comporta exteriormente ante él. La usura procura conservarlo directamente para poder explotarlo de nuevo una y otra vez, es conservadora, acentúa cada vez más su miseria (Marx, 1966: III, 559).

Hasta que no se dan las demás condiciones propias del régimen de producción capitalista, no aparece la usura como uno de los elementos constitutivos del nuevo sistema de producción, mediante la ruina de los señores feudales y de la pequeña producción, de una parte, y la centralización de las condiciones de trabajo para convertirse en capital, de otra (Marx, 1966: III, 558).

Pero en cuanto se dan las condiciones necesarias, las virtudes del atesorador se convierten

en motor de la misma transformación del sistema de producción. Sin embargo, eso es solamente posible por el carácter del sistema de producción capitalista por venir. La sociedad precapitalista desconfía todavía de estas virtudes del atesorador. Limita en muchas formas el ámbito de las relaciones mercantiles: “La sociedad antigua la denuncia como la *moneda corrosiva* de su orden económico y moral”, dice Marx sobre el tratamiento de la moneda en la antigüedad; y podría decir algo parecido sobre la edad media. La sociedad capitalista, en cambio, es diferente: “[...] saluda en el áureo Grial la refulgente encarnación de su más genuino principio de vida” (Marx, 1966: I, 90).

Este afán absoluto de enriquecimiento, esta carrera desenfadada en pos del valor hermana al capitalista y al atesorador; pero, mientras que éste no es más que el capitalista trastornado, el capitalista es el atesorador racional. El incremento insaciable de valor que el atesorador persigue, pugnando por *salvar* a su dinero de la circulación, lo consigue, con más inteligencia, el capitalista, lanzándolo una y otra vez, incesantemente, al torrente circulatorio (Marx, 1966: I, 109).

Y siempre se trata de “acercarse a la riqueza como tal incrementando la magnitud” (Marx, 1966: I, 107-108).”

Detrás de todos estos movimientos Marx percibe siempre de nuevo una contradicción, en la cual las relaciones mercantiles crean metas infinitamente lejanas, a las que el productor de mercancías se quiere acercar por pasos finitos. La “riqueza como tal” (a la cual el productor quiere acercarse por pasos de aumento cuantitativo de una riqueza necesariamente limitada), la totalidad de las cualidades del mundo y hasta las del más allá, son cosas que el afán de juntar dinero quiere poder comprar. Así las relaciones mercantiles y los espejos que se juntan a ellas, transforman al hombre en un Sísifo, en un conquistador, que solamente conquista nuevas fronteras, que transforma las normas de comportamiento adecuadas a esta carrera en sus máximas virtudes. Corre así detrás de una meta que es la exteriorización de su propia interioridad; y formula las metas de una manera que jamás las puede alcanzar. La infinitud que persigue no es otra cosa que una asociación de los hombres libres, pero la formula de una manera tal que cualquier paso hacia la meta formulada lo aleja más de esta inquietud. La unión de los hombres sería realmente el fin, pero el atesorador declara la ruptura permanente de esta unión como medio para alcanzarla.

Por tanto, el espejismo de la infinitud detrás del dinero no es más que una mala infinitud, como la denomina Hegel.

De eso se deriva ahora no sólo una teoría de los valores, sino a la vez una teoría de la interiorización de los valores. Detrás del dinero está la infinitud que promete alcanzar. De ésta se pueden derivar los valores que hay que cumplir para perseguir la meta. Pero siendo la meta de un valor infinito, el espejismo religioso permite sacralizarla para convertirla en un objeto de piedad. La persecución del dinero se transforma en una obra de piedad, *ad maiorem Dei gloriam*. Y a través de la relación de piedad hacia aquella infinitud, hacia la cual apunta el dinero, transforma el sujeto en un sujeto adecuado a esta carrera sin fin. De esta manera el fetiche del dinero es objeto de piedad; y, a través de una relación de piedad, se interiorizan los valores adecuados a una acción que efectúa la persecución del dinero. Creado tal fetiche y establecida esta relación de piedad, se puede escribir ahora encima de cada billete de dólar: *In God we trust*; y dar al banco del Vaticano el nombre de *Banco del Espíritu Santo*.

3. EL ENCANTO DE LA CREACIÓN DE LA NADA: EL VALOR COMO SUJETO. EL FETICHISMO DEL CAPITAL

Ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de

la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales, de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción, en propiedades de estas mismas cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en un objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cualesquiera que sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurrir en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción (Marx, 1966: III, 765).

Sin embargo, el dinero es el punto de partida del capital. En cuanto las relaciones mercantiles y monetarias se amplían, incluyen no sólo los medios de producción, sino también la propia fuerza de trabajo. Esta se convierte en trabajo asalariado, y la propiedad de los medios de producción, en capital. Eso supone una expropiación de los pequeños productores, quienes de ahora en adelante pertenecen al capital, antes de que el capital les compre su fuerza de trabajo. Y aunque el capital no compre su fuerza de trabajo, ellos le pertenecen, porque

no pueden asegurar su vida sino vendiendo su fuerza de trabajo al capital.

En la transformación del dinero en capital se hace patente que las relaciones mercantiles, a través de ellas mismas, no deciden solamente sobre las proporciones en las cuales se producen los bienes materiales, sino también sobre la vida o la muerte del productor. Por eso el productor pertenece al capital ya antes de que éste compre o no su fuerza de trabajo. La vida o la muerte del productor está en sus manos: “El pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital” (Marx 1966: I, 294).

Esta propiedad del capital sobre el obrero, previa a la compra de su fuerza de trabajo, expresa el hecho de que se trata ahora, en el interior de las relaciones mercantiles capitalistas, de una relación de clase. El análisis del fetichismo de la mercancía y del dinero no se topó con el problema de las clases, porque antes de surgir las relaciones capitalistas de producción, en la sociedad pre-capitalista, las relaciones de clase se formaban fuera del ámbito de las relaciones mercantiles. Por eso, productor y propietario de mercancías se suponen idénticos. Estos productores-propietarios pertene-

cen a las relaciones mercantiles, pero se trata de una exteriorización de su interioridad que no se transforma en un poder de una clase social sobre otra. El poder de unos hombres sobre otros no se transforma sino marginalmente en poder de clase.

El fetichismo del capital tiene por tanto dos caras: la cara que adquiere desde el punto de vista del obrero, quien pertenece al capital y que es –en el caso de la compra de su fuerza de trabajo por parte del capital– el productor de las mercancías; y la cara que adquiere desde el punto de vista del propietario de la mercancía, que es a la vez propietario del capital.

3.1. EL CAPITAL, VISTO DESDE ABAJO

“Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo”. Los medios de producción resucitan de entre los muertos. El trabajo muerto vive al chupar su vida de la fuerza viva de trabajo. La guerra del capital contra el obrero.

Los que ven y viven el capital desde abajo son los obreros. Pero no son solamente los obreros fabriles, sino todos aquellos cuya vida pertenece al capital, porque el capital es el pro-

pietario de sus medios de vida. Son los obreros fabriles, los campesinos sin tierra, los desempleados y los marginados:

Ya veíamos cómo *esta contradicción absoluta* destruía toda la quietud, la firmeza y la seguridad en la vida del obrero, amenazándole constantemente con despojarle de los medios de vida al arrebatarle los instrumentos de trabajo y convertirle en un ser inútil al convertir en inútil su función parcial, y como esta contradicción se manifiesta estrepitosamente en ese holocausto ininterrumpido de que se hace víctima a la clase obrera, en el derroche desenfrenado de fuerzas de trabajo y en los estragos de la anarquía social (Marx 1966: I, 408).

Y Marx añade una nota citando a Shakespeare: “Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo” (Marx 1966: I, 408, nota 222).

Sin embargo, esta situación de la pertenencia al capital se vive con más intensidad en el caso de la compra de la fuerza de trabajo por parte del capital en la gran industria. En este caso la confrontación no se vive con el capitalista, que la mayor parte del tiempo no está a la vista, sino con la maquinaria misma. Solamente en la maquinaria está presente el capital como su propietario. Siendo en verdad nada más que instrumento de trabajo, se transforma

en algo diferente, es decir, “en un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres” (Marx 1966: I, 274). Al pertenecer el obrero al capital, vive esta pertenencia como una transformación de él en el órgano de esta maquinaria. Es ahora la maquinaria quien ejerce el derecho de decidir sobre la vida o la muerte del obrero. Su esperanza de vida pues, se deposita en ella: “Pero, además, existe aquí una *unidad técnica*, puesto que todas estas máquinas uniformes de trabajo reciben simultánea y homogéneamente su impulso de un corazón que late en el interior de un primer motor común [...] (Marx 1966: I, 309).

Se trata de un autómatas que es movido por “un primer motor que no recibe la fuerza de otra fuente motriz” (Marx 1966: I, 311). Pero en verdad se trata de una maquinaria muerta, y su primer motor “que no recibe la fuerza de otra fuerza motriz” tiene su principio de vida en la propia vida del obrero: “En su trabajo productivo racional, el hilar, el tejer, el forjar, el que con su simple contacto hace resucitar a los medios de producción de entre los muertos, les infunde vida como factores del proceso de trabajo y los combina, hasta formar con ellos productos” (Marx 1966: I, 151).

Se trata de la inversión de aquella imagen según la cual Dios, como primer motor auto-

impulsado, da vida al hombre por su simple contacto con un dedo. Aquí la maquinaria con su “primer motor” recibe la vida por el contacto con el hombre-obrero. Así empieza su proceso de vida, termina y vuelve a empezar en una resurrección de entre los muertos: “Conservan su forma independiente frente al producto lo mismo en vida, durante el proceso de trabajo, que después de muertos. Los cadáveres de las máquinas, herramientas, edificios fabriles, etc., no se confunden jamás con los productos que contribuyen a crear” (Marx 1966: I, 153).

Aparecen hasta los cementerios de la máquina, porque ella tiene un verdadero ciclo de vida: “A los medios de trabajo les ocurre como a los hombres. Todo hombre muere 24 horas al cabo del día” (*Ibidem*). Sin embargo, en cuanto capital, la máquina es inmortal. Transformándose la máquina en cadáver, el capital contenido en ella pasa a otra:

El trabajo productivo, al transformar los medios de producción en elementos creadores de un nuevo producto, opera con su valor una especie de transmigración de las almas. Este transmigra del cuerpo absorbido por el proceso de trabajo a una nueva envoltura corporal. Pero esta transmigración de las almas se opera en cierto modo a espaldas del trabajador real. El obrero *no puede incorporar nuevo trabajo, ni por tanto crear*

valor, sin conservar los valores ya creados [...]
(Marx 1966: I, 156).

La máquina es mortal. Para que el capital logre inmortalidad, necesita los cuerpos de nuevas máquinas para encarnarse en ellos. El trabajo hace posible esta inmortalización, pero a espaldas del trabajador real. Sin embargo, también éste es mortal. El capital, por tanto, lo inmortaliza para poder vivir él:

El poseedor de la fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe, como se perpetúa todo ser viviente, por la procreación. Por lo menos, habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte [...] para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado (Marx 1966: I, 125).

Para que pueda vivir el capital, tiene que vivir el obrero. El capital extrae su vida del obrero, y por tanto, tiene que mantener en vida al obrero para poder vivir de él. Pero siendo el capital el que con su vida asegura la vida de los obreros, se preocupa de ella solamente en el grado

necesario para que el obrero se perpetúe. De este cálculo depende la cantidad de obreros que pueden perpetuarse y los medios de vida asignados a ellos. La miseria de los sobrantes no entra en el cálculo del capital, a pesar de que éste ha monopolizado sus medios de vida.

El capital, al vivir de esta manera, de la vida de los obreros, los amenaza con la muerte. El capital asegura la vida solamente a los obreros necesarios para su propio proceso de vida. Se transforma, por tanto, en fuerza todopoderosa que puede caer sobre el obrero en cualquier momento para golpearlo. Así, “la transformación del proceso de producción es a la vez el martirio del productor” (Marx 1966: I, 423). Eso se expresa de dos maneras. Primero, en una tendencia a extraerle cada vez más su propio trabajo: “Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva” (Marx 1966: I, 350).

El tratamiento pasa de la tortura hasta la matanza: “Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido” (*Ibídem*).

Y en segundo lugar: “El instrumento de trabajo mata al obrero” (Marx 1966: I, 358).

Lo que como fetichismo de mercancía era el mundo caprichoso de las mercancías que entraron en relaciones sociales entre sí, se transforma en un sábado de brujas, una noche de Walpurgis². Las mercancías, al luchar entre sí, amenazan la vida de los que las producen. Al imponerse el salitre sintético sobre el salitre natural, el salitre sintético condena a cientos de miles de hombres a la miseria. Ahora regiones y países enteros son devastados por la lucha de las mercancías entre sí: “Esto determinó una gran afluencia humana al ramo de tejidos de algodón, hasta que el telar a vapor vino a matar a los 800.000 tejedores de algodón, a los

2 La noche de Walpurgis o “noche de brujas” es una fiesta celebrada en el norte y el centro de Europa durante la última noche de abril y la madrugada del primer día de mayo. Posiblemente de origen celta y relacionada con el culto a la fertilidad, la celebración fue representada en la Edad Media cristiana como una fiesta de criaturas malignas, practicantes de ritos diabólicos, que tendría lugar cada año en la cumbre del monte Brocken, en Sajonia. Por la fecha en que se celebra (30 de abril) el calendario cristiano asocia esta noche al nombre de la Santa Walpurgis, una misionera inglesa que dirigió un convento alemán en el siglo VIII. En la obra de Goethe, Fausto es llevado a la fiesta de Walpurgis por Metistófeles [N. E.].

que había dado la vida la *Jenny*, la *throstle* y la *mule*” (Marx 1966: I, 369).

Con esta lucha entre las mercancías, y entre mercancías y hombres que las producen, se vincula la lucha entre el trabajo y el capital. El capital se esconde detrás de las máquinas y las usa como armas de guerra:

Sin embargo, la maquinaria no actúa solamente como competidor invencible e implacable, siempre al acecho para dejar “sobrante” al obrero. Como *potencia hostil al obrero*, la maquinaria es proclamada y manejada de un modo tendencioso y ruidoso por el capital. Las máquinas se convierten en el más poderoso medio de guerra para derrotar las sublevaciones obreras periódicas, las huelgas y demás movimientos desatados contra la *autocracia del capital*. Según Gaskell, la máquina de vapor fue desde el primer día un antagonista de la “fuerza humana” que permitió a los capitalistas despedazar las exigencias crecientes de los obreros, las cuales amenazaban con empujar a la crisis al incipiente sistema fabril (Marx 1966: I, 361).

Y Marx resume: “Se podría escribir, arrancando del año 1830, toda una historia de inventos, que entraron a la vida únicamente como medios de guerra del capital en contra de motines obreros” (*Ibidem*).

Pero no solamente los inventos específicos y las máquinas construidas sobre ellos entran a la vida para dar muerte, lo mismo vale también para la totalidad de las máquinas:

Pero también al capital viejo le llega la hora de su renovación en miembros y cabeza, el momento en que el que cambia de piel y renace en un cuerpo técnico perfeccionado, bajo una forma en la que una masa menor de trabajo se basta para poner en movimiento una masa mayor de maquinaria y materia prima (Marx 1966: I, 532).

Se desata una tendencia hacia un desempleo en aumento, a través del cual va aumentando aquella parte de obreros, que, perteneciendo al capital, no logran venderle su fuerza de fuerza de trabajo. Se crean “sobrantes”, cuyas posibilidades de sobrevivir también disminuyen: “Con las órbitas de la pequeña industria y del trabajo domiciliario, destruye los últimos refugios de los “sobrantes” y, por tanto, la válvula de seguridad de todo el mecanismo social” (Marx 1966: I, 421).

Pero no es la técnica en sí la que crea tales tendencias, sino que su transformación en capital es lo que hace actuar a la técnica de esta manera. El capital crea estos sobrantes, para ofrecerse luego como medio para solucionar este problema creado por él. Si el “verdadero

límite de la producción capitalista es el mismo capital”, la apariencia ahora es exactamente la inversa. El número creciente de los “sobrantes” en todo el mundo capitalista, que hoy en día llega a cifras catastróficas, parece atestiguar una gigantesca falta de capital. Y cuanto más sube el obrero fabril con un puesto de trabajo regular, aparece como un hombre afortunado. El ha encontrado un capital que vive de él, y que lo deja vivir. Los otros que pertenecen al capital, no pueden vivir de él, porque el capital no los necesita para vivir. La apariencia es por tanto de escasez de capital. El capital parece ser la gran fuente de vida –hasta de la vida eterna–; y la razón de la miseria parece ser la falta de capital. Lo que en verdad hace falta es quitarles a los medios de producción el carácter de capital, ya que el mismo capital parece ser y se ofrece como la única solución del problema creado por él.

A este problema se refiere Marx con una alusión al mundo religioso: “Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo” (Marx 1966: I, 524).

Esta frase también se puede invertir: así como en la producción capitalista el hombre se deja esclavizar por los productos de su

propio brazo, proyecta esta esclavitud a un mundo religioso, en la cual se deja dominar por productos, que son criaturas de su propio cerebro.

3.2. EL CAPITAL, VISTO DESDE ARRIBA

El encanto de la creación de la nada: el valor como sujeto. Un valor que se valoriza a sí mismo. El dinero lleva el amor en su entraña. Samuelson: después de 999 años, el día del juicio. Viajando por teléfono.

Los que ven el capital desde arriba son sus propietarios. Al ser propietarios del capital, son a la vez propietarios de los medios de vida de todos los otros. Pero al ser la propiedad de los medios de vida el dominio sobre la misma vida, la vida de todos los otros les pertenece. Pero por eso no dominan la situación. Tampoco los propietarios del capital dirigen al capital. En este punto Marx asume la opinión de la economía clásica: “Para la economía clásica, el proletario no es más que una máquina de producir plusvalía; a su vez, tampoco ve en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en nuevo capital (Marx 1966: I, 501-502)”.

En esta función es donde el capitalista forma su imagen respectiva del mundo, su “religión de la vida cotidiana” (Marx 1966: III, 768). En esta religión suya el capital es la fuente de la vida; y el hecho de que la vida del capital es una vida humana extraída de la fuerza de trabajo, pasa desapercibido. Es el mismo capital el que parece ser el gran creador del valor. Si bien se trata de una plusvalía creada por el trabajo, el capitalista percibe al capital de otra manera: “Crea la *plusvalía*, que sonríe al capitalista con todo el encanto de una creación de la nada” (Marx 1966: I, 164).

El valor ahora se multiplica a sí mismo:

En realidad, *el valor* se erige aquí en *sujeto* de un proceso en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía sobre la base de sí mismo, desprendiéndose, como plusvalía, de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose a sí mismo...* Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro (Marx 1966: I, 110).

Detrás del mundo de las mercancías-sujeto, aparece ahora el gran sujeto valor, el cual se valoriza a sí mismo. Es el sujeto verdadero y dominante del mundo de las mercancías,

que para legitimarse, efectúa una continua creación de la nada. Es el sujeto milagroso de esta religión de la vida cotidiana. Este valor sujeto tiene una perspectiva infinita de crecimiento hacia el futuro, y se distingue esencialmente del crecimiento del tesoro. En comparación con esta acumulación capitalista, el atesoramiento es una “forma bárbara de la producción para la producción” (Marx, 1970: 177).

El crecimiento del tesoro tiene su límite cuantitativo máximo en el tamaño del producto actual, sin impulsar la dinámica de las fuerzas productivas. El crecimiento del valor, en cambio, tiene como su límite cuantitativo toda la potencialidad del crecimiento de la productividad del trabajo hacia un tiempo futuro infinito. El valor es esta potencialidad, y así es la fuente de la vida: “Las fuerzas todas del trabajo se proyectan como otras tantas fuerzas del capital, del mismo modo que las formas de valor de la mercancía se reflejan, por espejismo, como formas del dinero” (Marx 1966: I, 512).

La perspectiva humana infinita, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, es vista ahora como perspectiva del valor que se valoriza, y por tanto, del capital. O como lo expresa Samuelson:

Permítasenos, primero, dirigir una ojeada al importante papel económico desempeñado por el capital. Si los hombres tuvieran que trabajar terrenos incultos con sus propias manos, la productividad y el consumo serían bajísimos; pero, gradualmente y a lo largo del tiempo, nuestro sistema económico ha conseguido reunir enorme cantidad de instrumentos de producción: fábricas, bienes en proceso de fabricación, tierras desecadas y fertilizadas (Samuelson, 1965: 49).

Para él las fábricas, los bienes en proceso de fabricación, las viviendas, las tierras fertilizadas, todo lo tenemos gracias al capital. Sin el capital viviríamos todavía en los árboles. Toda la creatividad humana esta subsumida bajo el capital, el trabajo es un movimiento animal mecánico sin impulso propio. El impulso propio está al lado del capital.

En esta misma perspectiva, la fuerza innata del capital que lo transforma en fuente de la vida, llega a su expresión extrema cuando se abstrae enteramente del contenido concreto de los trabajos y actividades económicas y se concibe el valor como simple cantidad de dinero, como fuente de más valor. “Es en el capital a interés donde la relación de capital cobra su forma más exteriorizada y fetichizada” (Marx 1966: III, 373).

La procreación del valor por el valor parece ahora una potencia innata del valor; éste aparece como el sujeto dinámico de todo:

El capital aparece aquí como una fuente misteriosa y autocreadora del interés, de su propio incremento. La *cosa* (dinero, mercancía, valor) es ya de por sí, como simple cosa, capital, y el capital aparece como una simple cosa; el resultado de todo el proceso de reproducción se presenta aquí como propiedad inherente a un objeto material; depende de la voluntad del poseedor del dinero, es decir, de la mercancía en su forma constantemente cambiante, el invertirlo como dinero o alquilarlo como capital. En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, el dinero, que alumbra dinero, sin que bajo esta forma se descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento (Marx 1966: III, 373-374).

El valor sustituye ahora la propia fuerza de trabajo:

Como ocurre con la fuerza de trabajo, el valor de uso del dinero se convierte aquí en fuente de valor, de más valor que el que en él mismo se contiene. El dinero como tal es ya, potencialmente, un valor que se valoriza a sí mismo y en calidad de tal se presta, lo cual es la forma de venta que corresponde a esta peculiar mercancía. El dinero

tiene la virtud de crear valor, de arrojar interés, lo mismo que el peral tiene la virtud de dar peras (Marx 1966: III, 374).

El dinero se convierte así en la verdadera fuente del valor, punto de concentración de toda la creatividad humana, que da vida a un trabajo, que de por sí es animal y mecánico por naturaleza, y que, sin esta fuerza creadora, queda abandonado a sí mismo.

Los diversos sectores de la actividad humana se convierten de esta manera en esferas, hacia las cuales se ha dirigido esta fuerza creadora innata del capital-dinero vitalizándolas. Al ser en verdad la ganancia una plusvalía del capital, extraída del trabajo, y el interés sobre el capital una participación en la ganancia bruta, eso aparece ahora al revés:

También esto aparece invertido aquí: mientras el interés es solamente una parte de la ganancia, es decir, de la plusvalía que el capitalista en activo arranca al obrero, aquí nos encontramos, a la inversa, con el interés como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y con la ganancia, transfigurada ahora bajo la forma de ganancia de empresario, como simple accesorio y aditamento añadido en el proceso de reproducción. El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados

aquí. [...] mistificación del capital en su forma más descarada (*Ibidem*).

Esto mismo lo podemos leer de nuevo en Samuelson: “Es decir, que podríamos expresar *todas* las rentas derivadas de la propiedad como pagos por intereses. Desde este punto de vista, podríamos pensar, sencillamente, que la renta nacional se compone de *salarios e intereses*” (Samuelson, 1965: 692).

Milton Friedman todavía llega a un extremo mayor. Todo el producto es considerado como producto del capital, y el producto del trabajo, como resultado de las inversiones hechas en la fuerza del trabajo: “Desde un punto de vista general hay mucho que decir en favor de considerar como capital todas las fuentes de capacidad productiva” (Friedman, 1966a: 256).

Su concepto de capital es el siguiente: “El concepto de capital, que empleamos es aquel que incluye todas las fuentes de servicios productivos. Hoy, en Estados Unidos, hay tres categorías fundamentales de capitales: 1) capital material, tal como edificios y máquinas; 2) seres humanos, y 3) el *stock* monetario” (Friedman, 1966a: 313).

Los servicios productivos que rinde el *stock* monetario hacen posible los servicios productivos del capital no-humano. Y a través

del tipo de interés se puede expresar el precio de la fuente de los servicios del capital no-humano y del humano: “Por ejemplo, dado el salario o la renta por máquina y por unidad de tiempo, el tipo de interés nos permite obtener el precio de la fuente de estos servicios” (Friedman, 1966a: 312).

El trabajo y las máquinas prestan servicios productivos; los dos reciben un ingreso y el precio, sea del trabajador o de la máquina, se determina por la capitalización de esta corriente de ingresos. Pero mientras la máquina se puede vender y comprar a este precio, el hombre solamente se puede apreciar según este precio, porque la esclavitud está abolida. Por eso, Friedman añade a su definición:

La distinción principal entre (1) y (2) (es decir, entre capital no-humano y capital humano), está en que, debido al marco institucional y social existente y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos de la misma forma que el capital material (Friedman, 1966a: 313).

Teniendo los dos tipos de capital un precio derivado de la capitalización de sus rentas, el capital humano, por la falta de esclavitud, no puede ser tan racionalmente empleado como el

capital no-humano, por culpa del marco institucional y social existente.

La libertad del hombre se transforma así en una imperfección del mercado capitalista. El capital ya no chupa solamente la vida del obrero, sino que ahora devora su alma.

La fantasía de Marx no alcanzó a anticipar un fetichismo del capital del tipo de Friedman. El fetichismo que enfoca, está más bien en la línea de Samuelson. Allí el capital y trabajo siguen siendo distintos, mientras el capital es el principio que anima la vida del trabajo. Este principio de vida en esencia es, sin duda, el capital a interés:

El capital se convierte ahora en una cosa, pero es en cuanto tal cosa capital. El dinero lleva ahora el amor en su entraña. Tan pronto como se presta o se invierte en el proceso de reproducción [...] van creciendo sus intereses, lo mismo si duerme como si está despierto, si se queda en casa como si anda de viaje, de día y de noche. Por donde el capital-dinero a interés (y todo capital es, en cuanto a su expresión de valor, capital-dinero) realiza el devoto anhelo del atorador (Marx, 1966: III, 375).

Y Marx se refiere al espejismo religioso vinculado con este fenómeno en aquellos términos que suelen usar los maestros de colegio en la

enseñanza de religión, cuando quieren explicarles a los niños la esencia de la trinidad. Se trata de una creencia, que probablemente fue también compartida por aquellas personas piadosas que fundaron hace tiempo en Roma el Banco del Espíritu Santo:

Considerado (el valor) como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y, a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencias, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas (Marx, 1966: I, 110).

En este mismo sentido Marx afirma sobre el sistema colonial:

Era el “Dios extranjero” que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad (Marx, 1966: I, 641-642).

Con el cambio de Dios cambió el Espíritu Santo: “Y al surgir las deudas del estado, el peca-

do contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública” (Marx, 1966: I,642).

En un sentido parecido Marx habla de la “fórmula trinitaria”:

En la fórmula económica trinitaria de capital-ganancia (o mejor aun capital-interés), tierra-renta del suelo y trabajo-salario [...]. se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista [...]. el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que Monsieur le Capital y Madame la Terre aparecen como caracteres sociales, a la par que llevan a cabo, como simples cosas materiales, sus brujerías directamente (Marx, 1966: III, 768).

Marx invierte aquí las alusiones a la trinidad, que solían hacer los autores conservadores católicos de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo Joseph de Maistre. Por supuesto, en estos autores la primera persona era siempre la tierra.

Se puede descubrir de esta manera toda una mística del dinero. En el siglo XIX se construyen las bolsas de valores como iglesias. En los diarios conservadores las alusiones bíblicas abundan precisamente en su sección de noticias económicas más que en cualquier otra.

Las referencias bíblicas son más frecuentes en estas noticias económicas cuando giran al-

rededor del dinero; y aparecen con absoluta seguridad cuando se habla del mercado de oro. La misma razón que hay detrás de estos fenómenos explica también por qué en cada billete de dólar está impreso: *In God we trust*, confiamos en Dios.

El cumplimiento del devoto deseo del atesorador en el capital prestado al interés, lleva a “fabulosas ocurrencias” que “dejan muy atrás a las fantasías de los alquimistas”. Marx cita dos ejemplos al respecto, uno de un tal doctor Price:

El dinero que rinde interés crece al principio lentamente, pero como la proporción del crecimiento va acelerándose progresivamente llega a ser tan rápida que sobrepasa toda fantasía. Un penique prestado a interés compuesto del 5% al nacer Cristo se habría multiplicado hoy hasta formar una suma mayor que la podría contenerse en 150 millones de planetas terráqueos, todos de oro macizo (Marx, 1966: III, 376).

Un chelín invertido al nacer nuestro Redentor [por tanto, en el templo de Jerusalén, según Marx] al 6% de interés compuesto habría crecido hoy hasta formar una masa de dinero, mayor que la que cabría en todo el sistema solar convertido en una esfera de un diámetro igual al de la órbita de Saturno (Marx, 1966: III, 377).

El otro ejemplo viene del *Economist*:

El capital a interés compuesto sobre cada una de las partes del capital ahorrado tiene tal fuerza de incrementación, que toda la riqueza del mundo productiva de renta se ha convertido desde hace ya mucho tiempo en interés de un capital [...]. Toda la renta es hoy pago de intereses sobre un capital invertido en otro tiempo en la tierra (Marx, 1966: III, 378).

Y comenta Marx:

En el capital a interés aparece consumada la idea del capital-fetiché, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo plasmado como dinero la virtud, nacida de una misteriosa cualidad innata, de crear automáticamente plusvalía en una progresión geométrica, de tal modo que este producto acumulado del trabajo ha descontado ya desde hace mucho tiempo, según el *Economist*, toda la riqueza de la tierra presente y futura como algo que por derecho le pertenece (Marx, 1966: III, 380).

Se trata aquí de una infinitud cuantitativa vinculada con el capital prestado a interés. Oro y dinero son más que el sol, y siempre el punto de partida del cálculo es “al nacer Cristo” o “al nacer nuestro Redentor”. El valor que se valori-

za, sin embargo, nos conecta con el sol, que es de oro puro.

En el propio Samuelson, la conexión del capital a interés con la infinitud y la eternidad, es parecida. Según él, el préstamo en dinero es la entrega de: “una suma total limitada de dinero en el momento actual, a cambio de una suma infinitamente grande de renta extendida a lo largo de todos los tiempos futuros” (Samuelson, 1965: 692-693); es decir, *per saecula saeculorum*.

Mientras los comentarios del siglo XIX se limitan por lo menos al lapso del nacimiento de Cristo hasta hoy, Samuelson reivindica el pago de interés por la eternidad de las eternidades. El humilde Cristóbal Colón quería comprar con oro la entrada de las almas a la eternidad, ahora el simple prestamista ya la tiene en la mano.

Sin embargo, en la definición citada de Samuelson, éste logra la vinculación entre el capital cuantitativamente limitado y la infinitud cualitativa, sin recurrir a la progresión geométrica. Pero la progresión geométrica la trata en otra parte, igualmente desprovista de sentido concreto como lo hacen los autores citados por Marx.

Cuanto a más largo plazo haya de cobrarse un dólar, menos valor tendrá actualmente [...]. Un

edificio, visto desde lejos, parece pequeño debido a la perspectiva en el espacio. El tipo de interés da lugar a un empequeñecimiento semejante en el tiempo. Cometería yo un disparate si prestase hoy a usted más de 1 centavo, aunque supiese que dentro de novecientos noventa y nueve años entregaría usted a mis herederos 1 dólar (Samuelson, 1965: 681-682).

Para evitar el carácter absurdo de los ejemplos que cita Marx, Samuelson invierte la visión de la progresión geométrica. Se pregunta cuánto valdría hoy un dólar pagadero en 999 años, y contesta que vale poquísimo por la perspectiva del tiempo, la cual, según él, es el interés. Pero eso es un formalismo que no soluciona la problemática, sino que la camufla. Porque si un dólar a pagar en 999 años, hoy vale poquísimo, entonces una suma depositada hoy al mismo interés, vale muchísimo. Pero si Samuelson lo discutiera, tendría que revisar toda su teoría del capital.

Obviamente el valor futuro de un depósito a interés compuesto a largo plazo no tiene nada que ver con la perspectiva psicológica mencionada por Samuelson, ni con la escasez de capital alguno. El interés es un ingreso, y la parte del ingreso social constituida por el pago de intereses jamás puede ser más grande que el ingreso mismo. A largo plazo, cual-

quier parte del ingreso total no puede crecer más rápido que el ingreso. Por lo tanto tampoco el interés. De eso se desprende que la tasa de interés posible, en el caso de que el crecimiento de la productividad del trabajo sea cero, también es cero. En el grado en el cual la tasa de crecimiento sube a una cifra positiva, también lo puede hacer la tasa de interés. Pero jamás puede ser más grande –a largo plazo– que la tasa de crecimiento de la productividad del trabajo, si se deja afuera el crecimiento demográfico. Si se lo incluye, la tasa de interés de nuevo está limitada por el crecimiento demográfico. En estos indicadores tiene su tope máximo a largo plazo; pero sin problema puede quedar por debajo de este tope. Eso es obvio, y casi trivial. Y la teoría del interés que presenta Samuelson dentro de una tradición muy larga, contradice este carácter obvio y casi trivial; sin embargo tiene una vida tan eterna como el capital mismo. Pero al haber estos topes objetivos, ni la perspectiva psicológica, ni la escasez relativa del capital, ni el tiempo de maduración, ni la abstinencia, pueden explicar en lo más mínimo el tamaño del interés.

Sin embargo, después de los misteriosos 999 años del depósito del capital llega el milenio:

En consecuencia, no podemos descartar la posibilidad de un día del juicio, en el que las autoridades tengan que reforzar las medidas clásicas de que dispone el Banco Central para hacer descender los tipos de interés, o de otra forma no lograrán inducir el volumen de inversión necesario para mantener el pleno empleo (Samuelson, 1965: 696).

Este “día del juicio”, que es a la vez el “día del infortunio” (Samuelson, 1965: 693), es el día en el cual el interés baja a cero. El desempleo y la población sobrante amenazan. Es el día de la muerte: “El tipo cero de interés se parece un poco al ‘cero absoluto de temperatura’ de la física” (*Ibidem*). Se trata de la muerte por entropía. La fuente de la vida, que es el capital, se agota.

En el fondo de esta teoría económica burguesa hay una filosofía de la muerte. Al luchar el capital por altas tasas de interés, supera la entropía y asegura la vida. Pero un día la entropía vencerá. Por tanto la vida del capital tiene todos los rasgos de una enfermedad que lleva a la muerte.

Friedman descubre otra muerte: por la abundancia. Se trata del peligro de que los bienes ya no sean escasos: “Existe un problema económico cuando se usan medios *escasos* para satisfacer fines *alternativos*. Si los medios no son

escasos, no existe problema; se ha alcanzado el nirvana (Friedman, 1966a:13)”.

Friedman, efectivamente, no se puede imaginar ninguna otra razón de la acción humana que no sea producir ganancia con dinero invertido. En el caso de una vida sin escasez, no habría dinero invertido. Por lo tanto, tampoco habría movimiento. Sería el caso de la muerte feliz, a diferencia de la muerte infeliz del día del juicio, según Samuelson.

Sin embargo, hasta en las palabras de Samuelson se anuncia una nueva actitud. Su “día del juicio” llega a ser posible, porque es necesario “mantener el pleno empleo”. Pero, ¿por qué es necesario el pleno empleo? Samuelson no lo dice. En momentos de amenaza para la sociedad capitalista, esta pregunta recibe contestación. Es por los movimientos de rebelión de los desempleados, de los sobrantes, de los explotados en general, que en los moldes tradicionales de la sociedad capitalista no se pueden detener. Se denuncian ahora estos movimientos como “movimientos mesiánicos”. El anti-mesías se instala como mesías y vuelve a encender la luz del capital en las tinieblas. Entonces no amenaza ningún día del juicio sobre el capital, sino sobre estos movimientos “mesiánicos”, que se han atrevido a reivindicar una luz que está en manos de

Lucifer. El anti-mesías como mesías es quizás, hasta hoy, la más alta expresión del espejismo religioso derivado del fetichismo del capital. Surgió en los años treinta en Europa, y vuelve a surgir hoy en las dictaduras militares de América Latina.

Pero el fetichismo del capital no se queda en la sola mistificación del valor. Al estar toda la dinámica de la creatividad y la potencialidad humanas en la dinámica del valor, el futuro del capital reclama para sí los más altos sueños de la humanidad. Lo hace a partir de la proyección del proceso tecnológico hacia un futuro infinitamente lejos. Así nos dice Norbet Wiener, el fundador de la cibernética:

Divierte e instruye considerar lo que ocurrirá si transmitiéramos toda la estructura del cuerpo, del cerebro humano con sus recuerdos y conexiones entrelazados, de tal modo que un aparato receptor hipotético pudiera reencarnarlo todo en materia apropiada, capaz de continuar los procesos del cuerpo y del alma y de mantener la integridad necesaria para esa prolongación mediante la homeostasis (Wiener, 1969: 89).

Sugiere este autor que “la distinción entre el transporte de material y de información en sentido teórico no es permanente y tampoco infranqueable” (Wiener, 1969: 91).

De esto se desprende un futuro:

Admitamos que no es intrínsecamente absurdo aunque esté muy lejos de su realización, la idea de viajar por telégrafo, además de poder hacerlo por tren o aeroplano (Wiener, 1969: 95).

En otras palabras, el hecho de que no podamos telegrafiar la estructura de un ser humano de un lugar a otro, parece deberse a dificultades técnicas, en particular a la de mantener la existencia de un organismo durante esta reconstrucción radical. En sí misma, la idea es altamente plausible (Wiener, 1969: 96).

Este sueño es perfectamente radical, y está presentado como un futuro posible del progreso tecnológico. Dicho sueño incluye la superación de dos principios: el de la individuación, porque si se puede mandar a hacer la reestructuración de un ser humano, también se puede crear a dos o más del mismo ejemplar individual; y el de la mortalidad, porque al mandarlo a crear, se puede también omitir algo como las enfermedades. No queda entonces ningún sueño del hombre que no esté incluido en el futuro del progreso técnico.

Karl R. Popper se encarga de vincular esta perspectiva tecnológica infinita con la perspectiva infinita del capital. Lo hace partiendo del

mismo progreso científico como condición del progreso tecnológico. Descubre un mundo de las teorías –lo que él llama el “tercer mundo”– en el cual actúan las teorías entre sí y sobre el hombre, como sucede en el fetichismo mercantil con el mundo de las mercancías. Su perspectiva también la vincula con la infinitud en forma de inmortalidad. Nos dice que detrás de la frase: “Todos los hombres son mortales”, hay una determinada teoría, que además es aristotélica según él. Sobre esta teoría dice:

Esta teoría fue refutada por el descubrimiento de que las bacterias no mueren, porque la procreación por división no es la muerte; más tarde, por el descubrimiento de que la materia viva no decae ni muere bajo todas las circunstancias, aunque aparentemente puede ser muerta siempre por intervenciones suficientemente fuertes (las células del cáncer por ejemplo, pueden vivir infinitamente) (Popper, 1973, 22-23).

La infinitud del hombre, y con ella la inmortalidad, se transforma así en una perspectiva real del progreso científico-tecnológico. Pero este progreso está en peligro por aquellos que se oponen a la forma capitalista de tal progreso.

Como este autor proyecta primero los valores de la producción mercantil en el progreso científico, sustituyendo la objetividad científ

fica por la intersubjetividad, nos comprueba después que solamente se puede asegurar el futuro del progreso científico estabilizando estos valores en toda la sociedad. Por tanto, estos valores parecen derivados del progreso científico, mientras en verdad los ha proyectado antes en dicho progreso. Puede denunciar así a los críticos de la sociedad capitalista como enemigos de la sociedad abierta. Pero como esta sociedad abierta ahora es un ente metafísico con acceso exclusivo a la infinitud del hombre, sus enemigos son contrarios al destino mismo de la humanidad en todas sus dimensiones.

Así el fetichismo del capital proyecta al capital verdaderamente como la luz en las tinieblas, la fuente de la vida eterna. El capital es el “garante” de la infinitud del hombre. Sin embargo, se trata siempre de perspectivas infinitamente largas, y el acercarse a ellas se hace con pasos finitos, mientras el capital garantiza que estos pasos se dan en la dirección correcta. Como economista, se ve al hombre acercándose a la competencia perfecta. Como sociólogo, se lo ve marchando hacia la institucionalización sin anomias; y como realizador de tecnologías, hacia su inmortalidad. El capital, al distribuir la muerte por la tierra y extraer su vida de la vida del hombre, se refleja

a sí mismo en una mala infinitud como la luz de este hombre: “Todo el trabajo sobrante que pueda rendir el género humano mientras exista, le corresponde al capital según sus leyes innatas. Moloc (Marx, 1966: III, 378)”.

3.3. LA ÉTICA DE LA ACUMULACIÓN DEL CAPITAL

Dinero católico y dinero protestante. Consumir renunciando a la acumulación: el empresario puritano. Acumular, renunciando al consumo: el empresario moderno. Consumir mucho, pero disfrutar jamás. Hayek: la razón no existe como singular. La humildad frente a la razón colectiva. Soberbia y hibris.

El atesorador había buscado el oro, y había derivado del espejismo religioso vinculado con él sus normas de comportamiento o sus valores. El capital busca la plusvalía; y los propietarios del capital han depositado su voluntad en esta voluntad del capital transformado en sujeto. El capitalista, por tanto, se deja dirigir por los movimientos del capital e impone tales líneas de acción al obrero. La fuente de los valores, tanto del capitalista como del obrero, será pues el capital.

El capitalista en la búsqueda de la plusvalía arriesga su capital. Esta es una actitud diferente a la del atesorador, que confía más bien en la seguridad aparente del oro guardado.

El hecho católico de que el oro y la plata se enfrentan a las mercancías profanas como encarnación del trabajo social, hierde por supuesto el *point d'honneur* protestante de la economía burguesa [...] (Marx, 1970: 208).

El sistema monetario es esencialmente católico, el sistema de crédito sustancialmente protestante. *The scotch hate gold*. Como papel, la existencia-dinero de las mercancías, es una existencia puramente social. Es la fe la que salva. La fe en el valor del dinero como espíritu inmanente de las mercancías, la fe en el régimen de producción y en su orden preestablecido, la fe en los distintos agentes de producción como simples personificaciones del capital que se aumenta a sí mismo. Pero, del mismo modo que el protestantismo no se emancipa de los fundamentos del catolicismo, el sistema de crédito sigue moviéndose sobre los fundamentos del sistema monetario (Marx, 1966: III, 553-554).

Cuando se arriesga el capital para ganar plusvalía, debe hacerse un acto de fe en las condiciones que aseguran la circulación, de la cual tiene que volver el capital aumentado. Ya no

se puede creer en la cosa palpable –un pedazo de oro–, sino que la fe sustituye la seguridad inmediata.

Clases de fe:

1. fe en el dinero, que es el espíritu santo inmanente del mundo mercantil. Si la fe es suficientemente grande, se puede sustituir la moneda de oro por dinero de papel;
2. fe en el orden preestablecido de las relaciones de producción. Se trata de tener fe en que van a seguir eternamente;
3. fe en que los agentes de producción son y serán personificaciones del capital, y que no se les ocurrirá reivindicar su personalidad propia.

La diferencia hecha por Marx entre catolicismo y protestantismo corresponde a la diferencia entre capitalismo mercantil y capitalismo industrial. Evidentemente no refleja las diferencias actuales entre ellos. Hoy la fe ha llegado a todas partes.

Al atesorador católico le sigue el ascetismo protestante, basado en la fe que salva. Sus actitudes se transforman en la imposición de normas de comportamiento al obrero:

El capital que se desprende a cambio de la fuerza de trabajo se convierte en medios de vida, cuyo

consumo sirve para reproducir los músculos, los nervios, los huesos, el cerebro de los obreros actuales y para procrear los venideros [...]. El *consumo individual del obrero* es, pues, un factor de producción y reproducción del capital, ya sea que se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etc., dentro o fuera del proceso del trabajo, ni más ni menos que la limpieza de las máquinas; lo mismo si se realiza en pleno proceso de trabajo que si se organiza durante los descansos. No importa que el obrero efectúe su consumo individual para su propio goce y no para el del capitalista. El cebo del ganado de labor no deja de ser un factor necesario del proceso de producción porque el ganado disfrute lo que coma (Marx, 1966: III, 481).

De eso se deriva la virtud o valor central de la ética capitalista: la humildad. Consiste en aceptar ser, en vez de un hombre individual e independiente, una personificación del capital. Es la humildad que le exige al obrero consumir para reproducirse en función de la valorización del capital; y le da la fuerza para hacerlo.

Pero esta humildad le está exigida también al capitalista, quien tiene que aceptar transformarse en el sujeto adecuado a las necesidades de la acumulación del capital. Él tampoco puede reivindicar su personalidad propia, sino

que igualmente ha de ser una personificación del capital:

Frente a la vieja concepción aristocrática que, como dice Hegel acertadamente, “consiste en consumir lo que existe”, expandiéndose también en el lujo de los servicios personales, la economía burguesa consideraba su postulado primordial proclamar como primer deber de ciudadanía y predicar incansablemente la acumulación del capital; para acumular, lo primero que hace falta es no comerse todas las rentas, sino apartar una buena parte para invertir las en el reclutamiento de nuevos *obreros productivos*, que rinden más de lo que cuestan (Marx, 1966: III, 499).

Se trata de un primer paso hacia la orientación de las rentas al ahorro, del cual sigue la virtud o valor de la disposición al ahorro:

Además, la economía burguesa veíase obligada a luchar contra el prejuicio vulgar que confunde la producción capitalista con el atesoramiento [...]. El atesoramiento del dinero, retirándolo de la circulación, sería lo contrario precisamente de su explotación como capital, y la acumulación de mercancías para atesorarlas, una pura necesidad (Marx, 1966: I, 496).

El valor-virtud del ahorro está por tanto supeditado a este otro valor-virtud que arriesga el

capital ahorrado –en la fe–para retirar de la circulación un capital aumentado. Por tanto, “su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital, como en la contabilidad italiana, en la que los gastos privados figuraban en el ‘debe’ del capitalista a favor del capital” (Marx, 1966: I, 499).

En cuanto personificación del capital, el mandamiento que prescribe no robar exige ahora minimizar el consumo y maximizar la acumulación, pues la acumulación es el servicio al más allá personificado en el capital.

Se trata del análisis, por parte de Marx, de lo que posteriormente se llegó a llamar “el empresario puritano”. El consumo aparece como una renuncia a lo principal de la vida que es la acumulación. Después aparentemente la relación se invierte. La acumulación aparece como renuncia al consumo:

Pero el pecado original llega a todas partes. Al desarrollarse el régimen capitalista de producción, al desarrollarse la acumulación y la riqueza, el capitalista deja de ser una mera encarnación del capital. Siente una “ternura humana” por su propio Adán y es ya tan culto, que se ríe de la emoción ascética como de un prejuicio del acaudalado pasado de moda. El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatema

todo lo que sea “abstenerse” de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la “abstinencia” y de la renuncia a su goce individual (Marx, 1966: I, 500).

Efectivamente la relación entre acumulación y consumo no se invierte, aunque parezca así. Pero tampoco se restringe demasiado el consumo. Ahora se consume más bien para posibilitar la acumulación. Sin consumo no se puede acumular. Por tanto hay que consumir, para poder acumular. Cuando es necesario consumir, la acumulación parece ser una renuncia al consumo. Todo se ve al revés de como lo vio “el empresario puritano”:

Todas las condiciones del proceso de trabajo se convierten, a partir de ahora, en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista. Si el trigo no sólo se come, sino además, se siembra; jello se debe a la abstinencia del capitalista! Que se dé tiempo al vino para madurar, ¡abstinencia del capitalista! El capitalista le roba a su propio Adán, cuanto “presta (!) al obrero los instrumentos de producción” o, lo que es lo mismo, cuando los explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de trabajo, en vez de comer las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etcétera, o,

según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de gastarse alegremente “*su valor*” en lujo y en otros medios de consumo. *Cómo se las va a arreglar la clase capitalista para conseguir eso, es un secreto que hasta ahora ha guardado tenazmente la economía vulgar. Bástenos saber que el mundo sólo vive gracias a las mortificaciones que se impone a sí mismo este moderno penitente de Visnú que es el capitalista (Marx, 1966: I, 503-504).*

Y, como dice Samuelson, “en la medida en que la gente está dispuesta a ahorrar, privándose de consumir en el presente y esperando realizar un consumo futuro, podrá el grupo social dedicar recursos a una nueva formación de capital” (Samuelson, 1965: 50).

En la visión del “empresario puritano”, todo el ingreso del capital pertenece legítimamente a la acumulación del capital y él se mortificó para arrancarle la parte que consumía. Pero en la perspectiva de Samuelson se ve al revés: todo ingreso pertenece legítimamente al consumo, y el capitalista se mortifica para arrancarle una parte en favor del proceso de acumulación. En esta misma perspectiva toda la humanidad está ansiosa de devorar, mediante el consumo, el mundo entero y a sí misma, pero el capital como fuerza civilizadora crea un incentivo suficiente para que la gente se autolimita.

Consideran que el hombre, con la tendencia a devorarlo todo, tiende al caos; pero el capital le hace agradable el orden. Para ellos la lógica del consumo es la destrucción del hombre, pero el ahorro lo humaniza.

En verdad, para el capitalista la inversión de la relación entre consumo y acumulación es aparente. El consumo sigue siendo el “pecado original”, la “gran tentación” que lleva a la perdición. El infierno es una “gran comilona” que se realiza porque la atracción ascética del capital deja de existir. Esta atracción se da en la sociedad capitalista y es un “llamado” suave del capital al orden de la acumulación, apoyado por el incentivo económico del interés:

Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el “infeliz” capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital [...]. Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca el carácter *bona fide* del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra (Marx, 1966: I, 500).

Resulta la compatibilidad entre la maximización de la acumulación y del consumo. El conflicto entre los dos resulta totalmente aparente. Se puede acumular más solamente si se consume más a la vez, y se consume más solamente si se aumenta a la vez el esfuerzo de la acumulación. Ni en el tiempo del “empresario puritano” eso era verdaderamente diferente. Este podía consumir poco porque otra clase social –la aristocracia inglesa del dinero y de la tierra– consumía mucho. Pero una vez alcanzado un gran nivel de capital industrial, el consumo necesario que da el mercado a la industrialización capitalista tenía que venir en un grado cada vez mayor del propio capital industrial.

Es interesante cómo Samuelson percibe el hecho. Desde su punto de vista parece una paradoja. Dice que, “paradojalmente, cuando más gasta la gente en el consumo, mayor es el estímulo sentido por los empresarios para construir nuevas fábricas o equipo de capital” (Samuelson, 1965: 50, nota1).

Lo que es perfectamente obvio, parece ser una paradoja. Pero lo que es paradójico es más bien la existencia de una teoría del capital como la que sostiene Samuelson, que tiene que explicar todos los fenómenos de este mundo como una excepción de la regla, y por tanto, como paradoja.

El capitalista ahora se transforma en un Fausto, que jura consumir mucho pero sin disfrutar jamás. Como quienes consumen son las personificaciones del capital, todo lo que consumen son gastos de representación del capital. Se puede consumir, pero se debe hacer sin gozar ni disfrutar. El evangelio de este ascetismo crea su propia noción de la pobreza. Tener, como si no se tuviera; consumir, como si no se consumiera. Una pobreza que es empobrecimiento de la persona y creciente ostentación de riqueza a la vez. Con el principio de la maximización de las utilidades este modo de consumir penetra no solamente en el consumo capitalista, sino en el propio consumo masivo. Y si bien tal consumo no logra desarrollarse sino en regiones minoritarias del mundo capitalista, parece ser ahora el modo de consumir adecuado para acceder a la abundancia y al bienestar.

El catálogo de los valores se deriva de todo eso. El valor-virtud de la “humanidad” lleva a aceptar que el hombre sea personificación del capital. Frente a la acumulación del capital resulta el valor-virtud del ahorro, que es verdaderamente una virtud solamente en el caso en el que se vuelva a arriesgar el capital ahorrado en la acumulación para aumentarlo. De eso se desprende la visión del consumo como “la gran

tentación”, que puede llevar a la perdición si el ahorro no lo contrarresta.

Efectivamente se desata de esta manera, en aquellas regiones del mundo capitalista que logran concentrar la riqueza, una carrera del consumo, en la cual se puede consumir cada vez más, porque se disfruta cada vez menos. Cuando el consumo es disfrutado, no se puede consumir cualquier cantidad. Cuanto menos se disfruta, más se puede consumir. Cuando desaparecen el disfrute y el goce, las posibilidades, y después las necesidades de consumir, tienden a ser infinitas. No se puede descansar nunca. Y efectivamente se crea un consumo que tiende a socavar la sociedad, la naturaleza y al mismo hombre. La acumulación capitalista destruye tanto a aquellos para los cuales crea riqueza, como a aquellos que pauperiza: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (Marx, 1966: I, 424).

Pero de nuevo el capital se ofrece para “la solución” de los problemas que este mismo capital crea. Para el consumo desenfrenado, la abstinencia; para la naturaleza destruida, el incentivo económico para no destruirla. Pero el tipo de abstinencia que predica, está en el ori-

gen del consumo desenfrenado. Cuanto más se la predica, más fuerza obtiene este consumo.

En verdad, una necesaria autolimitación de la carrera del consumo no puede saltarse el redescubrimiento del goce y disfrute de él. Pero eso sólo puede ocurrir sobre la base de la seguridad de todos a una subsistencia digna, producto del trabajo de cada uno. Pero, esta seguridad se encuentra solamente más allá del capital.

Sin embargo, lo que ocurre con la libertad humana, en el caso de que no se la haga arraiagar en esta seguridad de la existencia, nos lo dice Friedman:

[...] la gran ventaja del mercado es que permite una amplia diversidad. Es, en términos políticos, un sistema de representación proporcional. Todo hombre puede, por así decirlo, votar por el color de corbata que le guste y obtenerla; no tiene que ver qué color le gusta a la mayoría y someterse si es que él está en la minoría. A este aspecto del mercado es al que nos referimos cuando decimos que el mercado trae libertad económica (Friedman, 1966b: 208).

Parece que nunca tuvo que buscar una corbata de un color que ya no estaba de moda.

Pero de todas maneras, eso es efectivamente lo que queda de la libertad humana.

En el análisis de los valores de la acumulación del capital hay todavía un elemento que llegó a tener una relevancia cada vez mayor con posterioridad a Marx, y cuya importancia es en gran parte producto de la influencia del pensamiento de Marx sobre el movimiento obrero. Se trata del valor de la humildad. Este consiste en la aceptación de ser una personalización del capital, y en la renuncia a una personalidad propia. Efectuar tal acto de humildad significa, para el obrero, aceptar sin rebelarse que la acumulación del capital decida sobre su vida o su muerte. Toda la teoría económica burguesa, que supuestamente jamás efectúa un juicio del valor, trata de justificar tal exigencia y aportar los elementos para la interiorización de tal valor por parte de las personas.

En su libro *El camino hacia la esclavitud*, F. A. Hayek le indica al obrero a dónde lo quiere llevar. Y, a partir de la teoría del capital de Friedman, mostramos antes cómo, éste, su más famoso discípulo, siguió los consejos del maestro. Veamos, siguiendo algunas argumentaciones de Hayek, cual es la línea de interiorización de esta virtud de la humildad. Hayek argumenta a partir del mercado, no del capital:

No es solamente una parábola, si se denomina el sistema de precios como una especie de máquina para el registro de cambios, o como un sistema de conmutación a distancia, que hace posible a cada productor [...]. adaptar su actividad a cambios, de los cuales no tiene que saber más de lo que se refleja en el movimiento de los precios (Hayek, 1952: 115).

El mercado sería una especie de máquina computadora. Pero eso es, sin embargo, un “verdadero milagro”: “He usado intencionalmente la palabra “milagro”, para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como algo cotidiano” (Hayek, 1952: 116).

Si se hubiera inventado tal mecanismo, “se proclamaría este mecanismo como uno de los triunfos más grandes del espíritu humano” (*Ibidem*).

Acto seguido proclama a este mercado milagroso como la razón colectiva: “La *razón* no existe como singular, como algo dado a la persona particular, que esté a disposición, como lo parece suponer el procedimiento racionalista, sino hay que entenderla como un proceso interpersonal, en el cual el aporte de cada uno es controlado y corregido por otros” (Hayek, 1952: 27).

Esta sería la postura del “individualismo verdadero”. Este exige del hombre humildad

frente a esta razón “colectiva y milagrosa”. Por tanto, Hayek asegura:

La orientación básica del individualismo verdadero consiste en una humildad frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes que la razón individual. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso, o si el espíritu humano se dejara encadenar con cadenas que él mismo forjó (Hayek, 1952: 47).

La razón del hombre se transforma así, en nombre del individualismo, en una razón colectiva –presencia de un “milagro”–, que llega a tener toda la apariencia de un objeto de piedad. La actitud exigida frente a éste la denomina Hayek “humildad”, y la interiorización de este valor se efectúa por una relación de piedad. Haciendo eso, su individualismo se presenta abiertamente como una delegación de la individualidad en un colectivo fuera del hombre –aunque producido por él.

Al obrero que reclama su razón para juzgar sobre estas calidades del mercado, este autor lo denunciará como “colectivista”; y al otro, que acepta que su razón individual sea sola-

mente una parte íntima de esta razón colectiva altamente sabia, lo llama un “individualista”. Al transformar el individualismo en “individualismo verdadero”, lo está transformando en un colectivismo ciego.

Del objeto de piedad, que reclama humildad, se derivan ahora las medidas a tomar. Hayek constata lo siguiente: “La pregunta sobre cómo se puede, tanto legalmente como en la realidad, limitar el poder de los sindicatos, es efectivamente una de las más importantes a la cual tendremos que prestar atención” (Hayek, 1952: 154).

Pero hay que controlar no solamente las acciones, también los pensamientos:

Tenemos que preocuparnos de las opiniones que tienen que ser divulgadas, si queremos conservar o volver a instalar una sociedad libre, y no con lo que parece realizable en el momento [...] tenemos que pensar fríamente lo que se puede lograr con el convencimiento y la enseñanza (Hayek, 1952: 143).

La razón colectiva y milagrosa se transforma en terrorífica. Obviamente, Hayek no cree poder convencer al obrero. De hecho, tampoco se dirige a él. El “nosotros” que él usa para exigir el control de los sindicatos y de los pensamientos, excluye al obrero. Lo que se produce más

bien por tales argumentaciones, es una determinada imagen, que la clase media se forma del obrero y en nombre de la cual es radicalizada en contra de él. Se trata específicamente de la imagen de la soberbia. El obrero que rechaza tal humildad como su máxima virtud, es condenado como soberbio. Está movido por la *hibris*. Al estar el obrero en contra del capital –que es el espíritu de tal sociedad– de hecho su rebelión es pecado contra el Espíritu Santo. Karl R. Popper describe esta condenación en términos idénticos a los de la inquisición:

Como otros antes que yo, también llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros (Popper, 1974: VIII, nota 143)³.

La *hibris* hace el infierno en la tierra en pacto con el diablo y en nombre de Dios; ésta es la acusación inquisitorial desde hace mil años y vuelve a aparecer aquí. Por tanto, donde falla la

3 Traducción del alemán de F. H. [N. E.].

interiorización de tal humildad en el obrero, el terror legítimo interviene e impone la humildad.

El espejismo religioso implícito en tales prédicas del fetiche del capital, fue hecho explícito el día 12 de septiembre de 1973 en Santiago de Chile, cuando el padre Hasbún, director del canal de televisión de la Universidad Católica, comentó el asesinato de Allende por la junta militar. Dijo:

Mientras más grande seas, más humilde te has de hacer, para encontrar gracia delante del Señor. Porque el poder del Señor es grande, pero son los humildes quienes honran a él [...]. Para el alma orgullosa no hay curación, porque el mal ha echado raíces dentro de él [...]. Y tengan entre ustedes los mismos sentimientos de Cristo Jesús. Él, siendo de condición divina, no se aferró celosamente a su rango, sino que condescendió entre nosotros, tomó la condición de siervo y se humilló todavía más haciéndose obediente hasta la muerte y muerte en cruz [...]. Y dice el Señor: por más que multipliquen sus plegarias, yo no los escucho. Tienen sus manos llenas de sangre [...] (Hasbún, 1973: 9).

Y posteriormente dijo el padre Hasbún sobre Allende: “Algo que siempre me chocó en él fue su soberbia... No estaba indudablemente bajo la acción del Espíritu de Dios”.

Friedman es discípulo de Hayek, la junta militar chilena es discípula de Friedman. El “Espíritu de Dios” que a Allende le faltaba, era aquel “Espíritu” que lleva adonde lo indica el título del libro principal de Hayek: *El camino a la esclavitud*.

[...] 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, 1966: I, 639, nota 2).

3.4. EL REINO DE LA LIBERTAD

El juego de las fuerzas físicas e intelectuales. Las fuerzas humanas que se consideran “fin en sí”. La trascendentalidad del reino de la libertad y la utopía del joven Marx. La trascendentalidad interior a la vida real, su exteriorización y la fetichización. El mito de la caverna.

El concepto del reino de la libertad en Marx es resultado de su método. No se trata por tanto de un fin, sino de la conceptualización de un conjunto de relaciones sociales, en el marco de las cuales se determinan los fines. Como tal, subyace a todos sus análisis y no es simple-

mente un resultado derivado de sus análisis. Es el punto de vista que le permite analizar.

Por eso el concepto del reino de la libertad está presente ya en los análisis de la mercancía. Es la referencia necesaria para entender las relaciones mercantiles, y es a la vez la lógica immanente de su desarrollo, a cuyo final está la realización de este reino de la libertad. Sin embargo, las relaciones mercantiles son lo contrario del reino de la libertad, pero siéndolo, lo reflejan. Son el anti-hombre, pero de manera invertida; son pues, el reflejo de lo humano. La afirmación del hombre puede ser, de esta manera, la negación del anti-hombre. Así, jamás se puede decir lo que las relaciones mercantiles son, sin decirlo a través del análisis de lo que no son. Eso, lo que no son, es parte esencial de lo que son. Para explicarlo, podemos volver sobre una frase ya citada. Marx dice allí: “Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales* entre cosas” (Marx, 1966: I, 38).

Aparecen como lo que son, es decir, productos de trabajos privados. Pero eso es la apariencia y no el fenómeno en su totalidad, porque las relaciones mercantiles no aparecen como

lo que no son: “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Hay una ausencia en las relaciones mercantiles, una ausencia que grita, pero que la apariencia de las mercancías no revela. Solamente la vivencia de sus resultados y el análisis racional, la puede revelar. La mercancía, sin embargo, la calla. Por otro lado, esta ausencia presenta para Marx el principio de la inteligibilidad de toda la historia humana. En función de ella ocurren los cambios y las luchas de la historia; y en función de ella la historia terminará por desembocar en la historia verdadera. Si se busca, en cambio, el principio de la inteligibilidad de la historia en las relaciones mercantiles, falta tal reverencia hacia un más allá de la historia que sea a la vez el más allá de cualquiera de sus etapas, con el resultado de que la historia parece estar desprovista de sentido.

El concepto del reino de la libertad resulta de la búsqueda de este punto de Arquímedes, que como ausencia puede hacer inteligibles la historia y las relaciones mercantiles. ¿Qué es lo que la humanidad persigue sin expresarlo claramente, cuando tan afanosamente corre detrás de estas muchas imágenes ilusorias de un futuro ilusorio y que es el fin hacia el cual avanza –en el caso de que avance– aunque sean otras sus intenciones? Y Marx busca de-

trás de todas estas imágenes ilusorias, una que de manera invertida está presente en todas las otras, y que sería la piedra angular de todo el inmenso edificio. En el reino de la libertad la conceptualiza.

Este concepto aparece, por tanto, en dos formas. Una es su referencia en cuanto ausencia en el régimen mercantil; la otra se refiere a descripciones de relaciones sociales más allá de la producción de mercancías.

La referencia a las ausencias del régimen mercantil se puede ver a partir de los siguientes pasajes:

Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fin* que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza; es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales (Marx, 1966: I, 131).

Las relaciones mercantiles y la técnica que se desarrolla en su marco son vistas como represión de la vitalidad humana; y por tanto a través de ella se evidencia la ausencia: el no poder ejercer el libre juego de sus fuerzas físicas y espirituales. El conjunto de lo que es –disci-

plina– y lo que no es –libre juego– explica la naturaleza del trabajo.

En la agricultura, el igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual* (Marx, 1966: I, 423).

Positivamente descrito, se trata de un proceso de producción capitalista, y eso trae como ausencia la opresión de la vitalidad, la libertad y la independencia individual del obrero. Lo que las relaciones de producción no permiten, sirve para analizar lo que son.

A partir de estas ausencias se analiza el tránsito más allá de la producción mercantil y el reino de la libertad:

El sistema de apropiación que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto de la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Esta no

restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual basada en la cooperación y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción por el propio trabajo (Marx, 1966: I, 649).

Se trata del futuro como una reivindicación de lo que la producción mercantil –y más expresamente en su forma capitalista– oprimió. Pero Marx no describe este futuro como un futuro realizable en su plenitud. Describe más bien la sociedad que supera las relaciones mercantiles como una sociedad que supera las imágenes ilusorias del futuro y las sustituye por una proyección humana pensada como realización plena del hombre como hombre concreto.

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero

al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Más allá de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se consideran fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo (Marx, 1966: III, 759).

Efectivamente, el reino de la libertad no aparece como algo realizado en plenitud, sino como la anticipación de una plenitud conceptualizada por una acción humana, que se impone al poder ciego del reino de las necesidades. Marx hasta descarta la posibilidad de una realización del reino de la libertad en su plenitud. El reino de la libertad aparece, pues, como un horizonte de la acción humana posible, y por tanto Marx mismo habla de él como de un más

allá del proceso de producción. El reino de la libertad sólo puede florecer en el grado en el que el desarrollo del reino de la necesidad lo permite. El grado de la libertad posible es por tanto limitado por el grado de la necesidad, y la imposición por la necesidad no tiende a desaparecer. Sin embargo, se la puede aliviar y de esta manera asegurar la libertad. El cambio cualitativo que Marx propone se refiere al reino de la necesidad. Se trata de regular bajo control común el intercambio entre los hombres y con la naturaleza, para que las leyes de la necesidad no se conviertan en un poder ciego que se dirija en contra de las vidas de los propios productores, y para aprovecharlas racional y dignamente. En resumen, se trata de garantizar a todos los productores la posibilidad de ganarse una vida digna por su trabajo, dentro de un acuerdo común sobre la distribución de las tareas y de los resultados económicos. A partir del marco de esta regulación del reino de la necesidad se determina el posible desarrollo del reino de la libertad, que como fin en sí solamente puede existir más allá del propio proceso de producción. Eso explica la importancia extraordinaria que concede a la reducción de la jornada de trabajo.

De hecho, el concepto del comunismo como un reino de la libertad ha experimentado en

esta cita un cambio radical en relación con todas las descripciones anteriores de Marx. Introduce algo que antes jamás había introducido. Presenta al reino de la libertad como un “más allá”, como una meta más allá de todas las relaciones humanas futuras posibles y factibles. Convierte expresamente aquel reino de la libertad –el disfrute del trabajo como un “juego de sus fuerzas físicas y espirituales” y con esto el “trabajo directamente social”–en concepto trascendental. En relación con este concepto trascendental, la sociedad socialista es ahora concebida como aproximación y no como su sola realización. El reino de la necesidad tiene que organizarse “bajo control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego”, y esto con el “menor gasto posible” y bajo las “condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana”. El reino de la libertad florece sobre la base de este reino de la necesidad sin poder sustituirlo, y su grado de realización depende de la reducción de la jornada de trabajo. Esta conceptualización –que además corresponde en gran medida a lo que efectivamente ocurre en las sociedades socialistas– significa de hecho una ruptura con las posiciones anteriores.

En el “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”, de 1859, dice: “Por

eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización” (Marx, 1962b: 125-126).

Ahora, en *El capital*, dice algo diferente. Se podría resumir de la siguiente manera: la humanidad se propone metas a las cuales se puede aproximar. Pero la meta sigue siendo un algo más allá de todas sus posibles realizaciones. Es un concepto trascendental, un concepto límite. La sociedad socialista es, por tanto, una sociedad que se aproxima y se orienta hacia el reino de la libertad o asociación de hombres libres. Pero dicha sociedad no es y no será este reino de la libertad. Sería aquella sociedad que no se oriente por ningún fetiche de la mercancía, del dinero o del capital, sino que se oriente por la conceptualización de una sociedad que contenga la superación de todos los fetiches y de todas las estructuras cuyas proyecciones y reflejos son estos fetiches.

El proyecto de un comunismo, por tanto, cambia. Por un lado, es un concepto trascendental más allá de posibles realizaciones concretas; por otro lado, se trata de proyectos históricos y concretos que guían la aproximación

al proyecto trascendental. Lo encarnan y concretizan. Sin embargo, el proyecto trascendental ya no es en ningún sentido una meta a largo plazo. Así que no se pueden construir etapas para llegar a su realización. La relación entre proyecto histórico y proyecto trascendental es, pues, una relación lógica, no histórica. El proyecto trascendental no sigue en el curso de la historia a la realización del proyecto histórico, sino que acompaña el proyecto histórico como su trascendentalidad en todas sus etapas de realización.

Esta conceptualización del reino de la libertad, que lo declara como no-factible pero trascendentalmente acompañante de todo proyecto histórico socialista posible, es evidentemente el final de la crítica de la religión del joven Marx. Se trató de una crítica de la religión que descansaba sobre la hipótesis de la factibilidad del reino de la libertad. Esta es la condición de la validez de aquella crítica. Es famosa la descripción que Marx hace en *sus Manuscritos económico-filosóficos* (1844) de tal imagen de comunismo:

Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como

naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo, y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe qué es esta solución (Marx, 1962a: 75).

Cuando Marx habla en *El capital* sobre el reino de la libertad, él retira expresamente tal aspiración. No pretenderá más la solución definitiva del antagonismo entre libertad y necesidad. Si bien mantiene el concepto de esta solución, lo convierte ahora en concepto trascendental, en referencia a la cual hay aproximaciones sin solución definitiva.

Sin embargo, la crítica de la religión del joven Marx se derivaba de esta esperanza en una “solución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre”. Solamente esto llevaba a la tesis de que toda trascendentalidad religiosa podía ser recuperada por la inmanencia de un proyecto histórico concreto. Se trataba de un optimismo humano sin límites que sobrepasaba cualquier análisis concreto de la factibilidad humana en relación con una esperanza

grandiosa, la cual posteriormente tenía que derrumbarse.

No obstante, el análisis del fetichismo llevó a Marx a cambiar su posición. Al pensar el reino de la libertad en términos económicos tenía que enfrentarse con el problema de su factibilidad; y concluyó que, como proyecto, el reino de la libertad sobrepasaba cualquier factibilidad humana para todo futuro. Por tanto desembocó en una sustitución implícita de su anterior crítica de la religión por una crítica del fetichismo. Esta ya no es, en sentido estricto, crítica de la religión, sino el método para discernir entre la trascendentalidad fetichizada y la trascendentalidad humanizada.

Es muy difícil decir hasta qué grado el mismo Marx ha tomado conciencia de esta situación. De hecho superó su anterior crítica a la religión, pero probablemente no tomó plena conciencia de esto. Lo que hizo historia en el movimiento marxista es la interpretación hecha por Engels sobre la relación entre el reino de la necesidad y el de la libertad; esta interpretación parece ser una alusión directa al texto de Marx:

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 sociales 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, 307).

Marx precisamente había negado la posibilidad del salto al imperio de la libertad, mientras Engels insiste en su posibilidad. A la vez hay un cambio de contenido en el concepto. Marx entiende por imperio de la libertad –en la tradición de Friedrich Schiller– el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales, y a la acción como un fin en sí. Engels, en cambio, entiende por reino de la libertad la dominación sobre las leyes ciegas de la historia. Este último es para Marx, precisamente, el reino de la necesidad. En cambio, Engels deja totalmente de lado el concepto trascendental del reino de la libertad, con el cual Marx se mueve. Se trata del concepto de la identidad del hombre con la naturaleza y con el hombre. Es un concepto de la espontaneidad humana, que ya no se puede contradecir con la acción espontánea de cualquier otro.

Pero tampoco Engels escapa al problema de la trascendencia de su concepto de referencia. Según él, el control de los hombres sobre los poderes objetivos y extraños de la historia, será preponderante y “en un grado siempre mayor”. Por tanto, también a Engels se le desdobra el proyecto socialista en un proyecto trascendental de control sobre estos poderes, y en un proyecto histórico concreto, según el cual se los controla lo más posible. Pero escamotea el problema y no destaca este hecho, sino que pasa más bien por encima de él. Solamente por esto puede hablar del “salto de la humanidad del imperio de la necesidad al imperio de la libertad”. Mientras Marx excluye la posibilidad de este salto precisamente por el hecho de que hay solamente aproximaciones a la meta y no la meta misma, Engels sigue declarando la meta como una meta inmanente a largo plazo. Solamente por este hecho Engels puede negar las consecuencias, para la crítica de la religión, que el análisis de la trascendencia de la meta implica. Hasta hoy, esta interpretación de Engels sigue siendo la dominante en los movimientos marxistas.

Sin embargo, en la historia de las sociedades socialistas se confirma más bien la interpretación de Marx. La imposibilidad del salto al reino de la libertad va todavía más allá de

lo previsto por Marx e incluye la propia supervivencia de las relaciones mercantiles. Marx describe el ordenamiento del reino de la necesidad en términos de una regulación racional del intercambio de materias con la naturaleza, que lo pone bajo el control común, “en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego” (Marx, 1966: III, 759). Esto se transformó, de hecho y expresamente en las sociedades socialistas, en lo que se llama el “control consciente de la ley del valor” en función de la posibilidad de todos de poder reproducir su vida por el resultado de su propio trabajo. Se sustituye, por consiguiente, la ceguera de las leyes económicas que rigen el modo capitalista de producción. Pero se trata evidentemente de una aproximación, y no una realización de lo que se había llamado el reino de la libertad –sea en términos de Marx o de Engels– sin la más mínima tendencia hacia una realización plena del proyecto trascendental.

La trascendentalidad de este proyecto es una trascendentalidad al interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad, que está presente en todo el análisis que Marx hace del fetichismo. Se trata en este análisis de una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son. A través

de lo que no son –no son trabajo directamente social, el trabajo no es juego de las fuerzas físicas y espirituales, no es una acción con su fin en sí –es posible decir lo que son. Se trata de ausencias imprescindibles para la explicación de los fenómenos. Pero estas ausencias conforman un proyecto trascendental en el grado en el cual su realización como proyecto concreto se encuentra más allá de la factibilidad humana.

En cuanto que la sociedad socialista se oriente hacia tal proyecto trascendental, no lo puede hacer sino en forma de un proyecto histórico concreto de aproximación. En el propio análisis de tal sociedad, pues, el proyecto trascendental volverá constantemente como lo que no es, que es necesario analizar para poder decir lo que es. A través del “control consciente de la ley del valor” se experimenta constantemente esta ausencia de las condiciones de un control definitivo de las condiciones de producción, con el resultado de proyectar hacia el futuro un estado de cosas en el cual estas condiciones definitivas se dan. Surge socialmente, como ideología de la sociedad socialista, la proyección del tránsito al comunismo pleno en un futuro todavía no dado. La sociedad socialista se interpreta ahora a sí misma como una sociedad que tiende hacia el comunismo.

Este hecho de nuevo hace necesario plantear, también en relación con la sociedad socialista, aquel problema que es tan decisivo en el análisis del fetichismo mercantil. Se trata de la mala infinitud, del progreso infinito. Ella aparece en cuanto se interpretan los pasos finitos como un acercamiento a metas infinitamente lejanas. Sin duda el reino de la libertad, en la interpretación de Marx, es meta infinitamente lejana, y la sociedad socialista es interpretada como acercamiento a esta meta. En tanto eso es necesario, la propia contradicción del hombre con la naturaleza y con el hombre no está resuelta definitivamente. Pero dada la constante tarea del control consciente de la ley del valor, se plantea con igual necesidad la proyección ideológica de una sociedad en la cual tales relaciones mercantiles dejan de ser necesarias.

Esto explica el hecho de que la sociedad socialista proyecte ideológicamente hacia el futuro una imagen de la sociedad comunista a causa de la propia supervivencia de las relaciones mercantiles en el socialismo.

De esta manera se explica que aparezca en la sociedad socialista de nuevo la imagen de un progreso infinito de mala infinitud. Esta imagen del comunismo –hacia el cual la sociedad socialista progresa– sin embargo no

es la de un fetiche mercantil. En el fetiche mercantil las relaciones mercantiles están unidas por un progreso infinito con la propia fetichización de las relaciones sociales, que son presentadas como la humanización de estas mismas relaciones sociales. La imagen del comunismo, en cambio, proyecta hacia el futuro de la sociedad socialista una efectiva liberación humana de esta misma fetichización. Sin embargo, el hecho de que plantee esta liberación como una mala infinitud vinculada con las estructuras de la sociedad socialista por un progreso infinito, se debe al hecho de que se enfrenta a la tarea constante del control consciente de las relaciones mercantiles. Al no poder abolirlas, se crea una tensión en relación con ellas, de la cual nace esta imagen del futuro. En referencia a esta imagen del futuro se determinan las metas; y de esta imagen también se derivan los valores de la sociedad socialista y su interiorización en los miembros de la sociedad.

Sin embargo, esta imagen del comunismo hacia el cual la sociedad progresa, no es el concepto trascendental del análisis de Marx. Es más bien la proyección ideológica de este concepto trascendental. El concepto trascendental describe una ausencia en las relaciones sociales cuyo resultado son las relacio-

nes mercantiles. Esta ausencia –la ausencia del reino de la libertad– se experimenta en la vivencia de las relaciones mercantiles. La existencia de las relaciones mercantiles atestigua la ausencia del reino de la libertad. En el fetichismo mercantil esta ausencia es sustituida por el fetiche, que es la promesa imaginaria e invertida de tal reino de la libertad. Por tanto en el fetiche está presente de manera invertida y cambiado en su contrario el propio reino de la libertad. Está presente y es negado a la vez.

En la proyección social de la imagen del comunismo de la sociedad socialista, esta ausencia del reino de la libertad es explícita y no esta disfrazada detrás de un fetiche mercantil. Pero la ausencia persiste aunque haya ahora aproximaciones a la realización de este mismo reino de la libertad. En la imagen del comunismo esta situación se expresa explícitamente: describe lo que no está, es decir, la realización en plenitud de aquella meta hacia la cual la sociedad solamente se puede aproximar.

De esta manera, el concepto trascendental tiene dos expresiones. Por un lado, en el interior de la propia vida real. En cuanto que el hombre vive esta su vida real y busca su satisfacción en ella, descubre a la vez sus negatividades y ausencias implícitas. De la vivencia

de ellas surge la esperanza de su superación definitiva. La ausencia del libre juego de las fuerzas físicas y espirituales es una experiencia de este tipo; y la esperanza de poder lograr tal trabajo, una de las formas máximas de expresar tal trascendentalidad en el interior de la vida real. Por otro lado, el concepto trascendental se expresa en forma de proyecto trascendental. En este caso es el reflejo de la trascendentalidad en el interior de la vida real, y que es proyectado ideológicamente a partir del esfuerzo de un control consciente de las relaciones mercantiles.

La teoría del fetichismo de Marx lleva, pues, a determinada manera de interpretar los procesos ideológicos de la propia sociedad socialista. Ya dijimos que esta teoría contiene una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón. Sin embargo, la relación entre realidad e idea esta invertida. Mientras en el mito de la caverna la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de las relaciones mercantiles, la trascendencia interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una trascendencia fetichi-

zada y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser la trascendentalidad en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida en que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella. Pero se la sigue viendo en un espejo, y no directamente. Mientras en el mito de la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como el reflejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. La mente humana es concebida como un espejo, en el cual se refleja la vida real con su trascendencia interior. La vida real no es visible directamente.

En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real. Sin embargo, se le puede dar vuelta a la realidad con el resultado de que el espejo ahora la refleje sin invertirla. Pero se sigue viendo en un espejo, así que la trascendentalidad interior a la vida real aparece en forma exteriorizada y vinculada con la vida real por un progreso infinito de mala infinitud. Tam-

bién en este caso la trascendentalidad aparece dos veces: una vez como vivencia de la trascendentalidad interior a la vida real y otra vez como el reflejo de esta trascendentalidad que es convertida en ideología de las relaciones de producción socialistas. Se trataría por tanto de una ideología –una falsa conciencia– que refleja lo que es la vida real y material. Por tanto margina al fetichismo mercantil, sin salirse a la vez de la ideologización de las relaciones sociales. Como tal, el proyecto trascendental ideologizado puede llegar a oscurecer la propia trascendencia interior a la vida real y sustituirla. Tiende a hacer esto en el grado en el cual el proyecto trascendental ya no es interpretado como reflejo de la trascendentalidad interior a la vida real, sino como la trascendentalidad misma.

De esta manera la teoría del fetichismo llega a ser la teoría implícita de toda la economía política. Si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. En este sentido, el fetiche es el espíritu de las instituciones. Por tanto, no analiza ninguna institución en especial. Analiza el espíritu, alrededor del cual las instituciones giran. Cuando la junta militar chilena derrocó a Allende, no le

reprochó haber violado la letra de la constitución. Le reprochó haber violado su espíritu. Es aquel espíritu que pasa por todas las instituciones de la sociedad y que las vincula con su fetichismo central: la acumulación del capital. Pero en las instituciones, la acumulación no está expresamente presente, está representada por su espíritu, que es un fantasma, que realmente es vivido y percibido. Igualmente en la República Federal de Alemania, se persigue a los “radicales” en nombre del espíritu de la constitución y de las instituciones. Los que defienden este “espíritu” pueden violar la constitución sin violarla. Los que se oponen a este “espíritu” violan la constitución aunque no la violen.

Si bien la teoría del fetichismo se dedica al análisis de la visibilidad de lo invisible, no lo hace en todos los sentidos posibles. Ciertamente cualquier institución como tal es invisible, a pesar de que tenemos una vivencia de ella y de esta manera la vemos. Pero detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto, haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este “espíritu” es el fetiche.

BIBLIOGRAFÍA

- Engels, Friedrich 1968 *Anti-Düring* (Madrid: Ciencia Nueva).
- Friedman, Milton 1966a *Teoría de los precios* (Madrid: Alianza).
- Friedman, Milton 1966b *Capitalismo y libertad* (Madrid: Rialp).
- Hasbún, Raúl 1973, 7 de diciembre. *Semanario ¿Qué pasa?* (Santiago: Lord Cochrane).
- Hayek, Friedrich A. 1952 *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung* (Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag).
- Hinkelammert, Franz 1977 *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 1981 *Las armas ideológicas de la muerte*, 2 ed. (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Marx, K. y Engels, F. 1974 (1846) *La ideología alemana*, 5 ed. (Montevideo-Barcelona: Grijalbo).
- Marx, Karl 1962a (1844) *Manuscritos económico-filosóficos* en Fromm, Erich

- (comp.) *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1962b (1859) “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política” en Fromm, Erich (comp.) *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1966 (1867) *El Capital*, I, 2 ed. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1966 (1885) *El Capital*, II, 2 ed. (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1966 (1894) *El Capital*, III, 2 ed. (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1970 (1859) *Contribución a la crítica de la economía política* (Madrid: Alberto Corazón Editor).
- Popper, Karl 1973 *Objektive Erkenntnis* (Hamburg: Hoffmann und Campe).
- Popper, Karl 1974 “Prolog”, *Das Elend des Historizismus* (Tübingen: Mohr).
- Samuelson, Paul A. 1965 *Curso de economía moderna* (Madrid: Aguilar).
- Wiener, Norbert 1969 *Cibernética y sociedad* (Buenos Aires: Sudamericana).

LAS RAÍCES ECONÓMICAS DE LA IDOLATRÍA

LA METAFÍSICA DEL EMPRESARIO*

A primera vista seguramente sorprende que se hable de una metafísica empresarial. Aunque esta metafísica existe y es divulgada en todas partes de nuestro mundo burgués, muy raras veces es percibida como tal. Aparece muchas veces como simple descripción de la realidad, o tiene toda la apariencia de un conjunto de alegorías. Sin embargo es omnipresente y abundan en ella las imágenes religiosas especialmente las de la tradición cristiana. El empresario capitalista es un devoto de esta metafísica y la trata como el esqueleto de su religiosidad. Si él presume no tener religiosidad alguna, esta metafísica sí la tiene.

La metafísica empresarial es una metafísica de la mercancía, del dinero, del mercado y del capital. Ya con los inicios del mundo burgués el pensamiento burgués tiene una percepción metafísica de estos fenómenos que nunca ha perdido hasta hoy. Está presente en toda la ética y la moral del empresario capitalista y representa el meollo de la legitimidad del poder del capital. Se expresa en toda la publicidad de la sociedad burguesa, en los diarios, las revistas, los discursos de sus políticos y, sobre todo, en todo lo que proclaman nuestros empresarios. Y paralelamente hay un esfuerzo publicitario gigantesco con el fin de transformar constantemente esta metafísica empresarial en el sentir común de la población entera.

Pero esta metafísica empresarial no aparece solamente en la publicidad de la sociedad burguesa. Igualmente aparece en sus grandes teóricos. Todos ellos presentan y viven el mundo de las mercancías, del dinero, del mercado

* Artículo publicado originalmente en el libro colectivo: P. Richard y otros, *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (1980, 195-229). Al año siguiente fue incluido en la segunda edición de *Las armas ideológicas de la muerte* (1981, 129-159) [N. E.].

y del capital como un gran objeto de devoción, un mundo pseudo-divino, que está por encima de los hombres y les dicta sus leyes.

El primer teórico en esta línea surge con los inicios de la sociedad burguesa. Se trata de Thomas Hobbes, que percibe este sobre-mundo –la verdadera naturaleza– como a la vez prometedora y amenazante, y lo llama Leviathan. El Leviathan es la sociedad burguesa misma y Hobbes lo llama, a la vez el Dios mortal que vive debajo del Dios eterno y que expresa su legitimidad y su derecho absoluto a la represión de los hombres en la figura del soberano.

Ya Hobbes constata, que el dinero es la sangre de este Gran Leviathan. Desde Hobbes en adelante el engranaje de la sociedad burguesa sigue siendo el gran objeto de devoción de la ciencia social burguesa. Locke todavía piensa en términos del Leviathan. Hegel empieza a hablar de la Idea. Adam Smith introduce una transformación importante: el objeto de devoción surge como la “mano invisible” del engranaje social. En el pensamiento actual, sin embargo, ocurre otro cambio importante. Max Weber complementa la “mano invisible” con su racionalidad formal, que es la “racionalidad del Occidente”. Se trata de una eterna lucha, que es “destino”. La Comisión Trilateral la llama la “interdependencia”.

Trátese del Leviathan, de la Idea, de la “mano invisible”, del “destino” o de la “interdependencia”, siempre aparece en el pensamiento burgués un objeto central de devoción, que se identifica con el engranaje: mercancía, dinero, mercado y capital. Cambian las formas de expresión y las palabras, pero jamás cambia su contenido.

De este objeto de devoción el pensamiento burgués deriva su ética y su moral. Los valores y pautas del mercado, por tanto, aparecen –legitimados por el objeto de devoción– como caminos de la virtud o, en caso de su ausencia, como caminos del pecado. Hay pues virtudes del mercado, como hay pecados contra el mercado. También existe una virtud que es absolutamente central: la humildad. Someterse a este gran objeto de devoción y no rebelarse jamás, es exigencia de esta humildad.

No existe por tanto teórico burgués de las ciencias sociales que no predique esta virtud central de la humildad. Hayek es solamente una muestra, cuando dice: “La orientación básica del individualismo verdadero consiste en una humildad frente a los procedimientos [... del mercado]” (Hayek, 1952: 115). Este pensamiento de devoción es suficientemente burdo, para unir estas, sus virtudes, con la gran idea de la recompensa. Conoce arrepentimientos,

rectificaciones y, por fin, la gran recompensa. En el mundo pseudo-místico en el cual se mueve, la máxima expresión de esta recompensa es el “milagro económico”. Este es considerado como resultado de esta humildad central que da acceso a la libertad.

La libertad del pensamiento burgués es la contrapartida de esta humildad que acepta el dominio de los mercados por encima de todo y que, por eso, es considerado primariamente como una libertad de los precios. Los hombres actúan libremente –en la sombra de su humildad– en la medida en que liberan los precios, las empresas y los mercados y se someten a sus indicadores.

La virtud del mercado en el pensamiento burgués no es otra cosa, de hecho, que el sometimiento a los indicadores del mercado, y por eso puede estar tan estrechamente vinculada con la humildad. El pensamiento burgués percibe esta forma de actuación como lo “natural” o, desde Max Weber, como lo “racional”. El hombre es libre en cuanto el dólar sea libre. Esta es la “naturaleza” burguesa.

El enemigo del burgués es tan metafísico como el burgués mismo. En el pensamiento burgués se construye la imagen de este enemigo por simple inversión de lo que él percibe como lo natural. Primero, el enemigo del

burgués aparece como el gran rebelde frente a Dios, siendo Dios nada más que otra palabra para el objeto central de devoción que la ideología burguesa se crea. Por eso, el que se levanta en contra de la sociedad burguesa, se levanta según ellos en contra de Dios. Al mismo tiempo se levanta también en contra de la “naturaleza”, que es creación de Dios.

Si bien estos términos directamente religiosos no se emplean siempre, sí se usa siempre una derivación de ellos. Se trata de la negación de la humildad, como el pensamiento burgués la entiende. Negarse al sometimiento al mercado y sus indicadores es, por tanto, el pecado central en contra del mercado y la negación abierta de la humildad. Surge así una imagen del enemigo de la sociedad burguesa, que lo identifica con cualquier intento de oposición al valor central humano, tal como el burgués lo conoce. Por tanto su característica central será la *hbris*, la soberbia y el orgullo.

Mientras el burgués sigue humildemente las virtudes del mercado, dando gracias a su gran objeto de devoción, el enemigo de la sociedad burguesa sigue soberbiamente el camino de los pecados contra el mercado. No conoce ni arrepentimientos ni rectificaciones. Lógicamente, al burgués le llega la recompensa en forma de “milagro económico”, mientras su enemigo no

produce más que el caos. El enemigo de la sociedad burguesa actúa a la sombra del Señor del caos. Y ya que el Señor del caos se llama Lucifer, el enemigo de la sociedad burguesa se llama utopista. Lleva al “camino de la esclavitud”, porque niega la libertad de los precios. Es una perversión de la naturaleza, según la entiende el burgués.

Esta doble metafísica –la del orden burgués y la del caos de cualquier alternativa al orden burgués– está en la raíz del carácter sumamente violento del pensamiento burgués. Abierta o solapadamente, el pensamiento burgués conlleva una justificación ilimitada de la violencia y de la violación de los derechos humanos frente a cualquier grupo capaz de sustituir la sociedad burguesa. No hay barbaridad que no se pueda cometer en nombre de esta metafísica empresarial. Basta fijarse en los tipos de tratamiento que Locke recomienda para los opositores a la sociedad burguesa. En especial son tres: la tortura, la esclavitud y la muerte. Esto explica por qué en la historia humana no existió una legitimación tan descarada de la esclavitud como la del pensamiento liberal de John Locke, ni una afirmación tan grosera de la violación de los derechos humanos en todos sus ámbitos como precisamente en este autor. Considera a los opositores como “fieras”, “bes-

tias”, “animales salvajes”, y recomienda constantemente tratarlos como tales.

A partir de la imagen metafísica de la propia sociedad burguesa, y por ende de los opositores a ella, lo constante en la acción y la ideología burguesas es ante todo la afirmación de la violación de los derechos humanos para estos opositores; lo constante jamás ha sido la defensa de estos derechos humanos. La proclamación de los derechos humanos es más bien la excepción. Por esto, el tratamiento que hoy en muchas partes se da a los opositores de la sociedad burguesa no es ninguna novedad. Es el tratamiento que desde Locke en adelante se practicó y recomendó, y del cual existen muy contadas excepciones.

En las páginas que siguen trataremos de demostrar en qué forma esta metafísica empresarial está presente en la publicidad corriente de hoy. Es evidentemente imposible que este análisis sea completo. Ni pretende reivindicar representatividad en un sentido estrictamente metodológico. Tampoco creemos que esta representatividad sea necesaria en la medida en que los conceptos que vamos a referir son prácticamente omnipresentes. Nos vamos a basar en especial en comentarios de diarios y revistas, y en discursos, sea de políticos, sea, en especial, de empresarios.

LA EMPRESA CAPITALISTA EN EL MUNDO MERCANTIL

Visto desde la perspectiva empresarial, el mundo económico es extremadamente curioso. Todas las mercancías parecen ser pequeños diablillos, que se mueven y que tienen toda especie de relaciones entre sí. Parecen tener comportamientos humanos de todo tipo. El lugar de sus movimientos es el mercado, en especial la bolsa. Allí las mercancías suben y bajan, ganan terreno y pierden terreno, tienen triunfos y sufren, bailan, caen. Entre ellas aparecen enemistades y amistades, se casan, hacen compromisos. Pero de manera muy especial surge entre ellas gran cantidad de conflictos. “El dólar sufrió ayer una leve baja [...] perdió terreno en otros mercados”. “¿Dónde terminará el viaje cuesta abajo del dólar?” “El dólar está en un vuelo a pique”. “Con la debilidad del dólar americano, el mercado del marco europeo está floreciendo”.

Lo que se dice del dólar, se dice de toda mercancía. El café baila en la bolsa, mientras ocurre una helada en Brasil. El petróleo vence al carbón, el salitre sintético al salitre natural. Los productos electrónicos japoneses invaden el mercado norteamericano, los vinos franceses dominan el mercado europeo del vino. El

petróleo venció al carbón, pero provocó una crisis energética. La energía atómica viene a salvarnos de ella.

El mundo económico empresarial no está poblado por hombres sino por mercancías. Las mercancías actúan y los hombres corren detrás. El sujeto básico de este mundo es una mercancía que se mueve y que desarrolla acciones sociales. Siguiendo a las mercancías, aparecen las empresas. También las empresas en este mundo empresarial ejercen acciones, que tampoco conviene confundir con acciones humanas. Todas las relaciones sociales que el empresario descubre entre las mercancías, él las vuelve a descubrir entre las empresas. El empresario tampoco se ve a sí mismo como actor responsable. El actor en su visión, es la empresa, y él no es más que el primer servidor de esta empresa.

Sin embargo, en la relación social entre empresas, el empresario ve muy explícitamente una guerra entre ellas, y se ve a sí mismo como soldado de esta guerra. Dice el Presidente de Kaiser Resources Ltd.: “Los manufactureros norteamericanos de carbón son viejas compañías que no han hecho nada nuevo en cincuenta años. Las estamos matando” (*Business Week*, 1977b: 131).

Business Week describe eso como “marketing super-agresivo”. En otra referencia dice:

“Betamax tuvo demasiado éxito. De un golpe introdujo los cañones de grueso calibre en el negocio” (*Business Week*, 1978b: 32).

Sobre otro tipo de competencia dice: “Estas son tácticas terroristas de las corporaciones, una declaración de guerra” (*Business Week*, 1978b: 30).

Otro semanario sostiene:

En los duramente combatidos mercados de acero [...] no se pueden imponer precios más altos [...]. La competencia es demasiado dura [...]. Los japoneses entran en la arena con subvenciones a la exportación [...]. La VEBA lucha en dos frentes por su futuro [...]. Sin embargo, un convenio [...] recibió el lunes la bendición del consejo de administración de VEBA¹ (*Die Zeit*, 1977b).

Pero no todo es lucha. Las empresas también se casan, hacen compromisos, y a veces también se divorcian. De un fracaso de casamiento se dice:

[...] no se logró efectuar el matrimonio entre las dos empresas, que fue planificado y siempre de

nuevo postergado desde hace siete años. Al final incluso se decidió, disolver el compromiso, aquella Corona-Holding que está por encima de los socios (*Die Zeit*, 1977b).

Al igual que la mercancía, también la empresa se transforma así en un ente con personalidad propia, que funciona independiente de la vida concreta de personas concretas. Así como la mercancía se transforma en sujeto actuante, también la empresa se vuelve sujeto activo. Se transforma en el niño preferido del empresario. Un astrólogo afirma sobre su relación con empresarios:

[La astrología] tiene mucha salida y un amplio campo de trabajo ya que los conocimientos del astrólogo pueden ser útiles a la medicina, sociología, psicología, a las empresas, etc. Son muchas las empresas que solicitan nuestra colaboración cuando su situación es crítica. *Nosotros estudiamos su acta notarial tomando en cuenta el día, lugar y hora en que fue firmada. Una vez realizado el examen de estos datos, aconsejamos lo que debe hacer o no esa empresa para obtener unos resultados positivos*² (*La Crónica*, 1978: 6).

1 Voluntary Employee Beneficiary Association (Asociación de Beneficiarios Voluntarios de Empleados) [N. E.].

2 Las cursivas, en esta cita y en todas las restantes de este artículo, son de F. H. [N. E.].

La empresa se transforma en personalidad que incluso es jurídica y pide ahora ser atendida. No sorprende por tanto, que las empresas tengan también una moral. A menudo se habla de “la moral de las corporaciones”, de “las empresas de reconocida solvencia ética” (*La Nación*, 1978b). No se trata de la moral o ética de los empresarios, sino del comportamiento ético de sus empresas. Las reglas de buena conducta, que algunos quieren imponer a las corporaciones multinacionales, son de esta misma índole. No se pone en duda la conducta moral de ningún empresario sino la de las empresas.

La relación social más frecuente entre las mercancías y las empresas es descripta y percibida por los empresarios como una guerra. Según ellos es una guerra sana y saludable. Pero, entre ellos, no es un *catch as catch can*. Es una guerra con fines y con normas. A las empresas, que no los respetan, se acusa por eso de ser terroristas: “tácticas terroristas de las corporaciones”, dice *Business Week*. La guerra se hace entre señores, entre verdaderos caballeros.

Los empresarios perciben, en el comportamiento de sus empresas, metas y normas. La percepción de las metas es una especie de exigencia, que podemos analizar muy bien en un discurso del presidente del Banco de Nicaragua, publicado en *La Prensa* de Managua. Se

trata de un documento formidable en lo que se refiere a la percepción empresarial del surgimiento de las metas del proceso económico. Habla de la historia económica de Nicaragua posterior a la segunda guerra mundial:

Dichosamente surgieron hombres arrojados, sin prejuicio, vigorosos y capaces que surcaron la tierra inculta y como *grandes capitanes* dirigieron un inusitado movimiento de transformación nacional. Sin el *dinamismo del algodón*, que al fin de cada calendario blanquea nuestros campos férciles, no habiéramos logrado el *cambio de mentalidad* que se necesitó para sacudir la abulia de nuestra tranquila vida pastoral. Y es que *el cultivo de algodón es un reto que obliga al productor a emplear las técnicas más avanzadas, a combatir las plagas, que pueden destruir totalmente las cosechas, y a buscar los máximos rendimientos para obtener ganancias. El algodonero no puede ser hombre de términos medios. Tiene que ser resuelto y audaz, y por ello constituyó la base de una mística productiva que dio optimismo y fe en el futuro* (*La Prensa*, 1978).

Se trata de un autorretrato perfecto del empresario capitalista. El actor verdadero no es el empresario, sino la mercancía que él produce. Su comportamiento empresarial adecuado es solicitado por la mercancía con su “dynamismo

del algodón”. Este dinamismo del algodón es un “reto que obliga al productor” y que produce el “cambio de mentalidad” necesario. Aceptando este reto que obliga, los algodoneros se convierten en “grandes capitanes”, “base de una mística productiva que dio optimismo y fe en el futuro”.

El empresario –gran capitán e incluso general– sigue al dinamismo de las mercancías y sabe aceptar su reto. De esta manera puede ser más que de término medio: resuelto y audaz. La empresa es el ámbito en el cual da su respuesta al reto, conduciéndola. Actuando resuelta y audazmente, da optimismo y fe en el futuro. Por esta razón, el empresario se siente siempre el primer servidor de su empresa, entendiendo su empresa como ámbito de la aceptación de los retos que vienen del dinamismo de las mercancías. Jamás se siente como clase dominante o como señor. Como gran capitán conduce un barco, que es a su vez conducido por una fuerza mucho mayor que él, y que es el mercado como gran objeto de devoción.

El empresario obedece a esta fuerza mayor, y solamente esta obediencia lo transforma en un gran empresario. De ahí la convicción de todos los empresarios de nuestro mundo, de que ellos son seres humildes por excelencia y verdaderamente ejemplares. La propia maximiza-

ción de las ganancias les aparece como un acto en este servicio, y les da la recompensa correspondiente a su devoción. Aunque no vaya a la iglesia, el empresario es un ser profundamente religioso, que predica a todo el mundo su buena nueva del sometimiento al engranaje anónimo de los mercados, desde donde un Ser Supremo interpela.

De estas grandes metas, a las cuales el empresario se dedica poniéndose al servicio de su empresa, se derivan sus normas de comportamiento. Surge de este modo la gran ascesis del capital que impregna todo el comportamiento empresarial. Esta ascesis no es de ninguna manera una prerrogativa limitada al “empresario puritano”, al estilo de Schumpeter o de Max Weber. El empresario puritano es solamente un caso especial de esta ascesis. Se trata de transformar al empresario mismo y a la sociedad entera de una manera tal, que pueda aceptar eficientemente los retos que provienen del dinamismo de las mercancías. “El mundo de los negocios implanta sus normas” (*La Nación*, 1978c). Su norma básica es colocar en el centro de la vida del empresario esta “mística productiva” que no es más que una expresión fantasmagórica de la búsqueda incesante de la ganancia. Consuma mucho o consume poco, las normas que el mundo de los negocios im-

planta, exigen que haga todo en función de un mejor servicio a su empresa.

Por tanto, esta ascesis es dura. Implica un “empobrecimiento total” del empresario como hombre concreto, para poder enriquecerse como empresario. Es un tormento que él impone a sí mismo –como a la sociedad entera–, en pos del enriquecimiento de la empresa, en cuyos rendimientos el empresario participa. Un banquero alemán describe esta ascesis del capital en términos perfectos –y por eso mismo ridículos–:

Un hombre de negocios, y sobre todo un banquero, no debería tratar de tener actividades artísticas. No debería ni hacer música, ni composiciones, no debería pintar jamás, y menos ser un poeta. Porque de lo contrario él echa a perder su buena fama y hace daño a sí mismo y a su empresa (*Die Zeit*, 1978a).

Tal es la máxima expresión de los tormentos que los empresarios se imponen a sí mismos en pos de la respuesta al reto que ejerce sobre su empresa el dinamismo de las mercancías.

Este tipo de personalidad de hecho es mucho más antiguo que la propia sociedad burguesa. Ya San Pablo la menciona: “En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se

han extraviado de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos” (1 Timoteo 6: 9-10)³.

Lo nuevo de la sociedad burguesa es que ha transformado este tipo de comportamiento en la raíz misma de la sociedad. Surgió así una nueva metafísica, alrededor de la cual gira la sociedad burguesa entera.

Al conjunto de las normas según las cuales este empresario burgués forma su propia personalidad y la sociedad entera, él lo llama “libertad”. Y como todas estas normas se derivan del reto que ejerce el dinamismo de las mercancías, al cual el empresario con la sociedad entera quiere responder, también la libertad burguesa se deriva de este hecho básico.

Para que la mercancía pueda ejercer su dinamismo, la mercancía tiene que ser libre. Para que sea libre la mercancía, su precio tiene que ser libre. Estando así libres, las mercancías, pueden ejercer su reto.

En consecuencia para que el empresario pueda responder al reto de las mercancías libres, la empresa tiene que ser libre. Y la empresa es libre cuando los precios de las mercancías que ella produce son libres.

3 Las citas bíblicas siguen la versión conocida como *Biblia Latinoamericana* (1972).

Siendo libres las mercancías y todas las empresas, el empresario puede responder al dinamismo de las mercancías, que constituye un reto para su empresa. Por tanto el empresario es libre.

Siendo libres todas las mercancías y todas las empresas, a través de la libertad de ellas, también todos los empresarios son libres y la sociedad también es libre.

Con todo, como ya vimos, esta libertad no es libertinaje. El mundo de negocios implanta sus normas. Son leyes, cuyo acatamiento hace libre. Son leyes de la libertad misma, que transforman tanto al empresario como a la sociedad de una manera tal que pueden responder al reto que emana del dinamismo de las mercancías. Cuando en Costa Rica se anularon los controles de los precios de los bienes de consumo básico, hubo el siguiente comentario: “El Ministro de Economía anunció que un grupo de artículos se dejarían libres, a fin de que las leyes del mercado hicieran lo suyo en lugar de los enojosos controles estatales” (*La Nación*, 1978a).

Para la metafísica empresarial, esta libertad es la básica y, al final de cuentas, la única. Los derechos humanos, en cambio, son puramente accidentales. Estando libres las mercancías, están libres las empresas; por tanto, libres los

empresarios y libre la sociedad entera. Desde la óptica de la metafísica empresarial –y esto vale desde John Locke, que además de filósofo fue también empresario e invirtió su capital en el comercio de esclavos–, la tiranía más absoluta puede ser el lugar de la libertad. Porque, de acuerdo a esa metafísica, el hombre es libre en el grado en el cual las mercancías son libres.

LA EMPRESA CAPITALISTA Y EL DINERO

Las mercancías y las empresas no existen separadas unas de las otras. Ellas forman un conjunto. Según la metafísica empresarial, el dinero es el lazo entre todas ellas.

El conjunto de las empresas, unido por el dinero, se presenta como un gran organismo. Ya Hobbes había llamado a este organismo Leviathan y al dinero, la sangre de Leviathan. La metafísica empresarial sin excepción percibe igualmente el dinero como la sangre de la economía. Cuando se dice: “La sangría de la guerra de Vietnam [...] transformó al dólar en la moneda más débil y vulnerable entre las monedas de países desarrollados” (*Die Zeit*, 1978c), nadie se queja de la sangre concreta de hombres concretos en Vietnam. La sangría que en la metafísica empresarial llama la atención, es otra.

Es el dinero, que se gastó en esta guerra. Aunque hubiesen habido muchos más muertos, no habría habido ninguna sangría de Vietnam en el caso de que el dólar hubiese salido fortificado.

Desde el punto de vista de la metafísica empresarial no hay otra sangre que no sea el dinero. La inflación es una “fiebre”, y *Newsweek* hace poco llevó el título: “Tomándole el pulso a la inflación”. Nuevas inversiones significan “infiltraciones de ingresos”; una crisis financiera es un infarto cardíaco,

[...] la crisis no es un fenómeno cíclico, sino estructural –una especie de artritis industrial en las economías avanzadas–. Los economistas del GATT⁴ advierten contra las expectativas de poder curar las enfermedades económicas de hoy por medio de estímulos tradicionales a la demanda (*Business Week*, 1977a: 138).

Se esperan éxitos, cuando el “dinero es bombeado a la industria del área [...]” (*Business Week*, 1977b: 41). Se habla de la “fiebre de los precios”. Una fiebre que puede ser de purificación: “Un alto índice de precios no es un índi-

ce malo, en cuanto que refleja el proceso de recobrar la salubridad de la economía” (*Die Zeit*, 1978d).

Esta sangre del Leviathan, que es el dinero, en la metafísica empresarial, tiene hasta una perspectiva eucarística: “La bolsa de Italia se parece a una iglesia sin fieles, la cual es visitada de vez en cuando por un sacerdote o capellán, para conservar prendida la luz eterna” (*Die Zeit*, 1977c”).

En este contexto, la percepción de problemas monetarios, como la inflación, se parece más bien a los boletines médicos: “La libra esterlina pasó un día tranquilo”; “la fiebre volvió”, “se logró evitar el infarto cardíaco”.

Pero cuando se trata de dominar la inflación, los informes se asemejan a partes militares: “El dólar, que antes era poderoso, perdió terreno en un amplio frente”. Empieza la búsqueda de armas para combatir la inflación y para salvar al dólar. Los empresarios jamás vienen a salvar a hombres, como tampoco quieren jamás liberar a hombres. Vienen a salvar el dólar y a liberar los precios. Al dólar se lo defiende, y el Banco Central tiene la munición para defenderlo. Los políticos del Banco Central preocupados por la inflación se llaman “luchadores contra la inflación”: “Los luchadores de la Casa Blanca en contra de la infla-

4 *General Agreement on Tariffs and Trade* (Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio) [N. E.].

ción se presentan en el ring”. “Jimmy Carter declaró a la inflación el enemigo número uno” (*Newsweek*, 1978: 68).

Así como en la sociedad pre-capitalista el dinero era percibido como la fuerza corrosiva de toda sociedad, ahora es la inflación la percibida como tal:

[...] la inflación cobra su parte de *la moralidad de la nación; como la tortura de agua china, barre con el contrato social* [...]. La factibilidad de planificar el futuro se erosiona. Lo que es perturbado es la base en la cual el pueblo vive su existencia diaria [...] una especie de fraude cometido por todos en contra de todos. Es un mundo en el cual nadie cumple con su palabra (*Newsweek*, 1978: 68).

Por tanto, si aparece la corrosión de la moneda –clave del propio contrato social y límite entre el orden y la guerra de todos contra todos– vuelve a surgir el oro sagrado, en el cual efectivamente se puede confiar. “A diferencia del petróleo, un recurso no renovable, casi todo el oro jamás producido sigue existiendo todavía en una u otra forma; [...] el oro, el tradicional refugio del dinero en tiempos de intensificación de disturbios políticos” (*Business Week*, 1977b: 19).

El oro brilla hasta en la basura:

Cuando Anglo perfeccionó un proceso para sacar el último pequeño residuo de oro y uranio de los desperdicios, un nuevo mundo se abrió para la industria de extracción de oro [...] finalmente, el proceso de trabajo no es intensivo en mano de obra. No será necesario encontrar los miles de hombres necesarios para una nueva mina de oro convencional (*Business Week*, 1977a: 44).

Para otros el nuevo mundo no se abrió tanto. Pero les queda un remedio seguro: rezar: “Pero Lawrence Hércules va un poco más lejos, dados los nuevos cambios del dólar. ‘Rezamos mucho’ dice” (*Business Week*, 1977c: 68).

Seguramente él obtendrá lo que espera.

LA EMPRESA CAPITALISTA Y EL CAPITAL

Los empresarios se sienten en guerra. Guerra entre las empresas y guerra contra la inflación. Aunque reine a veces la paz entre las empresas, la guerra entre ellas es lo principal. Su paz es una continuación de su guerra con otros medios. Por medio de estas guerras, la acumulación del capital avanza, y con ella –por lo menos, así lo creen los empresarios– toda la humanidad.

Sin embargo, cuando hablan de sus luchas y guerras, lo hacen como el historiador Ranke. Son guerras, en las cuales cuentan solamente los capitanes y los generales. Aunque el soldado raso las tiene que pelear, en esta historia él no aparece: ni su vida, ni su miseria, ni su muerte. Estas guerras tienen reglas –eufemísticamente llamadas “reglas del juego”– que igualmente son reglas para los generales.

Sin embargo, para los ejércitos industriales, las guerras económicas entre las empresas son tan terribles como cualquier otra guerra. Iguales destrucciones, muertos y enfermedades e iguales destinos humanos destrozados. Pero la guerra de las empresas no afecta solamente a los hombres, sino que, con los hombres, destruye también la naturaleza. Es a la vez una guerra de tierra quemada y arrasada.

La historia del Tercer Mundo es una historia de estas guerras que devastaron un país después de otro y un pueblo después de otro. Los capitanes del algodón de los cuales nos habló el presidente del Banco de Nicaragua en tiempos de Somoza, siguieron con tanto ímpetu el reto del algodón dinámico, que hoy ya la tierra donde lo plantaron está transformándose en desierto. Los campesinos perdieron su tierra y se transformaron en obreros pobremente pagados, para que los capitanes pudieran ejercer su

audacia. Dentro de poco se transformarán en pobladores marginados de una tierra desierta, carentes de todo sustento para su vida.

Cuando el salitre artificial venció al salitre natural de Chile, una población de centenares de miles de personas tuvo que dejar sus hogares para vagar por el país y mendigar su sustento. Toda la región se ve hoy como después de un gran bombardeo. Otro tanto ocurrió en el Amazonas, cuando el caucho artificial venció al natural. En las últimas décadas del siglo XIX, cuando el dinamismo del café ejerció su reto sobre los capitanes audaces y resueltos de El Salvador y Guatemala, se introdujeron las llamadas “reformas liberales”, cuyo principal objetivo era la legalización del trabajo forzado para los campesinos indígenas despojados. En la actualidad, en todo el Tercer Mundo operan gigantescos proyectos de tala de bosques, que emplean grandes ejércitos de trabajadores, quienes, algunos años antes, se despidieron de su propia tierra, ahora transformada en desierto. Las hambrunas de la zona de Sahel y de Etiopía fueron los primeros productos de esta táctica de tierra arrasada de las empresas capitalistas en pugna.

Un periodista del *New York Times* pasó por Bangladesh en el período de la gran hambruna y decía: “Grandes partes de Bangladesh pare-

cen como Bergen-Belsen”. Bergen-Belsen fue uno de los grandes campos de concentración nazi. Si hubiese viajado por otros países del Tercer Mundo, habría descubierto que no hay ninguno donde no existan estas condiciones de vida para partes importantes de la población. El Tercer Mundo entero está cubierto por un gigantesco archipiélago de lugares que se distinguen de Bergen-Belsen únicamente por el hecho de que no tienen alambres de púa alrededor. Pero eso no significa que no estén custodiados por la policía.

Surgen más y más regímenes cuyo principal objetivo es mantener reprimidas estas poblaciones, que según McNamara, ya llegan a cifras de 800 millones en el mundo capitalista entero. Sufren el desempleo, el hambre y la ausencia total de cualquier perspectiva hacia el futuro. Y mientras sufren estas condiciones, sus países, con su naturaleza, son despojados, destruidos, y saqueados, quitándoseles la misma base sobre la cual, en el futuro, podrían integrarse en una economía reorganizada y racional.

Por eso, cuando el empresario habla de la guerra entre empresas, él no usa de hecho ninguna alegoría. La guerra es efectiva. Sin embargo, el empresario la trata como una guerra entre generales, y por tanto no habla de los caídos.

Hablando, por otro lado, de guerra contra la inflación, tampoco se equivoca. Los luchadores en contra de la inflación y sus armas son realmente temibles y marciales.

Esto comienza con la confianza de las empresas: “Los luchadores de la Casa Blanca contra la inflación se convencen más y más de que la confianza comercial (*business confidence*) es la llave para sostener el crecimiento económico” (*US News & World Report*, 1977). Pero esta confianza tiene sus condiciones:

Como tal vez es predecible, los economistas conservadores tienden a ver el remedio más bien en términos calvinistas. “Nadie quiere la recesión” dice Fellner. “El Gobierno debe mostrar que está dispuesto a restaurar la estabilidad y a dejar de burlarse de la gente” [...]. “Eso puede significar una tasa del 7% de desempleo durante los próximos 3 años”, pero dice, “no hay otra salida” (*Newsweek*, 1978: 69).

En seguida aparecen los principales culpables de la situación: los gastos sociales del gobierno y las exigencias sindicales. El empresario es inocente *ex professo*:

[...] el proceso de creación de dinero es el corazón de la inflación [...]. Por tanto la economía puede ser conservada sana simplemente por

la restricción del suministro del dinero [...]. El Gobierno encuentra *cada vez más dificultades en controlar sus gastos, ya que más y más de ellos consisten en transferencias de ingresos a ciudadanos que no pueden ser eliminados: los viejos, los pobres y los enfermos* [...]. Pero el mayor reto al llamado de Carter a la restricción [...] lo ponen los sindicatos que tienen que ser persuadidos de aceptar aumentos de salarios inferiores al promedio, por lo menos en términos relativos. “Nos tendremos que tragar el anzuelo” (*Newsweek*, 1978: 72).

Es importante subrayar que la información contenida en este comentario es falsa. La parte más fija de los gastos del gobierno de Estados Unidos no son transferencias sociales, que tienden a disminuir, sino los gastos militares, que tienden a subir. Sin embargo, a los luchadores contra la inflación les interesa otra cosa:

En suma, la estagflación (inflación con estagnación) no es ningún reflejo de nuestra incapacidad sino más bien de nuestro compromiso con valores sociales, de la fuerza política relativa de estos valores en comparación con nuestro interés por el “dólar sano y sonante” (*sound dollar*), y de nuestra disposición de confiar más en el gobierno que en el mercado (*Business Week*, 1978a: 18).

En toda esta metafísica empresarial el enfrentamiento entre “crecimiento sano”, e inflación es, de hecho, otra cosa: se trata de hecho del enfrentamiento entre el “dólar sano y sonante” y lo que se llama “valores sociales”. En el fondo, para la metafísica empresarial, la inflación no es más que otra palabra para el compromiso con tales valores sociales. Este compromiso se ve en los dos niveles: 1) gastos del gobierno para “los viejos, los pobres y los enfermos”; 2) las reivindicaciones de las organizaciones sindicales. Y el compromiso con el dólar sano es lo contrario de estos valores sociales: crecimiento “sano”, ley y orden.

Por eso, cuando los empresarios dicen que la inflación subvierte “la moralidad de la nación”, “barre con el contrato social”, constituye un “fraude cometido por todos contra todos”, crea un mundo en el cual “nadie cumple con su palabra”, afirman al mismo tiempo todo eso –aunque no se atrevan a hacerlo expresamente– de cualquier compromiso con estos “valores sociales”.

Los “valores sociales” aparecen como la gran fuerza corrosiva de la sociedad capitalista moderna, y el compromiso con ellos es visto como ruptura del “contrato social” y su transformación en “fraude, cometido por todos en contra de todos”, es decir, una especie de compromiso

con la guerra de todos contra todos que, en la tradición liberal en la cual este texto está escrito, significa la perversión más absoluta.

Toda la tradición liberal coincide en que, respecto de aquel que vuelve al estado de guerra de todos contra todos, rompiendo el contrato social, cualquier tratamiento es lícito. Para este caso, dice Locke, que hay que tratarlos como “fieras”, “bestias”, “animales salvajes”. Por esta razón, reproches como “romper el contrato social”, en el lenguaje liberal, son una amenaza terrible. Con tales palabras todo se declara lícito frente a los opositores.

Evidentemente, no se atreven a llevar a cabo estas amenazas dentro de Estados Unidos. La organización sindical es demasiado fuerte para ser tratada en esa forma. La misma existencia de esta organización sindical hace tan difícil –aunque de ninguna manera imposible– bajar los gastos de transferencia para “los viejos, los pobres y los enfermos”.

Es distinto, cuando los luchadores contra la inflación se convierten en especialistas del Fondo Monetario Internacional (FMI) e integran las misiones del FMI a los países del Tercer Mundo. Allí entonces imponen lo que en Estados Unidos todavía no pueden imponer.

Las misiones del FMI son una de las fuerzas mayores en el sometimiento actual de

los países del Tercer Mundo. Estando todos estos países endeudados, sin posibilidad de pagar, no tienen otra alternativa que la de romper con el sistema capitalista o seguir endeudándose. Mientras tengan regímenes burgueses, la ruptura queda excluida. Por eso tienen que seguir endeudándose y sometién-dose al chantaje de los países desarrollados. Las misiones del FMI son los portavoces de estos chantajes.

Las misiones del FMI vienen en nombre de la lucha contra la inflación. Jamás estudian la situación concreta de algún país. Tienen listo su dictamen antes de llegar, y es monótonamente el mismo, no importa donde lleguen. Rige el dogmatismo más absoluto que se conoce. Sus exigencias siempre son dos: 1) bajar los gastos del gobierno para “los viejos, los pobres y los enfermos”; y 2) destruir a la organización sindical.

Acatado el dictamen de la misión del FMI, bajan sensiblemente los gastos “sociales” del país respectivo y las organizaciones sindicales quedan destruidas. La miseria, la mortalidad, el hambre atestiguan que se ha perdido una guerra.

Sin embargo, jamás bajan los gastos del gobierno, y tampoco las tasas de inflación, a no ser muy excepcionalmente. Los gastos “socia-

les” son sustituidos por gastos militares y policiales todavía mayores. Los que rompieron el “contrato social” son tratados según las recomendaciones de Locke. Con la guerra perdida aparece la fuerza de ocupación.

Pero hay un punto en el cual la misión del FMI se interesa por el país concreto. Mira muy bien lo que se puede extraer. El dictamen entonces contiene exigencias sobre la entrega de materias primas y concesiones para la “maquila”. Los bosques son condenados a morir y las otras materias primas a ser saqueadas.

Son misiones de destrucción del hombre y de la naturaleza, siendo la naturaleza la vida futura de los hombres. Por eso arrastran detrás de sí una huella de sangre. Sangre del pobre, que convierten en dinero, que es la sangre de su economía, sangre del Leviathan. El sonar del dólar se convierte en grito del terror.

Perdida la guerra, la inflación sigue igual. Pero al FMI o a los luchadores contra la inflación eso ya no les preocupa. “Un índice alto de precios no es un índice malo, siempre y cuando refleje la recuperación de la salubridad de la economía” (*Die Zeit*, 1978d). Eliminados los gastos para “los viejos, los pobres y los enfermos” y destruidos los sindicatos, la inflación sigue igual. Pero ahora refleja la “recuperación de la salubridad de la economía”. Ya no es una

amenaza. Brasil, desde hace quince años, refleja tal “salubridad”.

Los luchadores contra la inflación evidentemente prefieren una economía sin inflación a una con inflación. Pero la inflación de hecho no les preocupa. Su preocupación es ganar otra guerra: la guerra en contra de los pueblos.

Por tanto, lo que los luchadores contra la inflación procuran y logran, es algo diferente de lo que dicen. Se trata del cambio de las condiciones de la acumulación del capital a escala mundial. Se trata de la acumulación de capital de las corporaciones transnacionales.

LA NATURALEZA: ARREPENTIMIENTOS, RECTIFICACIONES Y RECOMPENSAS

“La Madre Naturaleza [...] da preeminencia a aquellas especies que demuestran tenerla en su favor: en especial, la sobrevivencia en la lucha darwiniana por la existencia”, sostiene Paul A. Samuelson (1975: 41).

Cuando el “dólar sano y sonante” se enfrenta con los “valores sociales”, en la óptica de la metafísica empresarial, se enfrenta la naturaleza con la anti-natura, lo artificial y lo perverso.

La metafísica empresarial tiene un concepto de naturaleza que es exactamente lo contrario

de la naturaleza como la enfoca la tradición aristotélica-tomista. En esta tradición lo natural es que el hombre tenga para vivir y trabaje para que lo tenga. Lo antinatural es la orientación mercantil de las actividades humanas.

La metafísica en esta misma tradición, por tanto, es un trascender de esta naturaleza concreta en el marco de su preeminencia. Por eso Tomás de Aquino insiste en que los valores “superiores” jamás deben realizarse en detrimento de los valores “inferiores”, siendo estos últimos los valores de la vida concreta, del trabajo por la vida digna. Esta manera de ver limita incluso los peores excesos de este pensamiento. Hasta en el caso de la legitimación de la esclavitud –que Tomás expresamente comparte con Aristóteles– no son capaces de conceder al amo el derecho absoluto sobre la vida del esclavo.

La “naturaleza” empresarial es lo contrario. Es una naturaleza estrictamente mercantil, para la cual la naturaleza concreta es simple vehículo, sin que se derive ni un solo derecho de ella. Las leyes de esta naturaleza son las de la respuesta al dinamismo de las mercancías. Es una naturaleza en la cual la libertad es la libertad de los precios y de las empresas. Los valores de la vida concreta prácticamente no existen, sino que son vistos más bien como anti-naturaleza. Por eso, cuando este pensamien-

to liberal pasa a la legitimación de la esclavitud, como lo hace Locke –y en su tradición, las grandes corrientes del pensamiento burgués hasta el siglo XX– lo hace en los términos más inmisericordes imaginables.

La naturaleza empresarial es estrictamente metafísica. No trasciende a la naturaleza concreta, sino que se enfrenta a ella. Es metafísica pura, y, por tanto, es una “naturaleza” de puras invisibilidades. Precios, mercancías, empresas son sus elementos constitutivos, mientras que los elementos constitutivos de la naturaleza concreta son hombres y valores de uso.

Con todo, la metafísica empresarial concibe su naturaleza en términos análogos a la naturaleza física. Del mismo modo que una casa se derrumba, si no está construida de acuerdo a la ley de la gravedad, también la economía se derrumba, si no está construida según las leyes de la metafísica empresarial. Las leyes, que surgen de la respuesta al reto de las mercancías dinámicas, son percibidas como leyes producidas por los hechos, por esta naturaleza mercantil; y ella las impone aunque sea mediante el derrumbe de la economía que no las respeta.

Cuando escasean los alimentos, según esta ley, deben aumentar los precios. Eso significa que algunos se queden sin ningún alimento y en consecuencia mueran. Según la metafísica

empresarial, murieron por un dictado de la naturaleza. Si, por el contrario, se controlan los precios y la distribución de los alimentos, todos sobreviven. Pero, según la metafísica empresarial, esto sería un acto contrario a la naturaleza, cuya ley es el aumento del precio. El control del precio fue un acto antinatural, perverso, una ruptura del contrato social y, al fin y al cabo, un acto en contra de la humanidad. Se perdió la libertad, ¿y qué vale la vida sin libertad?

Cuando la madera escasea, el dinamismo de la mercancía madera emite un reto, al que el empresario responde talando los bosques y transformando la naturaleza en desierto. Según la metafísica empresarial, eso se hizo acatando un dictado de la naturaleza. Siguiendo este dictamen de su “naturaleza”, se está destruyendo al Tercer Mundo, aunque jamás a los países centrales –con sus Rocky Mountains y su Selva Negra.

Cuando los pueblos se defienden y cuidan la naturaleza como su base de vivir, cometen nuevamente un “acto en contra de la naturaleza” y el FMI va a chantajearlos hasta que abran sus países al saqueo. Es que el FMI defiende a la naturaleza en contra de la anti-natura, la perversión, la ruptura del contrato social. Defiende a la humanidad y la libertad, aunque sea

a hierro y fuego. Y cuando el metafísico empresarial deja de hablar de la “naturaleza”, habla con Max Weber de la “racionalidad”, que exige precisamente todo eso que la naturaleza empresarial exigió antes.

En la óptica empresarial, las grandes víctimas de esta lucha entre dos naturalezas –la naturaleza del “dólar sano y sonante” y la anti-natura de los “valores sociales”– no son los empobrecidos, destruidos y desempleados. Al revés, son los mismos empresarios: “El sector empresarial de nuestros países *sufre* casi en forma persistente, esta lucha entre los hechos y los intereses de los políticos y de algunos grupos sociales” (*La Nación*, 1978a).

Y si son cristianos, se identificarán en estos, sus sufrimientos, con el Cristo crucificado en persona. Y los pobres serán acusados de crucificadores.

Todos los valores, pautas y condiciones del comportamiento empresarial se convierten así en “leyes de la naturaleza”, que no pueden ser violadas. Como realmente existe una “lógica del comportamiento” en los mercados, la metafísica empresarial transforma esta lógica en ley de la naturaleza.

El empresario mismo vive esta lógica real. Cuando un producto escasea, efectivamente un control de precios es engorroso y poco

eficiente. La conclusión empresarial es que hay que aumentar el precio y dejar sin abastecimiento a aquel que no puede pagar; la responsabilidad la tienen el mercado y Dios. La alternativa de una reorganización del aparato distributivo y de la distribución de ingresos no se le ocurre o se descarta.

Una experiencia parecida hace el empresario cuando despide al obrero o le niega trabajo. Él ni despide ni contrata por gusto y no podría hacerlo. Cuando el obrero protesta, él le puede contestar, ajustándose a los hechos, que es el mercado el que lo obliga a despedirlo, no él. Él, como empresario, con mucho gusto le daría trabajo. Pero el mercado no lo deja. De nuevo, el mercado y Dios corren con la responsabilidad; el empresario nada tiene que ver. Y otra vez evita o desplaza la discusión de una organización alternativa de la producción, en la cual ningún mercado obligue a dejar a nadie sin trabajo.

Negando las alternativas, el empresario transforma la lógica de los mercados en ley de la naturaleza. Si no hay alternativa, todo tiene que ser como es, y el empresario es la figura que sufre este conflicto, sin tener ningún remedio salvo afirmar la naturaleza. Él es sostén y servidor de la empresa y no instancia de decisión, como lo dice el presidente de la Asocia-

ción de empresarios de El Salvador: “el magnífico equipo humano que constituye el sostén de la libre empresa en El Salvador [...]” (*La Prensa Gráfica*, 1978).

En nombre de la naturaleza, la metafísica empresarial se adhiere a la irresponsabilidad más absoluta.

[...] en la constitución de una empresa se deben obtener utilidades [...]. Pretender lo contrario es *utopía*. Es ir *contra la naturaleza* del hombre y de la sociedad. Lo que queremos señalar es que, dados ciertos principios básicos en una economía, estos deben cumplirse fielmente y no deben estar al arbitrio de los políticos, de los funcionarios de turno o de cualquier persona. Son normas que deben acatarse. Son las premisas de un *desarrollo sano*. Muchas veces los controles y las trabas se convierten en “boomerang” contra los propios consumidores, no sólo en cuanto a los precios en sí, sino también en lo tocante a la calidad de los productos y a otras especificaciones importantes. *En la economía, como en la naturaleza, los artificios nunca dejan buenos dividendos* [...]. El artificio es pues un signo de evasión y pereza (*La Nación*, 1978a).

En esta naturaleza, es un derecho que las empresas obtengan ganancias aunque los hombres no tengan ningún derecho a vivir. Poder vivir o

no, es asunto de “valores”, no de leyes naturales. Obtener ganancias para la empresa, no es asunto de valores, sino de una “ley natural” o, en el lenguaje de Max Weber, de “racionalidad”. Y cualquier opositor que se levante en contra de una ley natural, es utopista. Levantarse en contra de las leyes naturales del mercado es tan ilusorio como levantarse en contra de la ley de la gravedad. Es simple locura. El utopista, por tanto, aparece como un hombre que busca artificios para pasar por encima de la ley de la gravedad.

Existe, pues, en esta visión, un deber de acatar las leyes de esta “naturaleza”. De ahí deriva una ética, con arrepentimientos, rectificaciones y recompensas.

Si no se acatan las leyes naturales, se impone el arrepentimiento:

Tarde o temprano, la economía de un *país choca con la realidad*, es decir, con la ciencia económica, que no puede apartarse de los hechos. En este momento se deshacen teorías políticas y sentimientos para dar paso *al humilde reinado de la realidad cotidiana*. Es la hora, *en frase bíblica, del crujir de dientes*, cuando se añoran las posibilidades que se tuvieron al principio, cuando había tiempo suficiente de penetrar por el *buen camino, aunque no fuese muy agradable para ciertos grupos* (*La Nación*, 1978a).

Constituida así la “naturaleza” o “racionalidad”, la metafísica empresarial empieza a predicar y divulgar sermones. La economía que no observó las leyes naturales, choca con la “realidad”. Este choque obliga al arrepentimiento –a la luz de las oportunidades que se han perdido–, por los malos pasos que se dieron. Se impone la realidad, sus leyes y sus deberes. El sometimiento resultante trasluce la humildad, que es contrapartida y condición de un arrepentimiento verdadero. El paso se abre “al humilde reino de la realidad cotidiana”, por tanto, al arrepentimiento “del crujir de dientes”, lo que la metafísica empresarial percibe como una perfecta coincidencia con la Biblia. Los malos pasos –la violación de las leyes del mercado en función de “valores sociales”– desaparecen por el arrepentimiento y aparece el “buen camino”. Este buen camino es bueno, aunque no sea “muy agradable para ciertos grupos sociales”. Estos grupos sociales son de nuevo aquellos que ya fueron responsabilizados de la inflación: “los viejos, los pobres y los enfermos”, y los sindicatos obreros y campesinos.

Claro está, el paso al buen camino no se agota en el arrepentimiento bíblico. Exige también rectificaciones. Hay que reconocer efectivamente las leyes del mercado como deber y virtud, y no solamente a nivel individual, sino

también a nivel de toda sociedad. En el discurso ya citado, del presidente del Banco de Nicaragua durante el Somocismo, éste agrega lo siguiente:

Hay un peligroso estancamiento económico y no se vislumbran los elementos dinámicos que impulsen un reactivamiento. *La confianza* se ha venido perdiendo y ésta no se restablece sino a base de *actos positivos y de rectificaciones*. La inversión privada se ha paralizado y el *dinero*, que tanto necesitamos para nuestro desarrollo, está *huyendo* en cantidades considerables (*La Prensa*, 1978).

Los malos pasos que se dieron destruyeron la confianza y, perdida la confianza, el dinero huye. Como dice ya el banquero Abs: “El dinero es tímido como un venado”. Pero se necesita el dinero, y no se lo puede tener de vuelta sino por “actos positivos y rectificaciones”. El mero arrepentimiento no basta.

Sin embargo, este funcionario del Banco de Nicaragua tiene en mente, esta vez, un cambio político: “Parecería que la razón básica de esta situación de incertidumbre y descontento, es la continuidad de un mismo régimen personalista por un período prolongado” (*Ibidem*).

Pero la lógica empresarial sigue siendo la misma: No se vislumbra una mercancía diná-

mica que pudiese ejercer el reto necesario por el cual el empresario se sienta interpelado. El dinero huye, la confianza se viene abajo. Esta vez la razón por la que las mercancías no pueden ejercer su reto dinámico se encuentra en la situación política: el régimen personalista de Somoza. El presidente del Banco, por tanto, se vuelve anti-somocista. La burguesía nicaragüense esta vez se siente amarrada por las arbitrariedades de Somoza. La economía deja de ser calculable y por eso Somoza aparece como tirano. La burguesía necesita un régimen burgués, lo que hoy en día implica cada vez menos un régimen parlamentario. Pero sí tiene que ser un régimen impersonal que acate las leyes del mercado.

Nótese con todo, que, en el contexto general, ésta confrontación de la burguesía con regímenes personalistas no es típica. Lo fue hasta cierto punto en los inicios de la sociedad burguesa, lo que explica la apariencia de una identificación de la burguesía con los derechos humanos. Lo que hoy normalmente se pide como rectificación en función de las leyes del mercado, es precisamente la destrucción de los sindicatos y la eliminación de los gastos sociales del presupuesto, que en los inicios de la sociedad burguesa ni existían.

Este juego de choques con la realidad y la consiguiente humildad, con el arrepentimiento y las rectificaciones necesarias que superen los malos pasos para encontrar el “buen camino”, llevan a la constitución de una compleja ética empresarial. Es una ética de la “verdad de los precios”, de las virtudes del mercado y de los pecados contra el mercado. El buen camino pasa por la verdad de los precios y las virtudes del mercado.

Sobre el presidente de los viticultores de la región de Bordeaux se dice:

[...] se defiende en contra del reproche de haber dado al traste con las “virtudes de la economía del mercado” y menos aún de haber creado una especie de seguro social para la viticultura [...]. Al contrario, él afirma haberse defendido del “fantasma de la especulación”: “Creemos, que hemos exorcizado algunos demonios (*Die Zeit*, 1977a: 23).

Pero también existen pecados contra el mercado. En nombre de las “virtudes de la economía de mercado” se llama a la cruzada en contra de los pecados que afectan tal economía. De un congreso internacional de bancos se dice: “Allí se inserta la idea de una cruzada de lucha contra la inflación en el corazón de los hombres,

causa en la que el Estado juega el papel decisivo en la economía” (*Die Zeit*, 1978d).

Pero, a diferencia de tantos otros pecados, no se piensa que los pecados contra la economía de mercado no se paguen en esta vida. Al contrario. Ya en nuestro mundo reciben su castigo. Por lo menos, así lo creen los institutos de análisis de coyuntura de la República Federal de Alemania:

Suena como un juicio, con el cual el *gran registro de pecados* en el campo de la política de salarios y económica es sancionado: los cinco institutos independientes de análisis de coyuntura de Alemania anuncian en su informe común de primavera, que el crecimiento económico total de este año sólo alcanzará un 2,5% [...], y eso con el supuesto de que todos los responsables de la economía se comporten racionalmente [...]. Las razones habría que buscarlas en una profunda *falta de confianza* de parte de las empresas, de la cual *los sindicatos tendrían la culpa principal* [...]. *El castigo* para este comportamiento fallido –un punto menos de lo que habría tal vez sido posible– es elevado [...] (*Die Zeit*, 1978d).

Aparece, pues el castigo del mercado, que sanciona a los pecados contra el mercado. Aunque no es posible anular este castigo con humildad, arrepentimiento y rectificaciones, surge,

con todo, la posibilidad de una recompensa adecuada en el futuro. Cuando el gobierno de Begin, en Israel, se despidió definitivamente de las ideas de la liberación del hombre y se dedicó a la liberación de los precios, Milton Friedman comentaba:

Las medidas de economía política de Israel [...] muestran la misma combinación de audacia, agudeza y coraje que *la guerra de seis días* o la liberación de los rehenes en Entebbe. Y deberían ser no menos importantes para el futuro de Israel. Veintinueve años de dominación socialista [...]. Todo esto ha cambiado. Por primera vez, desde la fundación del Estado israelita, *los ciudadanos ahora pueden comprar y vender libremente dólares*, sin un timbre de permiso de algún burócrata [...]. *En esencia, ahora ya no son tratados como pupilos del Estado, sino como un pueblo libre*, que puede controlar él mismo su propia vida [...] fuera del socialismo, hacia el mercado libre, hacia el capitalismo. Prometen más libertad personal [...] prometen una sociedad mejor, más sana y más fuerte.

Si este arranque de Israel hacia la libertad tiene éxito, entonces *–predigo yo– acontecerá el mismo milagro económico*, que produjo un avance comparable de Alemania en 1948 [...]. Como están las cosas en Israel, *este milagro favorecerá en especial a aquellos grupos de la población menos favorecidos* [...]. Y además: el sistema económico

y político *más libre atraerá más dinero* e inmigrantes de los países occidentales desarrollados (*Die Zeit*, 1978a).

Esta voz de profeta anuncia el milagro, que aparece ahora como la recompensa de los arrepentimientos y rectificaciones. Del mismo modo que a los pecados contra la economía del mercado corresponde el castigo, a las virtudes del mercado corresponde la recompensa: el milagro económico. El acto máximo de la virtud del mercado, en este caso, es la liberación del dólar.

No es casual, que Friedman compare esta medida económica, por un lado, con una guerra, y por otro, con una “liberación de rehenes”. Así como en Entebbe estaba secuestrado un grupo de hombres, así también en el Israel “socialista” estaba secuestrado el dólar. Había perdido su libertad, un rehén en manos del régimen “socialista” secuestrador. Las medidas del nuevo gobierno, en cambio, lo liberaron. Liberando al dólar, todo el pueblo se liberó, por la sencilla razón de que la libertad del dólar es la libertad, su verdadera esencia. Por eso, según la metafísica empresarial, la exigencia moral de “liberar a los presos” corresponde a la máxima virtud de “liberar al dólar y a los precios”.

Parece humor negro, cuando el profeta Friedman dice que su “milagro favorecerá en especial a aquellos grupos de la población menos favorecidos”. Sin embargo, aparte de ser humor negro, es una alusión a aquel reino de la justicia, con el cual se compromete toda metafísica empresarial. Este reino de la justicia brota directamente de la liberación de los precios y de la búsqueda de las utilidades: “*Invertir* significa no sólo *contribuir a la creación de riqueza y ocupación*, y con ello colaborar en *el reinado de la justicia social* y en la solidez de la economía, sino también tener oportunidad de *obtener utilidades*” (*La Nación*, 1978a).

El metafísico de la empresa ve a la empresa como creador de ocupación, y se olvida fácilmente, que la *ocupación* es la condición de la creación de la riqueza por parte de la empresa. Pero se afirma, al revés, que la inversión crea riquezas y ocupación. Por tanto, se la presenta como camino a la justicia social, aquella única justicia social que la metafísica empresarial entiende: la que no viole la ley de la rentabilidad.

En pos de este “reinado de la justicia social”, el metafísico de la empresa puede aceptar cualquier reivindicación social y constantemente afirma todas. Sin embargo, las afirma no en términos utópicos, sino en términos “realistas”, conforme a las leyes de la “naturaleza”. Mejor

nivel de vida, mayores salarios, mejor educación y salud, superación de la extrema miseria en el mundo, pleno empleo... el empresario está siempre de acuerdo. Pero, realista como es, él sabe muy bien, que todo eso no se puede tener de un día para otro.

Respetando las leyes de la naturaleza –su naturaleza empresarial metafísica–, él sabe también, que para llegar al “reinado de la justicia social” hay que incentivar a las empresas, cuyos sostenes y servidores son los empresarios. Pero las empresas viven de la ganancia, como el animal de trabajo vive de la comida. Cuanto más esfuerzo, más ganancia necesitan. El acercamiento al reinado de la justicia social, sin embargo, es un esfuerzo colosal, que la empresa no puede realizar sin ganancia colosal. Esta es la ley de gravedad de la naturaleza empresarial.

Por tanto, sí a todo: mayor nivel de salarios, de educación y de salud, pleno empleo y superación de la extrema miseria, sí; pero también sí a los únicos medios “sanos” para lograrlo: mayores ganancias. Porque las ganancias de hoy son la inversión de mañana y la ocupación y el crecimiento de pasado mañana. Sin embargo: mayores ganancias significan menos salarios, menos educación y menos salud, y más miseria y muchas veces también más des-

ocupación. Así se llega a la “dialéctica maldita” de la metafísica empresarial: para acercarse al “reinado de la justicia social” hay que aumentar precisamente el “reinado de la injusticia social”. Cuanto más fomentamos la injusticia, más rápido llegamos a la justicia. La misma injusticia es el “buen camino” a la justicia, en la óptica empresarial.

La metafísica empresarial comete aquí un simple *quid pro quo*. Al hecho concreto de la existencia de un vínculo objetivo entre nivel de vida y nivel de las fuerzas productivas, lo transfigura en un hecho abstracto de naturaleza metafísica. Transforma las grandes metas de la justicia social en finalidades fantasmagóricas del crecimiento económico y del proceso de acumulación de capital. En esta transfiguración, la posibilidad de la justicia aparece, por eso, limitada por la “escasez de capital” y por la capitalización sobre la base de maximización de las ganancias, como el camino para lograrlas. El “reinado de la justicia social” se transforma en tarea de Sísifo, y el brillo del capital se presenta como el brillo de la justicia.

En verdad, las tareas de la justicia dependen muy poco del nivel de las fuerzas productivas. El pleno empleo sencillamente no tiene nada que ver ni con la escasez de capital ni con el nivel de las fuerzas productivas. Las fuerzas

productivas indican el nivel de la productividad y no del empleo. El pleno empleo es exclusivamente un problema de la organización de la economía, y el desempleo, un resultado de la sacralización de la lógica de los mercados en forma de una ley natural.

La vida digna, por otro lado, es un problema de distribución de un producto existente y no de un producto por haber en el futuro. El aumento del nivel de vida se conecta con el desarrollo de las fuerzas productivas, mientras la dignidad de la vida se conecta con la distribución de lo existente de una manera tal, que todos puedan vivir. Educación y salud dependen de las fuerzas productivas solamente en el grado en el cual se refieren a la utilización de técnicas determinadas, pero de ninguna manera como servicio social.

Por esto, para un pensamiento concreto y responsable frente a los hechos, el capital es un simple obstáculo de la justicia social. En la óptica empresarial, sin embargo, es la luz en las tinieblas y la estrella de la mañana.

Al transformarse el empresario en abogado de la justicia social, el anhelo de justicia es transformado en vehículo de la acumulación de capital. Cuando la injusticia se hace aparecer como justicia, el anhelo de la justicia se transforma en motor de la injusticia misma.

Arrasando con poblaciones enteras y con la naturaleza misma, la acumulación de capital se entiende como un aporte al “reinado de la justicia social”.

Milton Friedman resume las metas de esta lucha por la justicia, mencionando los programas sociales, que tienen que desaparecer, para que haya justicia:

Los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes de salario mínimo, legislación en favor de sindicatos, aranceles, reglamentos para concesión de licencias en los oficios y en las profesiones, y así sucesivamente, en lo que no parece tener fin (Friedman, 1966: 41).

De esta manera, la justicia es sustituida por un vehículo fantasmagórico, del cual se sostiene que lleva a ella: el crecimiento económico “sano”. No se trata de otra cosa que de la propia acumulación del capital. Toda su agresividad tiene ahora su legitimidad en la referencia a la justicia social. Del nuevo presidente del Banco Central de Estados Unidos se dice:

De una manera dura el presidente Miller está aprendiendo que es bien fácil hablar en contra de la inflación; en cambio, balancear las necesidades de un real crecimiento económico a corto plazo con el intento de luchar contra la inflación, es una

tarea que él recién empieza a percibir. Que el cielo le ayude en esta tarea (*Newsweek*, 1978).

Como ya se sabe, luchar contra la inflación es luchar por la disminución de los gastos sociales del gobierno y por el debilitamiento de los sindicatos. Esta lucha hay que balancearla con la necesidad de un crecimiento real. Y como se trata de una injusticia cometida en pos de la justicia, que es producto fantasmagórico del crecimiento, cabe el llamado al cielo. Dios – una evidente sublimación del mercado y del capital– ayudará en esta tarea difícil.

El crecimiento económico sano, como resultado de la acumulación de capital y de la negativa a las exigencias de la justicia, se transforma en el mito dinámico de la metafísica empresarial. La constitución metafísica de la naturaleza es su condición. A partir de esta concepción de la naturaleza, toda catástrofe social puede ser vista como catástrofe natural. La crisis económica, subdesarrollo, bajos salarios, se parecen ahora a terremotos, huracanes y mal tiempo. No hay explotación, de la misma manera como un huracán no explota a nadie. La ley de gravedad opera, y la ley del mercado también.

Por tanto, no habiendo alternativa a la ley del mercado, no hay tampoco alternativa a la acumulación del capital y al crecimiento

económico “sano”. Las metas de la justicia se transforman, por eso, en productos que se esperan de la acumulación de capital.

Surge, como problema de legitimidad de la sociedad burguesa, la necesidad de convencer en lo posible a las clases obrera y campesina, de que no hay otra justicia que ésta, utilizando para ello la intimidación o la persuasión. En el grado en que dejan de orientarse por proyectos socialistas, estas clases no tienen cómo evitar su orientación hacia la acumulación de capital, ya sea en forma afirmativa, ya sea en forma de un movimiento reivindicativo sin proyecto.

Sin embargo, la sociedad burguesa busca la aceptación afirmativa por parte de la clase obrera, lo que produce conflictos entre las virtudes de la economía del mercado –liberación de los precios, disminución de gastos sociales, debilitamiento de la organización sindical– y sus necesidades de legitimación más allá de la clase empresarial. Este conflicto se soluciona por un compromiso.

Este compromiso consiste en la exportación inmisericorde de las virtudes de la economía del mercado hacia los países económicamente débiles, donde regímenes de fuerza suplen la falta de legitimidad del sistema. Estos regímenes son sustentados por los países altamente desarrollados del centro, que en su interior sos-

tienen su legitimidad sobre la base de un respeto relativamente alto a la fuerza sindical y a la política social.

Por eso el FMI jamás impone a los países céntricos programas tan catastróficamente extremistas como los que suele imponer en el Tercer Mundo. Aunque la orientación por las virtudes del mercado es en todos los países la misma, la radicalidad de su implantación es muy diferente. Los países céntricos necesitan esta base de legitimidad más amplia, para poder sostener los regímenes de fuerza en el Tercer Mundo, los cuales no podrían sostener estas virtudes del mercado sin el apoyo exterior.

En el marco de esta legitimación de la sociedad burguesa en los países céntricos, es cada vez más importante la referida vinculación entre acumulación de capital, crecimiento económico y justicia social. En el grado en que se logra acoplar las organizaciones sindicales con esta perspectiva, éstas pueden hacer suya la misma perspectiva de la acumulación del capital y pasan a ser cómplices de toda la agresividad que esta acumulación implica.

Un papel central juega a este respecto la preocupación por el desempleo. En la perspectiva socialista se busca la solución del desempleo en un cambio de las relaciones

sociales de producción. En el grado en el cual prevalece la perspectiva capitalista, la búsqueda del pleno empleo pasa por la aceleración de la acumulación del capital y de las tasas de crecimiento. La organización sindical que acepta esta segunda alternativa, sigue hablando de la necesidad del pleno empleo, pero la identifica ahora con la política del crecimiento económico y la acumulación del capital. Sobre todo las organizaciones sindicales en Estados Unidos y en Alemania Federal han adoptado esta perspectiva.

En esta perspectiva, entonces, todo obstáculo a la acumulación del capital aparece como un peligro para el empleo. Por tanto, en nombre de la justicia, las organizaciones obreras pueden ser usadas como fuerza de choque en contra de grupos sociales que obstaculizan la acumulación de capital. Esto por la simple razón de que tales organizaciones obreras esperan ahora la solución de sus problemas sociales mediante una acumulación de capital absolutamente desenfrenada –exceptuando lo que se refiere al nivel de vida de su grupo–.

Surge así una lógica invertida de los intereses obreros, que es contraria a la lógica de la solidaridad internacional que había prevalecido en la perspectiva socialista. Ciertamente es limitada a determinados países capitalistas

del centro, pero opera allí con gran poder. Apoya la agresividad de la acumulación de capital en especial en dos líneas: en contra de los países del Tercer Mundo y sus movimientos de liberación, y en contra de los movimientos sociales que luchan por la protección del medio ambiente.

La siguiente cita sirve para demostrar ese tipo de lógica referente a la protección del medio ambiente y los límites del crecimiento:

Mientras hoy no queda casi nadie que no llame a un mayor crecimiento del rendimiento económico para poder solucionar el problema del pleno empleo, hace apenas unos años se presentó el crecimiento económico como obra del diablo [...] mientras se presentaba el crecimiento económico más y más como un asunto moralmente cuestionable y peligroso para toda la humanidad [...] los “límites del crecimiento” se revelaron como una Fata Morgana, que se disuelve en la nada, cuando uno se le acerca.

El bajo crecimiento económico no preocupa solamente a aquellos que no quedan indiferentes frente a la suerte de los desempleados [...] un] crecimiento económico débil –o peor aún, crecimiento cero, como fue propagado hace pocos años–, podría transformarse, junto con el cambio técnico, en una peligrosa carga explosiva social. Porque si el crecimiento no es

suficiente para crear puestos de trabajo, para todos aquellos que pierden su puesto de trabajo anterior, en la oficina o la fábrica como consecuencia del progreso técnico, el número del desempleo podría aumentar como una avalancha (*Die Zeit*, 1978d).

Desvinculado así el problema de la ocupación respecto de las relaciones sociales de producción, y vinculado con la rapidez y agresividad de la acumulación de capital, resulta posible el siguiente tipo de propaganda:

Después del congreso del Partido Socialdemócrata [alemán] el canciller enfatizó, que los ciudadanos no deben permitir que se destruyan sus puestos de trabajo bajo el pretexto de la protección del medio ambiente, y menos todavía por la acción de “individualistas bien intencionados” o “ciertos círculos intelectuales”. Un gran aplauso de los sindicatos le respondió [...] ellos que se han proclamado, no sin éxito, “la iniciativa ciudadana más grande del país” (*Diet Zeit*, 1978b).

Este tipo de argumentos es fácilmente aplicable a las relaciones con los países del Tercer Mundo. Para que haya trabajo, se necesitan materias primas baratas. Se requiere petróleo. Por eso es necesario tener mercados en países

donde el capital goza de “confianza”. Los movimientos de liberación de estos países pueden llegar a presentarse como un peligro para los logros sociales en los países del centro. En América Latina la AFL-CIO⁵ se ha transformado, a través de la ORIT⁶, en un brazo del capital multinacional de Estados Unidos. La misma explotación del Tercer Mundo y el saqueo de sus riquezas de materias primas pueden así transformarse en la condición para garantizar los logros sociales de los movimientos obreros de los países céntricos.

De esa forma se completa el círculo. La acumulación de capital crea islas dentro de un mundo explotado y con una naturaleza crecientemente destruida, islas donde la acumulación más desenfadada se vincula con salarios altos y altos gastos sociales de los gobiernos. La presión del desempleo, sin embargo, sirve constantemente para obligar a la población a seguir adelante, y aumentar el

5 *American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations* (Federación Estadounidense del Trabajo y Congreso de Organizaciones Industriales) Es la mayor central obrera de Estados Unidos y Canadá [N. E.].

6 Organización Regional Interamericana de Trabajadores [N. E.].

ritmo de acumulación, y a combatir los obstáculos de esta acumulación, que, en su manera de ver, es la garantía de la ocupación. Por eso, la acumulación del capital se lanza con toda su furia agresiva sobre las grandes regiones empobrecidas, en las cuales la población y la naturaleza son destruidas y quedan al criterio del capital, mientras las islas modernas en este gran mundo empobrecido sirven al propio capital para presentarse como portador del “reinado de la justicia social”.

Solamente así logra constituir en estas islas desarrolladas su legitimidad sobre bases amplias, lo que permite mantener allí regímenes parlamentarios. En el resto del mundo recurre a regímenes de fuerza, cuya existencia no es explicable sino por el apoyo que estos países del centro –democráticamente legitimados– les prestan. No teniendo estos regímenes ninguna base suficiente de legitimidad propia, son los regímenes más dependientes que puedan imaginarse. Por eso, no tienen otra salida que entregar sus poblaciones y su naturaleza a la explotación y al saqueo por parte del capital de los países del centro.

Únicamente el conjunto de este cuadro analítico explica por qué, en los países céntricos, el capital se presenta con la cara de la justicia social y de la democracia.

LA OPOSICIÓN A LA METAFÍSICA DE LA EMPRESA

La metafísica de la empresa ve a sus opositores en los mismos términos metafísicos con los cuales se ve a sí misma. Pero, a tal efecto, invierte estos términos.

Puesto que se oponen a la libertad de los precios y de las empresas, son vistos como enemigos de la libertad. Ya que oponen a la naturaleza metafísica del mundo mercantil, la naturaleza concreta y material de hombres concretos con su derecho a trabajo, pan y techo, son materialistas. Como rechazan el sometimiento a las fuerzas superiores del mercado, son la presencia de la hbris, soberbia y orgullo.

Dado que pretenden construir una sociedad sin usar la ley del valor como la ley de la gravedad de la economía, son utopistas. Al proclamar su derecho a la defensa de la vida concreta, son violentos.

El empresario se ve a sí mismo como un ser libre, idealista, humilde, realista y pacífico. A su opositor lo ve como enemigo de la libertad, materialista, orgulloso, utopista y violento. El empresario representa, por eso, el orden y la justicia, y sus opositores, el terrorismo y la anarquía.

Y como para toda metafísica empresarial la historia mundial es un juicio final, sus opositores reciben los frutos amargos que la propia realidad les brinda. Al empresario, con sus virtudes del mercado, la naturaleza le brinda un milagro económico. A su opositor, le brinda el caos.

En la visión de la metafísica empresarial este caos es tan metafísico como el milagro económico. Del mismo modo como el milagro económico es una secularización del cielo religioso, el caos es una secularización del infierno de la tradición religiosa. Por tanto, el empresario actúa al amparo de Dios, y su opositor al amparo del diablo. Cuando el empresario se enfrenta con su opositor, vive el enfrentamiento entre Dios y el diablo. Por eso la metafísica empresarial habla tanto del exorcismo, cuando se refiere a sus opositores. “Nos ha tocado vivir en una época en que el mundo entero se debate en una abierta lucha entre el orden, la legalidad y la justicia por un lado, y el terrorismo, la anarquía y los sentimientos más inhumanos por el otro” (*Ibidem*).

Al polo del terrorismo, de la anarquía y de los sentimientos más inhumanos lo vinculan siempre con lo utópico: “[...] voces demagógicas que ofrecen a nuestros trabajadores paraísos imposibles de obtener, y los inducen a la

ruptura de la paz social por medios violentos [...]” (Ibidem).

Los denuncian como “[...] hordas que pretenden llevarlo [al obrero] a su propia destrucción”, “perturbadores del orden”, “han hecho de la violencia su norma de conducta [...]” (*Ibidem*).

El periódico agrega: “Es evidente que esa libertad sería aniquilada por un régimen opresivo y colectivista que pomposamente se hace llamar “mundo nuevo” o la “Nueva sociedad” (*Ibidem*).

En el marco de este maniqueísmo estricto, la percepción metafísica del opositor puede pasar al reproche de blasfemia. Ellos están: “[...] en abierto reto a la autoridad terrenal, y en descubierto irrespeto y violación a nuestra Constitución política y demás leyes, *llegando al extremo de dar interpretaciones teológicas a leyes humanas” (Ibidem).*

Estas leyes humanas –de las cuales se hacen “interpretaciones teológicas”, que constituyen verdaderas blasfemias en la óptica de la metafísica empresarial–, son aquellas leyes, que en la tradición aristotélica-tomista precisamente se llaman derecho natural. Se refieren a la satisfacción de las necesidades básicas como derecho del hombre.

La metafísica empresarial tiene otra naturaleza, la de las mercancías, del dinero, y del

capital. Evidentemente la interpreta en términos teológicos como verdadera naturaleza divina. No considera esta “naturaleza” como producto humano, ni sus leyes como leyes humanas; por eso, divinizarlas le parece algo absolutamente legítimo. Constituyen su gran objeto de devoción.

En cambio aquella naturaleza concreta y material, de la cual vive el hombre concreto y a la cual tiene que proteger para poder vivir de ella, es vista por el metafísico empresarial como un ámbito de leyes humanas, cuya interpretación teológica es percibida como escándalo y blasfemia.

La crítica que citamos se dirige contra la teología de la liberación. El escándalo que percibe la metafísica empresarial, lo ve en el hecho de que la liberación de los precios y de las empresas haya sido sustituida por la liberación de los hombres. Por eso, aparece de nuevo en el propio campo religioso el reproche del orgullo, del levantamiento, no solamente en contra de la “autoridad terrenal”, sino en contra del mismo Dios.

Quien se levanta contra las relaciones mercantiles del dinero y del capital, y por tanto, quien afirma al hombre concreto con sus derechos de trabajo, pan y techo, desde la óptica de la metafísica empresarial, se levanta contra

el propio Dios. Dios y el capital por un lado, el hombre concreto y necesitado y el diablo, por el otro. Esta es la visión máxima de la metafísica de la empresa.

En esta polaridad metafísica aparece la reacción del empresario como algo inevitable. Surge frente a los “Caínes contemporáneos”, que son “vivo ejemplo de la insensatez y de la falta de sentimientos humanos de quienes luego *pretenden escudarse en derechos que ellos mismos pisotean y destruyen*” (*Ibidem*).

Ninguna libertad para los enemigos de la libertad, ningún derecho humano frente a los enemigos de los derechos humanos. Quien no quiere la liberación de los precios y de la empresa, no quiere ni la libertad ni los derechos humanos. Por tanto, obtiene exactamente lo que quiere cuando se le niega la libertad y el reconocimiento de sus derechos humanos. Y teniendo lo que quiere, de hecho es libre.

Como no quiere la libertad –que se deriva de la liberación de los precios– obtiene lo que quiere cuando se le quita la libertad. Por esto, en la sociedad burguesa todos siempre son libres, tanto los ciudadanos reconocidos como los perseguidos, los ricos y los pobres. Esta invocación a la libertad –un verdadero “llamado de la selva”– incita al metafísico empresarial a salir “[...] del campo lírico de la conversación

para llegar al campo de la acción [...] demos-
tremos con hechos que el régimen de libre empre-
sa sabe responder al reto de las inquietudes de
la época en que vivimos” (*Ibidem*).

LA IDOLATRÍA EMPRESARIAL: EL FETICHE

Excepto para la metafísica empresarial mis-
ma, es a todas luces claro que esta metafísica es
una gran idolatría precisamente en el sentido
en el cual esta palabra es usada en la tradición
bíblica. En alusión a este hecho. Marx la llama
fetichismo. Es el sometimiento del hombre y
de su vida concreta al producto de sus propias
manos, con la consiguiente destrucción del
hombre mismo por la relación que se estable-
ce con el ídolo. Todo ídolo es, en este sentido,
un Moloc que devora al hombre. El ídolo es un
“dios” ligado a la opresión.

Sin embargo, hay un elemento nuevo impor-
tante. La metafísica empresarial se refiere a un
objeto de devoción que ciertamente es produc-
to humano. Pero, y esto constituye la diferencia
con la idolatría conocida en la Biblia, este pro-
ducto humano, transformado en objeto de de-
voción, es un producto humano *no-intencional*.
No es, en el sentido literal, un producto de la

acción, sino de la *interacción* humana. Es una
manera de los hombres de interrelacionarse.

Por eso, el ídolo de la metafísica empresaria-
l es invisible, lo que lo distingue del ídolo
bíblico, que es hecho de elementos de la natu-
raleza concreta y, por tanto, visible. Es imagen
concreta. En su forma de producto no-inten-
cional de la interacción humana, el ídolo em-
presarial es fetiche.

Dado este carácter invisible y no-intencio-
nal, la idolatría empresarial ha podido absor-
ber muchos elementos centrales de la propia
tradición cristiana, transformándolos en ele-
mentos del fetichismo. En el conjunto de sus
ramificaciones, llega a dar la impresión de una
verdadera inversión del cristianismo.

A partir de la metafísica empresarial surge
un concepto de naturaleza, cuyo obstáculo úni-
co es el hombre que expresa sus necesidades y
que reivindica la naturaleza concreta como ám-
bito y condición de su vida concreta. Este hom-
bre concreto aparece como la gran antípoda de
una divinidad de la metafísica empresarial, que
no es otra cosa que la simple sublimación del
mercado, del dinero y del capital, en función
de los cuales la empresa opera. Un dios de los
poderosos, que somete a los hombres.

Frente a este fetiche cabe la reivindicación
de la crítica bíblica de la idolatría, y el con-

siguiente discernimiento de los dioses. En la tradición bíblica el Dios verdadero es aquel cuya voluntad es que el hombre concreto, con sus necesidades concretas, sea el centro de la sociedad y de la historia. Al competir con el hombre, el ídolo compite con Dios. Se erige como Dios en la medida en que transforma al hombre en un ser depravado, cuya miseria es el camino de la grandeza del Dios. El Dios bíblico, en cambio, está allí donde la sociedad y la historia giran alrededor del hombre concreto y la satisfacción de sus necesidades concretas.

BIBLIOGRAFÍA

- Biblia Latinoamericana* 1972 (Santiago: Edición pastoral).
- Business Week* 1977a, 21 de noviembre (New York: Bloomberg).
- Business Week* 1977b, 5 de diciembre (New York: Bloomberg).
- Business Week* 1977c, 29 de agosto (New York: Bloomberg).
- Business Week* 1978a, 27 de febrero (New York: Bloomberg).
- Business Week* 1978b, 13 de marzo (New York: Bloomberg).
- Die Zeit* 1977a, 16 de diciembre (Hamburg: Holtzbrinck).
- Die Zeit* 1977b, 23 de diciembre (Hamburg: Holtzbrinck).
- Die Zeit* 1977c, 30 de diciembre (Hamburg: Holtzbrinck).
- Die Zeit* 1978a, 6 de enero (Hamburg: Holtzbrinck).
- Die Zeit* 1978c, 24 de marzo (Hamburg: Holtzbrinck).
- Die Zeit* 1978d, 5 de mayo (Hamburg: Holtzbrinck).
- Die Zeit* 1978b, 13 de enero (Hamburg: Holtzbrinck).
- Friedman, Milton 1966 *Capitalismo y libertad* (Madrid: Rialp).
- Hayek, Friedrich A. 1952 *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung* (Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag).
- Hinkelammert, Franz 1980 "Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario" en Richard, Pablo y otros. *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones y Centro Antonio Valdivieso-Managua).
- Hinkelammert, Franz 1981 *Las armas ideológicas de la muerte, 2 ed.* (San

José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
La Crónica 1978, 22 de julio (San Salvador).
La Nación 1978a, 24 de mayo (San José).
La Nación 1978b, 25 de mayo (San José).
La Nación 1978c, 1º de junio (San José).
La Prensa 1978, 30 de abril (Managua).

La Prensa Gráfica 1978, 20 de mayo (San Salvador).
Newsweek 1978, 29 de mayo (New York).
Samuelson, Paul A. 1975, 26 de mayo.
Newsweek (New York).
US News & World Report 1977, 11 de abril (Washington D. C.)

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN NEOLIBERAL DEL MERCADO Y LOS DERECHOS HUMANOS*

En el marco de la coyuntura mundial actual, parece oportuno retomar los puntos axiales de la crítica de la religión del mercado que realiza Marx a partir de Feuerbach. En el centro de su crítica, y a la vez en su punto de partida, está su humanismo, que es un humanismo de la praxis y no de tipo sentimental o emocional.

Siendo humanismo de la praxis, tiene su criterio de verdad en la propia praxis humana. Es lo que sostiene Marx cuando declara: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Eso implica: el mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado. El ser humano no es para el capital y

su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano.

Sin embargo, se ha desarrollado una religión del mercado completamente contraria.

EL DIOS DE LA RELIGIÓN DEL MERCADO

El mercado, devenido divinidad, es el Dios terrestre que se ha puesto por encima de todos los dioses. Su agresividad es infinita.

Marx cita a Cristóbal Colón, quien, en una carta escrita en Jamaica en 1503, afirma: “¡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” (Colón, cit. por: Marx, 1966: I, 89).

Colón coloca al Dios oro hasta por encima del Dios cristiano, al concederle el poder de decidir la entrada de las almas al paraíso. Pero eso también vale en la tierra: “Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece”.

* Conferencia presentada en el *V Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico 2017 “Los derechos humanos frente a la religión neoliberal del mercado”*, celebrado del 1º al 3 de marzo de 2017, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma (Heredia, Costa Rica). Se publica por primera vez [N. E.].

Ya en la época de la conquista de América, el cristianismo capitula frente a la religión del mercado, que empieza como religión del oro. Las Casas no pudo cambiar eso, los grandes esfuerzos de los franciscanos y los jesuitas (estos sobre todo en Paraguay) fueron al final derrotados.

Marx no culpa de ello al cristianismo como tal, sino a la religión del mercado (oro), que transformó al cristianismo. La religión del mercado es a la vez la religión de la agresividad y de la violencia. El IS y Al Qaeda en buena parte la copian; los actuales asesinatos-suicidios – que empiezan en Estados Unidos a fines de los años setenta, es decir, arrancan con la estrategia de globalización y su religión neoliberal del mercado– también reproducen esa religiosidad. La reproducen por el simple hecho de que esta estrategia de globalización es un gran proyecto –posiblemente no-intencional– del asesinato-suicidio, que hoy se ha generalizado en el mundo entero (y no solamente en el ambiente islámico¹).

1 El mayor asesinato suicidio colectivo de la historia sucedió en el interior de una secta, conducida por un pastor evangélico estadounidense, el 18 de noviembre de 1978 en Guayana; los muertos alcanzaron la suma de 918.

Luego de la conquista de América, esa divinidad-sistema social reaparece a mediados del siglo XVII con el *Leviatán* de Hobbes. Este *Leviatán* es el Dios mortal por debajo del Dios eterno: es el Dios de la religión del mercado; el dinero es, según Hobbes, su sangre. El dinero es el principio de vida del Dios mortal, que es el Dios del mercado, una especie de *Corpus Christi*. Esta divinidad es el centro de lo que Hobbes llama el *Commonwealth*: el sistema económico-social. De esta forma, Hobbes da ya un paso más que Colón, con su Dios-oro. Ahora se trata del mercado transformado en el Dios único. La modernidad lo transformó en este Dios único, que es a la vez mercado, dinero y capital. Es un Dios trinitario.

A lo largo de este proceso no hay secularización, sino divinización del mercado. No hay verdadero “desencantamiento” (*Entzauberung*), como Weber constataba, sino un re-encantamiento. Hay una fetichización del mundo. Sin embargo, el fetiche, del cual habla Marx, sustituye a la magia. En él la omnipresencia del mercado está dada.

Antes de la modernidad el dinero también es divino. Pero no es la divinidad más alta. Hay otras instancias divinas, y siempre se relaciona al dinero con la avaricia. Siempre está presente el principio “no codiciarás”. Está en los diez

mandamientos de la biblia judía. La modernidad lo borra. Lo que hemos recibido es una supernova. Lo que quedará es su transformación en un hoyo negro. Posiblemente nuestros nietos y nietas van a escuchar las maldiciones de los últimos seres humanos antes de la catástrofe total.

En los siglos III y IV el cristianismo es imperializado, convertido en religión oficial del Imperio. Su centro pasa a ser el Estado. Entre los siglos XIV al XVI, es sometido al poder económico, por tanto es mercantilizado. Entonces, su centro llega a ser el mercado; primero ese concentra en el Dios oro, descubierto en la conquista de América. Luego le sigue el Dios trinitario: mercado, dinero, capital.

EL MERCADO DE ADAM SMITH Y SU TEOLOGIZACIÓN

De suma importancia para el próximo paso es el pensamiento de Adam Smith, que, en la segunda parte del siglo XVIII, concibe al mercado como una divinidad que regula, por medio de su mano invisible, el conjunto de todos los mercados, en todos los lugares. A partir de allí, el Dios mercado se instala como Dios superior a todos los dioses, y, deviene, a la vez, el criterio de

verdad sobre todos los dioses. Es el Dios de la autorregulación del mercado que, con su mano invisible, lleva toda acción humana realizada en los mercados al mejor resultado posible.

Esta autorregulación tiene dimensiones que normalmente no se mencionan. Pero para Adam Smith son obvias:

En una sociedad civil, sólo 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 verificarse 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 que 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 y 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: en la América Septentrional, en la Europa y en la China (Smith, 1986: I, 124)².

Está claro: el mercado es el ser supremo para el ser humano. El mercado decide legítima-

2 Resultado de F. H. [N. E.].

mente sobre vida y muerte. Con eso se renueva el Dios de la edad media, que decidía con total arbitrariedad sobre la vida y la muerte. Este Dios era un déspota legítimo, que condenaba a toda una *massa damnata*³ al suplicio eterno del infierno, por razones muchas veces absolutamente arbitrarias, inclusive ridículas. Con Adam Smith este Dios regresa con la mano invisible del mercado, que ahora regula la producción de la “especie humana”.

Vale la pena repetir lo dicho por él: “la escasez de hombres [...] regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado” (*Ibidem*).

Los medios que utiliza el mercado, en su función de autorregulación, son el hambre y la enfermedad. A eso se debe la armonía del mercado. Esta armonía asegura que cada uno sea servidor del otro, inclusive a través de su muerte. Asegura que no sobreviva ninguna población que resulte sobrante en el mercado. El mercado mata graciosamente a los superfluos, que él mismo promovió. De esta manera, la bella armonía del mercado es to-

tal. Es la mano invisible que, antes de Smith, presentó Newton como mano invisible que guía a los planetas en su vuelta al sol y, mucho antes, la filosofía de la *Stoa*, como mano de Dios en su cosmología.

Tal es la figura del mercado que pregona Adam Smith.

Recuerdo un informe sobre el Congreso mundial sobre la población, que tuvo lugar en 1994 en El Cairo. Dicho informe daba cuenta de que un miembro de alguna delegación nacional había afirmado la gran responsabilidad que le cabía a los servicios públicos gratuitos, existentes en diversos países del mundo, ante la llamada “explosión poblacional”. Evidentemente, tales servicios obstaculizan la autorregulación del mercado.

En las discusiones más frecuente sobre la autorregulación de este Dios-mercado por medio de su mano invisible no suele mencionarse siquiera esta dimensión de la autorregulación de Adam Smith. Sin embargo, ha vuelto a aparecer con gran desfachatez en el neoliberalismo actual.

Se trata de una concepción bastante realista. Si dejáramos funcionar al mercado de esta manera, impidiendo cualquier intervención en sus pretendidas “leyes”, estas operarían sin duda de esta manera. Ahora bien,

³ *Massa damnata* es la multitud condenada al infierno por sus pecados, en la filosofía medieval y sobre todo en Agustín y los agustinianos [N. E.].

transforman al ser humano, que ejecuta estas leyes, en una bestia. A tal punto es así, que Adam Smith evita transformar su tesis en un dogma absoluto. Él mismo presenta varias excepciones que considera como legítimas, aunque no desarrolla ninguna argumentación en cuanto a la validez de su tesis inicial, citada por nosotros.

Por supuesto, la imaginación de Adam Smith en cuanto a la autorregulación del mercado no resultó aceptable para la sociedad que estaba surgiendo. El pensamiento de Smith es un pensamiento sin derechos humanos y, en este sentido, sin ética; un pensamiento en el cual todos los derechos que el ser humano tiene, son derechos correspondientes del mercado. Por tanto, son derechos de propiedad. Para Smith el mercado es el ser supremo para el ser humano.

Fue a partir de la Revolución Francesa que surgió por vez primera la imaginación de los derechos humanos; posteriormente se desarrollaron las luchas de emancipación en nombre de los derechos humanos, que tuvieron lugar durante todo el siglo XIX y que llegan hasta la actualidad. Desde el presente, y a la luz de todo ese proceso histórico, resulta evidente que el pensamiento de Smith es forjado desde los intereses de las clases altas.

EL CHOQUE CON LOS DERECHOS HUMANOS

El surgimiento de estos derechos humanos es algo nuevo en la historia humana. Aparecen como derechos del ser humano en cuanto sujeto humano, vinculados con el derecho de defenderlos y de luchar por su reconocimiento en la sociedad entera.

Esta nueva dimensión democrática de la vida humana aparece con la Revolución francesa. Surge en un momento en el cual se ha constituido el mercado mundial 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 las cuales se puede formar un nuevo humanismo.

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 extrema explotación, inclusive del trabajo forzado esclavo.

Por otro lado introduce la categoría político-jurídica central de la “ciudadanía”. Con ella se pone la base de la democracia moderna, aunque se reduzca el acceso a esta ciudadanía a los hombres blancos. Por medio de la categoría de la ciudadanía, y de su paulatina ampliación, se 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, sino que puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada.

Este movimiento se expresa, primero, en la emancipación de esclavos, de las mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar por tres grandes asesinatos. Se trata del asesinato de Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y es 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, que es asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales es 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 de estos grandes movimientos de emancipación humana (de los esclavos, de las mujeres y de la clase obrera en general), surgen muchas más luchas por la emancipación, como la de las colonias, de las culturas colonizadas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida.

Todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que se encuentra ahora confrontado ante 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 los propietarios en una sociedad de mercado, con su tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad.

Las 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.

Anteriormente no había ningún reconocimiento de estos derechos humanos. Pero hay antecedentes. Por un lado en el derecho natural medieval de Tomas de Aquino, aunque es muy limitado; sobre todo niega el derecho a la resistencia y se dirige a las autoridades como un

deber simplemente moral. El otro antecedente es la teoría de la democracia de Rousseau.

Lo que ocurre en la actualidad, con la estrategia de globalización, es un intento –que ya ha provocado muchos desastres– de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso se hace en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada; la consecuencia es la anulación, paso a paso, los derechos humanos, resultado de las luchas de emancipación de los últimos dos siglos.

LA REBELIÓN EN CONTRA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Esta negación de los derechos humanos tiene ya una historia. Empieza en la segunda mitad del siglo XIX con la filosofía de Nietzsche, que tiene a su vez algunos antecedentes anteriores (Schopenhauer, Bruno Bauer, etcétera). Pero Nietzsche funda toda una tradición posterior de negación de los derechos humanos. Nietzsche produce una especie de rebelión en contra de la igualdad humana. Todo el pensamiento fascista posterior se reconoce en Nietzsche, aunque, por supuesto, Nietzsche no es todavía fascista. Pero crea un pensamiento y un len-

guaje que sirven, como ningunos otros anteriores, al pensamiento fascista.

Conviene revisar algunas pocas citas, referentes a los movimientos de emancipación del siglo XIX, con los cuales Nietzsche se enfrenta.

Frente a la emancipación de la mujer, Nietzsche se pronuncia: “¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!” (Nietzsche, 1985b: III, 1502).

Frente a la emancipación de la clase obrera, dice:

San Pablo, el odio del *chandala* contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exíguo movimiento sectario de los cristianos, separado del judaísmo; cómo mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. “La salvación viene de los judíos” (Nietzsche, 1985a: I, 103).

Y también esto:

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más

bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, de la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la aureola de santidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad (Nietzsche, 1985a: I, 77).

Para Nietzsche la guerra es la mayor y mejor expresión de lo humano. Por su parte, la esclavitud es el camino más racional y directo hacia la libertad humana, que solo existe para los dueños de esclavos. La liberación de los esclavos pone en peligro la libertad humana. También aparece con Nietzsche un nuevo pronunciamiento en favor del antisemitismo, que ahora se dirige en contra de la tradición tanto judía como cristiana en favor de las clases oprimidas. Lo que sostiene Nietzsche es que la raíz de las luchas de clase de su tiempo y de la rebelión de los oprimidos es judía. Nietzsche no desarrolla esta tesis ni llega a fundar un nuevo antisemitismo. Lo harán después

de su muerte movimientos posteriores, sobre todo el movimiento de Erich Ludendorff, en la Alemania de los años 20, de dónde tomó Hitler esta nueva dimensión del antisemitismo. Nuestra actual interpretación del antisemitismo ni siquiera menciona esta problemática; ignora esta conexión. Hay que leer el libro de Max Frisch (1971), *Wilhelm Tell für die Schule* –en español: *Guillermo Tell para la escuela*– para poder entenderla.

En efecto, según Frisch, Guillermo Tell fue un bandido común y corriente, que fue transformado de manera mítica, en el curso de pocas décadas, en un héroe liberador de Suiza. Frisch señala que la misma transformación tiene lugar en su tiempo, alrededor de 1970, con el nazismo. En ese momento, la interpretación del nazismo que se hace hegemónica y se vulgariza tiene tan poco que ver con el nazismo, tal como había existido realmente, como la historia del héroe de liberación Guillermo Tell, con el Guillermo Tell realmente existente. Para Frisch esta historia de Guillermo Tell es la prueba de que una revaluación de tales dimensiones es posible en pocas décadas, aunque todavía haya muchos testigos directos de lo que había pasado. Sin embargo, la revaluación en el caso del nazismo es al revés. De los nazis se han hecho simples bandidos antisemitas, que utilizaron

una sustancia antisemita previa, creada por el cristianismo. Esa imagen invisibiliza el hecho de que el nazismo realizó una revolución cultural –más bien anticultural– que definió toda la historia occidental de una manera nueva y que, en su forma anti-utópica, domina en gran parte la cultura occidental hasta hoy. Los ciegos ven y los que ven, son ciegos.

Los movimientos fascistas que surgen después de la Primera Guerra Mundial son sin duda terriblemente homicidas y totalitarios. Son a la vez, muchas veces, muy apasionados. En la guerra civil española, las tropas fascistas ocuparon la Universidad de Salamanca al grito de: “¡Viva la muerte, muera la inteligencia!”. Heidegger en Alemania habló del ser humano como un “ser para la muerte”. Un intelectual en esta línea fue también Ernst Jünger. Y uno de los últimos ha sido el poeta argentino Jorge Luis Borges, que, independientemente de ello, es sin duda uno de los mayores poetas de América Latina. Siempre estas ideas son acompañadas por un mundo de fantasía, que puede resultar muy atractivo, no solo para personas cercanas a esa orientación fascista. Y siempre contiene la negación de los derechos humanos y la afirmación de la voluntad de poder como fundamento de todo lo humano. En el lenguaje de la economía se lo traduce como “compe-

tencia”. Se puede tratar de la competencia del mercado como igualmente de la competencia por medio de la guerra.

Todas estas posiciones anti-humanistas de los fascismos de los años veinte a cuarenta del siglo pasado, vuelven a aparecer con un ropaje bastante cambiado. Ya no se trata de un pensamiento sostenido en un movimiento de masas ni en el Estado; ahora se sustenta a partir del mercado y de las grandes burocracias de las empresas mundiales privadas. Estas burocracias dominan la gran mayoría de los medios de comunicación. La propia libertad de prensa ha sido invertida y convertida en un medio de control de la libertad de opinión. A partir de este poder, tratan de conquistar a las masas. Por otro lado, el *lobby* de las grandes empresas subvierte muchos partidos políticos y tiende a separar a los políticos de sus votantes. La democracia falla y ya no puede encauzar a los poderes que resultan de las elecciones. Las grandes burocracias privadas dominan y tienden a transformar los mecanismos electorales y de representación en pretextos aparentemente democráticos, carentes de fundamento sólido.

En esta situación surgen hoy los movimientos de la extrema derecha. Frente a su irracionalidad es difícil reaccionar. Toda la cultura actual es en verdad una anti-cultura, basada en el

vaciamiento de la propia cultura; el resultado es que cada vez es más difícil promover soluciones solidarias. Ha desaparecido la cultura que sostenía su posibilidad. En cambio, para el poder económico es cada vez más importante fomentar su religión del mercado. Para ello se hace necesario recurrir crecientemente a argumentos irracionales, que convierten también a las religiones tradicionales en pura irracionalidad. Estas religiones tienen racionalidades diferentes a la del mercado total; por lo tanto, tienen que ser vaciadas y sometidas a la misma religión del mercado. Se mantiene la religión, pero sin su contenido racional. Por tanto, de ello resulta una religión extremadamente sacrificial. Como las religiones no desaparecen, es necesario adaptarlas a este proceso de vaciamiento general de nuestra cultura.

LA ACTUAL DECLARACIÓN DE LA IRRELEVANCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL NEOLIBERALISMO

Aquí me interesa mostrar los pasos más esenciales de esa transformación. Los mismos se pueden seguir en los principales exponentes del pensamiento neoliberal, que eliminan paulatinamente los propios derechos humanos.

Ludwig von Mises, el fundador del neoliberalismo, dice sobre los derechos humanos: “Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido” (Mises, 2011: 78-79)⁴.

Esa tesis significa que todos los seres humanos tienen derechos de propiedad, pero ningún derecho a poder vivir. Los derechos de propiedad protegen la propiedad que se tiene. Pero aquella persona carente de propiedades, no tiene ningún derecho.

El neoliberalismo rompe aquí con una tradición humana milenaria, siempre sostenida, aunque muchas veces no cumplida.

Hay que dejar morir. Para Hayek, como para todos los neoliberales, el dejar morir no implica matar. El resultado de la anulación de tales derechos lo describe Friedrich von Hayek: “Al igual que los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas,

4 En el original: “The worst of all these delusions is that idea that ‘nature’ has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born” (Mises, Ludwig von, 2008: 80).

pestes, mortalidad infantil, etcétera“ (Hayek, 1981a: 172).

A partir de allí, en una entrevista del diario chileno *Mercurio*, del 19 de abril de 1981, Hayek extrae como conclusión la necesidad de sacrificios humanos:

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 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, 1981b).

De esto se deriva una abierta exigencia de sacrificios humanos. Son sacrificios que promueven la fertilidad.

El pensamiento neoliberal lleva eso al extremo. Construye, a partir de esta renuncia a los derechos humanos, su religión neoliberal del mercado. El siguiente texto también es de Hayek, gurú principal del neoliberalismo desde el siglo XX:

En su aspecto religioso, dicha interpretación [del mercado] 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) (Hayek, 1990: 125-126)⁵.

Según Hayek el mercado habla a través del *padrenuestro* y el neoliberal le contesta con las mismas palabras de este *padrenuestro*, diciendo al mercado: “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”. Y el mercado continúa hablando por medio del evangelio de San Juan, y dice a sus creyentes con la voz de Jesús: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca”.

Hayek no solamente cree en la omnipresencia del mercado, sino también en su omnisciencia y omnipotencia.

De esta manera, el mercado es transformado en Dios. Se trata de un Dios que tiene derecho a matar y que es déspota legítimo. Evidentemente necesita este Dios para poder imponer legítimamente la abolición de todos los derechos humanos.

Milton Friedman hace reflexiones en el mismo sentido. Conviene retener una, que reviste gran interés. Es la siguiente: “No es muy difícil

⁵ Corchetes y resaltados de F. H. [N. E.].

obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre de asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir” (Friedman, 1966: 43-44).

En este texto habría que hacer un ajuste de la traducción. Esta señala la “libertad de un hombre de asesinar a su vecino”. Se traduce la palabra inglesa *neighbor* por “vecino”. Sin embargo, *neighbor* tiene el significado tanto de “vecino” como también de “prójimo”. En el contexto, en el cual habla Friedman, *neighbor* no puede significar sino “prójimo”. Propongo traducir entonces: “libertad de un hombre de asesinar a su prójimo”.

Resulta notable entonces que Friedman declara la libertad de asesinar al prójimo. Toda nuestra cultura occidental afirma lo contrario: no el derecho de asesinar al prójimo, sino la exigencia, presente desde el comienzo en la tradición judía, del amor al prójimo. Cuando Caín asesina Abel, que es su prójimo, es maldecido. Y Abraham es bendecido por no matar a su hijo Isaac. Friedman conscientemente anula toda esta tradición. Pero hace la proposición de “sacrificar” esta libertad para “preservar la libertad del otro a vivir”.

Este sacrificio se realiza por la introducción de una ley, que constituye una institución. Es

decir, no sacrifica esta libertad de asesinar al prójimo para sustituirla por el amor al prójimo, sino por la introducción de una institución, impuesta por la ley. Y esta institución es el mercado:

El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra “privado”. (Friedman, 1966: 29).

De esta manera, son las reglas y leyes que rigen el intercambio en los mercados las que limitan la libertad de asesinar al prójimo. Toda relación humana está entonces canalizada por el mercado, y fuera del mercado no hay ni derechos ni obligaciones. Sobre todo no hay derechos humanos, desde cuya afirmación podrían intervenir los mercados. Lo que se hace cumpliendo con las leyes del mercado, está bien hecho. No se debe matar en los mercados, pero se puede dejar morir.

Esta soberanía absoluta del mercado, por supuesto, produce problemas. Si el mercado deja morir, el mercado ejerce injusticias. Friedman no reconoce injusticias de este tipo, aunque lleven a la muerte. La libertad de asesinar

al prójimo sigue vigente. Por tanto, reclama la siguiente actitud:

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 debería querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma (Friedman, 1966: 30)

Hace falta “fe” en la libertad del mercado y aquellos, que acusan al mercado por sus injusticias tienen que aprender que el mercado realiza bien sus funciones, aunque ellos no lo-gren vivir.

En el caso de que no acepten este argumento de fe, la diferencia de interpretación no puede ni debe saldarse en las urnas, es decir, democráticamente:

Las diferencias fundamentales en cuanto a valores básicos no pueden resolverse en las urnas nunca o casi nunca; en última instancia, sólo pueden decidirse, aunque no resolverse, mediante un conflicto. Las guerras religiosas y civiles de la historia son sangriento testimonio de esta afirmación (Friedman, 1966: 41).

Como se ve, Friedman reclama en este caso la legitimidad de la imposición del mercado absoluto y total a aquellos que resisten. Se entiende entonces, por qué Milton Friedman estuvo del lado de los dictadores durante la época de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional en América Latina. Muy expresamente apoyó a Pinochet en Chile, a partir del golpe militar de 1973.

Esta religión del mercado hoy se ha erigido en el criterio de verdad de todas las religiones. No pueden contar con ningún reconocimiento si no formulan el centro de su fe en los términos de esta religión del mercado.

Una forma extrema de esta argumentación se encuentra en la “Declaración de Santa Fe” de 1980, documento en el que se formula lo que sería el programa de gobierno que llevaría adelante, a partir del año siguiente, Ronald Reagan como presidente de Estados Unidos. En esa Declaración se identifica sin más cristianismo y religión del mercado.

El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente las fuerzas marxistas leninistas han utilizado a la Iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa

con ideas que son menos cristianas que comunistas (Declaración de Santa Fe, 1980).

La CIA aparece ahora como máxima autoridad en el campo teológico. Incluso defiende al cristianismo, a condición de que comparta la religión neoliberal del mercado. Si no es así, la CIA tiene una teología, que condena al cristianismo a ser tratado como el comunismo –por tanto a ser tratado inhumanamente–.

Volveremos sobre esta declaración, un poco más adelante, cuando hablemos del Dios del consenso de Washington.

LA AGRESIVIDAD EN NOMBRE DE LA RELIGIÓN: LA PIEDAD NEOLIBERAL

Tenemos que hablar también de la agresividad en nombre de la religión. Todas las religiones tienen también una historia en este sentido. Pero la religión del mercado es especialmente agresiva, y de esa agresividad casi no se habla. Se trata de una agresividad entre las personas que compiten, pero igualmente entre naciones e imperios. Esta agresividad de la religión del mercado fomenta las grandes guerras entre naciones y en el marco de los intereses coloniales. Por eso la necesidad de enfrentar la depen-

dencia colonial tiene que enfrentar también la agresividad de parte de la religión del mercado. Ni siquiera se puede entender la actual destrucción sistemática del Cercano Oriente sin abordar el papel de la actual religión neoliberal del mercado, su gran fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Se trata también, como es obvio, de la religión de la estrategia de globalización. Pero nuestra opinión pública –que no es más que nuestra opinión publicada– no menciona, ni por casualidad, esta agresividad derivada de una religión dominante hoy entre las otras. Por supuesto, no es la única religión agresiva de nuestro presente. Pero es la peor. Especialmente es necesario reconocer como un producto suyo, en su forma occidental, los grandes asesinatos-suicidios, presentes todo el tiempo en todo el mundo.

Toda crítica a la agresividad de las religiones tiene que partir hoy de la religión del mercado e incluir la agresividad en nombre de la religión del mercado. Esta crítica del mercado y su religión tiene que estar basada en el mundo de hoy sobre la crítica de la religión de Marx (con muchos antecedentes en la cultura judía de la antigüedad y del temprano cristianismo). Lamentable e inexplicablemente el marxismo posterior se olvidó casi enteramente de eso, con algunas excepciones como Rosa Luxemburgo, Walter

Benjamin y Ernst Bloch. Hoy Sahra Wagenknecht se aproxima a esta crítica en su libro *Riqueza sin codicia. Cómo nos salvamos del capitalismo* (Wagenknecht, 2016).

Hay que hacer ver con insistencia que esta “codicia” a la cual se refiere la autora, es de hecho una forma de piedad en el interior de la religión del mercado. Se trata de una piedad del mercado, que es parte de la religión del mercado. En el lenguaje habitual de Estados Unidos, la codicia (en inglés *greed*) es identificada abiertamente, con mucho más frecuencia que en Europa, con una relación de piedad, por tanto como una relación con lo divino.

Obviamente, esta piedad no se puede reducir a un simple problema de psiquiatría; se trata de una paranoia religiosa, inseparable y parte esencial de la estructura social, que exige esta piedad para poder funcionar sin mayores problemas. Esta piedad es condición de funcionamiento de toda la estructura capitalista de la sociedad. Pero no se trata simplemente de un problema psicológico padecido por los CEOs; es también un problema de las propias estructuras, como Wagenknecht lo muestra. En efecto, el sistema genera esa psicología y ese comportamiento en los individuos, y los impulsan a asumir esa piedad en la medida en que no quieren perder su *status* y sus privilegios.

Esta piedad es exactamente lo contrario de lo que en nuestro lenguaje cotidiano se entiende como piedad. De hecho, se trata de una inversión de este significado corriente. Naomi Klein hace un análisis de este problema a partir de la autobiografía de Greenspan (2007) y de su relación con Ayn Rand. Quiero citarla extensamente:

Entonces (Greenspan) descubrió a Ayn Rand. “Lo que ella hizo [...] fue hacerme pensar sobre por qué el capitalismo no solamente es eficiente y práctico, sino también moral”, dijo Greenspan en 1974.

Las ideas de Rand acerca de la „*utopía de la codicia*“ permitieron a Greenspan seguir haciendo lo que estaba haciendo, pero infundieron a su servicio empresarial un nuevo y poderoso sentido de misión: *hacer dinero no era solamente buena cosa para él; también lo era para el conjunto de la sociedad*. Por supuesto, la cara burlesca de esto es el cruel desprecio por aquellos que son abandonados a lo largo del camino. “Un propósito recto y la racionalidad alcanzan felicidad y realización”, escribió Greenspan como un ferviente nuevo converso. “*Los parásitos, que persistentemente evitan todo propósito o razón, merecen*” [...].

Rand ha jugado este papel capacitador de la codicia para incontables discípulos. De acuerdo con

el New York Times, *Atlas Shrugged*, su novela, que termina con el héroe trazando el signo del dólar en el aire a modo de bendición, es “uno de los libros de negocios más influyentes jamás escrito” (Klein, 2007: 2-3)⁶.

Es la piedad al revés, que también es piedad, una anti-piedad piadosa. Es la piedad del empresario. Con toda piedad declara: “Los parásitos, que persistentemente evitan todo propósito o razón, perecen como merecen” y vive su gran “utopía de la codicia”, como la llama Ayn Rand. Se hace dinero y solamente dinero. Pero eso no es solamente una buena cosa para el empresario. A la vez es una buena cosa para el conjunto de la sociedad. Por eso es amor al prójimo, en términos de la piedad codiciosa. Las burocracias de las empresas privadas son ahora los dueños del amor al prójimo. Calculando su ventaja, hacen puro bien al prójimo, aunque lo dejen morir. En ese caso, esto es, cuando no son capaces de entrar en esta carrera de ganar plata, perecen como merecen. El propio amor es la otra cara del maltrato completo del otro. Hasta el maltrato es una expresión del amor, porque lo obliga a participar en la carrera de ganar plata o perecer.

Greenspan, el gran burócrata de la Reserva Federal de Estados Unidos, humaniza el mundo aboliendo cualquier derecho humano. Presenta su gran política recurriendo al mismo lenguaje de los gurús del neoliberalismo, ya sea von Mises o Hayek. Son todos grandes maestros del amor al prójimo, pero –tal como lo explicó el ex director del Fondo Monetario Internacional, Michel Camdessus–, lo son de manera realista.

Prosigue Naomi Klein:

Ya que Rand no es más que una versión barata de Adam Smith, su influencia sobre hombres como Greenspan sugiere una interesante posibilidad. Quizá el verdadero propósito de toda la literatura de la teoría del derrame es liberar a los empresarios de todo escrúpulo a la hora de buscar las ventajas más egoístas mientras aseguran actuar movidos por el altruismo global: no, pues, una filosofía económica, sino un repertorio de elaborada racionalización retroactiva (Klein, 2007: 3).

A Klein le falta aquí dar un paso más. En lugar de construir la idea de una racionalización, ella debería hacernos ver que el desarrollo de esta piedad, propia de la utopía de la codicia, es mucho más que la creación de un “repertorio de elaborada racionalización retroactiva

6 Resultados de F. H. [N. E.].

va”. En realidad se trata del despliegue de una religión del dinero y del mercado. No es una construcción consciente de un gran engaño y una estafa ideológica, sino de una beatitud real, que se adquiere de otra manera.

Se trata de una religión, que no es reducible a una ideología; es la adquisición de una posición existencial, con su correspondiente visión de la realidad, lo que configura en conjunto una religión. Constituye una especie de marco categorial inconsciente de la percepción del mundo. Y esas posiciones existenciales normalmente solo se modifican en el marco de procesos de “conversión”, que tienen el carácter de una conversión religiosa. Cuando por ejemplo Nietzsche descubre lo que él percibe como eterno retorno de lo mismo, lo muestra como una perfecta conversión religiosa. De igual modo, el propio Greenspan en su autobiografía muestra su transformación a partir de las enseñanzas de su gurú Ayn Rand como una conversión de carácter religioso.

Un diario alemán publicó la siguiente noticia:

Esta semana Lloyd Blankfein pronunció otra vez una de las frases –tipo Lloyd Blankfein–, con las cuales suele molestar regularmente a los críticos del capitalismo en el mundo en-

tero. El jefe del US Banco Goldman Sachs se quejaba del candidato a la presidencia Bernie Sanders, al que calificaba como “potencialmente peligroso” por el hecho de que había denunciado con nombre y apellido al manager de las finanzas. El mismo Lloyd Blankfein es un banquero que ya había dicho sobre sí mismo que “realizaba la obra de Dios”. Parece sin embargo que se trata de una simple respuesta de reacción, porque hace muy poco Sanders había contestado a la pregunta sobre quién consideraba él como la encarnación de la codicia empresarial: Goldman y Blankfein (*Süddeutsche Zeitung*, 2016).

Blankfein considera “potencialmente peligroso” a Sanders, si habla de su codicia. Pues Blankfein no se considera codicioso a sí mismo, sino alguien que realiza “la obra de Dios”. En su relación con Dios es un hombre piadoso, que realiza su obra. Es un verdadero apóstol de la piedad. Por supuesto no explicita que su Dios es precisamente el dinero. Sin embargo, no queda ninguna duda de que así es.

El CEO es, en definitiva, un apóstol de la piedad. De hecho, casi todos los CEOS, y no solo los banqueros, se ven así a sí mismos. Por eso, desde su visión del mundo, consideran peligroso que alguien llame “codicia” a su acción piadosa.

El propio Max Weber no logra entender bien la conversión religiosa subyacente a la formación del empresario. En su análisis del puritanismo del empresariado inglés durante los siglos XVII y XVIII, se queda corto. Marx Weber pone en el centro de su análisis la cuestión de la predestinación, junto con la creencia de que la ganancia que el burgués realiza es un signo de haber sido predestinado a la redención por Dios. En realidad, creo que se trata de mucho más. Que la ganancia tenga este significado, es solamente explicable si se supone que ese empresario ya ha interiorizado la idea del mercado como mecanismo calculable del amor al prójimo, que es su obligación primera como cristiano. Estos empresarios son los primeros, que asumen este amor al prójimo por medio de la herramienta del mercado como esencia de su cristianismo. Por tanto, la ganancia es la contrapartida de su amor al prójimo. Cuanto mayor es su ganancia, mayor ha sido la eficacia de su amor al prójimo por medio del servicio prestado a sus clientes. En el marco de la religión del mercado, este cálculo del amor al prójimo termina con la tradición occidental –por cierto, milenaria– del amor al prójimo. El ser humano se ha transformado en una máquina, un aparato capaz de calcularse a sí mismo como capital humano.

LA PIEDAD ASESINA

Esta piedad tiene todavía otra cara más. En el año 1991 el jefe de Nestlé, Helmut Maucher, escribió un artículo en la revista de los empresarios alemanes (*Arbeitgeber*, 1991), donde declaró que necesitaba Managers con “Instinto asesino” (“*Killerinstinkt*”) (cit. por Spieler, 2002: 9).

Veinte años después, el presidente de la Deutsche Bank Argentina, Marcelo Blanco, habló en el *VI South American Business Forum* a un grupo de estudiantes destacados de Venezuela, China, Argentina, Brasil, Sudáfrica y Colombia. Además de comentar experiencias propias a lo largo de su carrera, desarrolló una serie de puntos acerca de la preparación de los jóvenes para el mercado laboral, entre los cuales destacó algunos principios para armar una buena carrera:

Busquen consejo y tengan algún tutor al inicio de la carrera. Establezcan una relación con algún potencial mentor, no con demasiado *seniority*. Tomen decisiones con valores. No se tientes por las luces de neón. Valoren tanto el éxito como el fracaso. Sean flexibles a los cambios. Muestren un instinto asesino para los negocios desde el principio (*LosRecursosHumanos.com*, 2010).

Este tipo de piedad es exactamente lo contrario de lo que normalmente suponemos con el término “piedad”. Se trata de un significado de piedad comparable con la de los inquisidores del final de la Edad Media, que con toda piedad torturaron a las brujas y a los herejes. Es el instinto asesino como elemento integrante de la piedad. Cuando Greenspan, uno de los más importantes banqueros del siglo XX, sostiene que “los parásitos, que persistentemente evitan todo propósito o razón, perecen como merecen” (Klein, 2007: 2), en realidad no hace sino aportar un ejemplo más de esta piedad asesina.

De esta manera la auto-regulación del mercado se transforma en una teodicea del Dios mercado. Nuestro mundo es entonces presentado como el mejor posible de todos los mundos económicos. Regresa la convicción de que en la historia se realiza una especie de razón práctica; con eso se vuelve a la antigua providencia divina, que se replica en las reglas del sistema económico.

El actual mundo desastroso es festejado como el “mejor de todos los mundos posibles” y lo que es aparentemente un análisis económico se transforma hipócritamente en una afirmación moral, metafísica y teológica. Es tan visiblemente una estafa, que puede tener un

efecto parecido al del terremoto de Lisboa de 1755, catástrofe natural que sacudió el optimismo de la ilustración europea y subvirtió todos los intentos de una teodicea. Ahora esta teodicea es una *oiko-dicea*, una teodicea del mundo económico (ver: Vogl, 2016).

Hoy evidentemente hace falta retomar toda esta discusión frente a la actual religión neoliberal del mercado.

LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN NEOLIBERAL DEL MERCADO

Ahora bien, importa aclarar que la necesaria discusión no es de teología, sino de ciencias sociales. La teología es abordada desde el punto de vista de las ciencias sociales. Lo es, porque parte del humanismo de la praxis de Marx. Critica la religión bajo el punto de vista de este humanismo. Entonces puede juzgar a las religiones según su coincidencia con ese humanismo, o no. Si no coinciden, son religiones falsas. Se trata de un juicio desde las ciencias sociales, siempre que estas partan de la afirmación del humanismo de la praxis. Por tanto, el gran criterio de verdad es el criterio del humanismo de la praxis.

Eso significa también, que nuestro análisis no puede tener como referencia algo así como un Dios verdadero, en nombre del cual los otros dioses son declarados falsos o ídolos. Nuestro análisis únicamente puede tener como referencia un ser humano, cuya humanidad es el criterio de verdad también para las religiones. De hecho es el criterio para toda la vida social.

Se trata de una crítica de la religión. Pero debe ser una crítica desde las ciencias sociales, no desde la teología en cuanto pensamiento teológico de alguna iglesia institucionalizada. Si la crítica es teológica, fácilmente ocurre lo que ocurrió en la conquista de América. Los conquistadores europeos tenían su Dios y lo llamaron el Dios verdadero. Miraron los dioses de los pueblos y culturas americanas anteriores a la conquista y se dieron cuenta de que no tenían nada correspondiente a lo que era para ellos el verdadero Dios. Por eso, declararon a todas las divinidades americanas dioses falsos y, en nombre de la verdad del Dios verdadero, empezaron a eliminar estos dioses y a sustituirlos por su Dios verdadero. Este Dios verdadero les sirvió de legitimación de su guerra de conquista. En nombre de su Dios los expropiaron, los sometieron a horribles trabajos forzados, violaron a las mujeres. De he-

cho asesinaron mucho más de la mitad de sus poblaciones. La crítica de la religión de estos conquistadores desembocó en un gran festejo de la violencia.

En el siglo XX recién pasado, América Latina vivió una especie de conquista muy parecida. Esta vez se trató de la persecución de una línea teológica muy presente en la región, la “Teología de liberación”. Nelson Rockefeller, como Vicepresidente de Estados Unidos, después de un viaje que realizó en 1978 por América Latina, declaró a la Teología de liberación como un peligro para el interés de Estados Unidos. Luego, en el año 1980, la Teología de liberación fue declarada teología de un Dios falso en nombre del Dios verdadero de la CIA y de toda la burocracia política de Estados Unidos. Curiosamente, esa declaración llevó el nombre de Declaración de *Santa Fe*.

EL DIOS DEL CONSENSO DE WASHINGTON Y DEL NEOLIBERALISMO

En contra del Dios de la Teología de liberación apareció entonces el Dios del consenso de Washington y de la política de la globalización. Es el Dios de la privatización y del capitalismo

productivo, que evidentemente lo es también de la religión neoliberal del mercado.

Como Dios verdadero, en los años ochenta, declaró al Dios de la Teología de liberación como falso Dios, y sostuvo que esa teología operaba con ideas que eran menos “cristianas que comunistas.”

Quien dice eso, es el CIA y el gobierno de Estados Unidos, dueños del Dios verdadero de la teología neoliberal del mercado.

Como los conquistadores de América del siglo XVI, aparecieron nuevos conquistadores y declararon igualmente su guerra como una guerra de religión y, por tanto, ilimitadamente legítima. Se trató de una guerra civil desde arriba, iniciada y llevada a cabo en nombre de la religión neoliberal del mercado. Las consecuencias fueron parecidas a las de la conquista de América. En este caso, hubo una gran persecución de cristianos, con miles de muertos y torturados –entre ellos varios obispos y muchos sacerdotes– y de monjas violadas. Los que llevaron adelante esta guerra fueron sobre todo los servicios secretos de Estados Unidos y de varios Estados latinoamericanos⁷. Toda

7 Sin embargo, operan en nombre del cristianismo. La historia del cristianismo está llena de persecuciones, en las cuales algunos cristianos persiguen a otros cris-

la acción, sin embargo, fue coordinada continentalmente por el servicio secreto de Estados Unidos y por Kissinger, que había recibido en 1973 el premio Nobel de la paz.

Como ya se ha dicho, la declaración se llamó “Declaración de Santa Fe”. Los que manipulan el texto y quieren a la vez manipularnos, dicen, por supuesto, que con el nombre de “Santa Fe” no se refieren a ninguna fe santa en sentido estricto. Sostienen, que la declaración recibe ese nombre en la razón de haberse realizado el encuentro para su elaboración en una ciudad llamada de Santa Fe. Pero no dicen por qué hicieron ese encuentro en la ciudad de Santa Fe. Así se reservan el hecho de que realizaron este encuentro en la ciudad de Santa Fe para poder después hablar de una declaración que se llama “Declaración de Santa Fe”. La llaman de Santa Fe, pero sin decir por qué se la llama de Santa Fe. Por tanto, la Santa Fe de la religión neoliberal del mercado pasa por todas partes del mundo sin ser cuestionada⁸.

tianos y lo justifican diciendo que los perseguidos son herejes. Se trata de algo que ya se había predicho en el siglo I. El evangelista Juan deja decir a Jesús: “[...] vendrá la hora en la cual, cada uno que os mata, cree dar a Dios un gran servicio” (Juan 16,2).

8 Todo es una gran mentira, que usa la verdad como argumento mentiroso. Hay muchos ejemplos. Uno es la

Esta orientación de la acción en contra de la Teología de liberación viene de la religión neoliberal del mercado. Pero a la vez produce un juicio sobre el cristianismo. El cristianismo es solamente considerado legítimo si coincide con la teología derivada de la religión del mercado. La religión del mercado se declara por encima de todas las religiones y juzga su fe respectiva a partir de esta misma religión del mercado. Son legítimas, si coinciden o son

creación de un tanque, al que llamaron *Abrams tank*. Se sostuvo que se trataba del nombre del general Creighton Abrams. Pero eso es solamente un escondite. Es la verdad por medio de la cual se miente. Llamar a un tanque "*Abrams tank*" tiene que ver con Abraham, el gran padre mítico de los judíos. Se sustituye al Abraham, que no mató, por un Abraham que mata salvajemente. Lo que se cambia, es el significado del nombre Abraham. Y con el cambio de nombre, lo que se quiere cambiar es el propio origen de las religiones judía y cristiana. Nuestra religión del mercado necesita este otro Abraham, que es un asesino. Por tanto, en cuanto se trata de países cristianos, toda su tradición judía y cristiana tiene que ser cambiada en una tradición favorable a la guerra. "The M1 Abrams is an American third-generation main battle tank. It is named after General Creighton Abrams, former Army chief of staff and commander of United States military forces in the Vietnam War from 1968 to 1972"; "M1 Abrams: American Third Generation Main Battle Tank", en https://www.youtube.com/watch?v=Ux_SHHXqHf0

compatibles. Si no coinciden, no son legítimas, y se las trata como ilegítimas: a sus portadores o difusores se los puede matar. Y se los mató, torturó, violó, es decir, les hicieron todo lo que se les vino en gana. La religión verdadera de la CIA juzgó –y juzga– sobre la religión falsa de la Teología de liberación. Y lo hace en nombre de la Santa Fe.

EL FUNDAMENTALISMO APOCALÍPTICO Y LA TEOLOGIZACIÓN DE LA ESTRATEGIA DE MAXIMIZACIÓN DE LAS TASAS DE CRECIMIENTO ECONÓMICO

El fundamentalismo de la política de maximización de las tasas de crecimiento y del desarrollo tecnológico promueve una religión, y es a la vez promovido por esta religión. Esta religión está particularmente presente en el fundamentalismo apocalíptico de Estados Unidos. Crecientemente aumenta la importancia de este fundamentalismo apocalíptico. Y ello se debe al tipo de crítica que se hace del mismo, por la cual se enfatiza que el crecimiento es un peligro hasta para la existencia de la vida humana en la tierra. Paradójicamente esta crítica resulta funcional al fundamentalismo apocalíptico, para el cual el anuncio de una catástrofe es una

“buena nueva”. Si ocurre la catástrofe final, el pensamiento apocalíptico prevé la segunda vuelta de Cristo y el retorno de la humanidad redimida al paraíso, mientras el resto de los mortales se van al infierno eterno. Es la mejor noticia que puede haber. Por tanto, surge una gran ideología que otorga un significado teológico a la autodestrucción de la humanidad por la maximización ilimitada de las tasas de crecimiento. Es una ideologización teológica que legitima el suicidio colectivo de la humanidad.

Por tanto, la crítica necesaria del fundamentalismo del crecimiento debe implicar, sin duda, una crítica de la religión neoliberal del mercado, pero es igualmente necesario que implique también una crítica de la ideología construida sobre la base de esta religión.

Para desarrollar este argumento es necesario remontarse a la década de los años setenta del pasado siglo.

Cuando Margaret Thatcher habló del TINA (*There is no alternativ*), no planteó precisamente algo que moviera a las masas. Solo entusiasmó a los ejecutivos de las burocracias privadas de los grandes bancos y de las corporaciones, pero no a muchos más.

Sin embargo, en los Estados Unidos, apareció contemporáneamente una corriente de masas, que desarrolló el gran mito funcional a la

estrategia de globalización y que llegó a tener una enorme influencia. Se trata del fundamentalismo apocalíptico. Sus raíces se remontan a los tiempos de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, ahora se transformó, más o menos espontáneamente, en una corriente política masiva, que por fin se manifestaba en muchas partes del mundo, especialmente en América Latina. Eso ocurrió en los años setenta, esto es, precisamente cuando era desarrollada la estrategia de globalización. Para las elecciones de Reagan –y luego, de Bush hijo– esta corriente resultó ser uno de los factores decisivos. El mismo Reagan se presentó a sí mismo como un “renacido” y expresó de esta manera su pertenencia a esta corriente. Algo parecido hizo Bush hijo también.

En el centro de esta corriente estaba nuevamente el anti-utopismo, ahora expresado explícitamente y en forma religiosa como una utopía anti-utópica. La anti-utopía es la utopía de una sociedad, que ya no tiene utopías. Es la esperanza en una situación en la cual ya nadie tenga ningún principio de esperanza. En esta ideología, la anti-utopía se hace abiertamente utópica.

Este fundamentalismo apocalíptico no lucha ya en contra de utopistas, como lo hizo el llamado “mundo libre” después de la Segun-

da Guerra Mundial. La referencia de Popper: “Quien quiere el cielo en la tierra, crea el infierno”, desaparece en gran medida o llega a adoptar otra forma. El fundamentalismo apocalíptico lucha en contra del anticristo e interpreta el *Apocalipsis* de Juan como una lucha en contra del anticristo hoy. A la vez anuncia el retorno al paraíso.

Todos aquellos que siguen teniendo en la cabeza “otro mundo posible” son considerados ahora partidarios del anticristo. Son efectivamente los mismos que antes eran considerados utopistas, o incluso judíos. Pero aparecen a la luz de un drama cosmológico del fin del mundo, considerado voluntad de Dios. A través del cataclismo del mundo, con la segunda venida de Cristo, se creará un mundo nuevo, en el cual los escogidos de Dios, es decir los “renacidos”, encontrarán su nuevo paraíso.

Este cataclismo es la voluntad de Dios y es necesario aceptarlo. Cuanto más progresa la destrucción, más crece la esperanza: cuanto peor, mejor. Cada catástrofe se transforma en signo de la esperanza. La mayor esperanza está depositada, por tanto, en la batalla del Armagedón, la batalla final, a cuyo final Cristo vuelve y crea el orden en el nuevo paraíso.

En contra de esta esperanza, los partidarios del anticristo quieren conservar el mundo. Por

eso se levantan en contra de la voluntad de Dios. Son todos aquellos que insisten en que “otro mundo es posible”. Vistos desde este fundamentalismo se trata de aquellos que hoy se reúnen en el Foro Social Mundial para intentar asegurar la vida en este mundo.

Las formulaciones de estas posiciones llegan a ser francamente aventureras y carecen de todo nivel intelectual.

La primera formulación, influyente y muy publicada, de este fundamentalismo apocalíptico apareció en un libro que, en los años setenta, fue un gran *best seller*, con un tiraje de quince millones de ejemplares. El autor es Hal Lindsey⁹, predicador fundamentalista en Estados Unidos, y lleva el título: *The Late, Great Planet Earth* (Lindsey, 1970), que fue traducido al español como *La agonía del gran planeta Tierra* (1988).

La obsesión por la catástrofe final es transformada en espiritualidad:

Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia

9 Harold Lee Lindsey (1929), más conocido como Hal Lindsey, es un fanático religioso de ultra derecha, conocido en Estados Unidos por sus libros milenaristas y apocalípticos [N. E.].

terrena va a quedar destruida [el autor la entiende como guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total. A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual (Lindsey, 1988: 222)¹⁰.

De esta guerra atómica resulta la esperanza de la “restauración del paraíso” (Lindsey, 1988: 233).

En el marco de esta espiritualidad, la esperanza se alimenta de la realización de la catástrofe, no de la actividad para impedirlo. Se trata de una mística del suicidio colectivo de toda la humanidad. Es conocido el rumor que afirma que toda la cadena de mandos, que va desde el botón rojo del presidente de Estados Unidos hasta la base del disparo de los cohetes atómicos, está conformada por individuos que adhieren a este fundamentalismo apocalíptico. De esta manera se puede tener la seguridad de que efectivamente se cumpla con la orden, cuando ella sea dada.

Este nihilismo me recuerda algo parecido a lo vivido hacia el fin de la Segunda Guerra

Mundial. En Alemania se desarrolló un nihilismo muy parecido, basado en el *Cantar de los Nibelungos*¹¹ y en una escena del libro de Félix Dahn, *Ein Kampf um Rom (La lucha por Roma, 1876)*, según la cual, en la antigüedad, los godos germánicos cometieron un suicidio colectivo, tirándose todos juntos, con sus mujeres e hijos, adentro del volcán Vesubio, cuando fueron rodeados por las tropas romanas. Ahora bien, este nihilismo no apuntaba a un más allá del suicidio. En cambio, el fundamentalismo apocalíptico promete un más allá: la restauración del paraíso. Pero es el mismo nihilismo; el nihilismo del anti-utopismo.

El fundamentalismo de Lindsey transmite con gran ingenuidad algunas consecuencias en extremo alucinatorias del anti-judaísmo cristiano tradicional:

Aquí tenemos que hacer una cuidadosa distinción entre la “restauración física” del Estado de Israel en la tierra Palestina, lo cual debía ocurrir un poco antes de la venida del Mesías, y la restauración espiritual de todos los judíos que hayan creí-

11 Poema épico germano, escrito hacia principios del siglo XIII, que narra la historia de Sigfrido. Se considera una epopeya nacional alemana, similar, por su valor literario y simbólico, al *Cantar del mío Cid* para la cultura española [N. E.].

10 Corchetes de F. H. [N. E.].

do en el Mesías, que sucederá inmediatamente después de su regreso a la tierra. La restauración física se cumple por medio de esfuerzos humanos de judíos no conversos. En efecto, los grandes eventos catastróficos que han de sucederle a la nación, durante la “tribulación”, tienen como principal propósito el de conmovierla para que crea en el verdadero Mesías (1988: 55).

Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucedería un poco antes de su segunda venida [...] debe ocurrir en la mitad de este período [de tribulaciones] de siete años durante el cual Dios probará al pueblo judío antes de establecer definitivamente el tan anhelado Reino de Dios (Lindsey, 1988: 66).

Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad de aquél. Al anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás (1988: 141-142).

Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío [...] Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico (1988: 144).

Tan pronto como comience el Armagedón [...], comenzará el gran período de conversión de los judíos. Aceptarán a su Mesías [...]. La tercera par-

te de los judíos que estén en vida para ese período, se convertirán a Cristo, y serán preservados milagrosamente [...] (1988: 221).

Los fundamentalistas apocalípticos no pueden, según Lindsey, influir en este destino de los judíos, pero se declaran como sus amigos. Claro que con tales amigos, tal vez convendría apurarse a hacer la paz con los enemigos. Los fundamentalistas apocalípticos traen algo debajo del poncho.

Estas fantasías alucinatorias, sin embargo, hicieron historia. Basado en estas fantasías, Reagan cocinó su propio mito. Según éste los Estados Unidos eran “la ciudad que brilla en las colinas”, clara alusión al reino milenarista de la apocalíptica de Juan. Se trataba así del segundo reino milenarista anti-utópico del siglo XX. El primero fue el régimen nazi en Alemania. El segundo reino de mil años, de Reagan, se vio enfrentado a un reino del mal, con sede en Moscú, pero que a la vez estaba presente en el alma de todo aquél que resistía a la estrategia de globalización. Todos ellos eran partidarios del anticristo. Con eso la estrategia de globalización y el fundamentalismo apocalíptico se hacían perfectamente complementarios.

Este mito estuvo presente durante los gobiernos de Bush hijo, y se ha mantenido hasta hoy.

Sin embargo, durante los años noventa del siglo XX sufrió algunos cambios necesarios, al compás de los cambios suscitados en la situación política. Ello se hace manifiesto, también en esta ocasión, por uno de los mayores éxitos editoriales de este tiempo. Se trata de la serie de novelas “*Left Behind*” (*Dejados atrás*), que se ubica en la línea de este fundamentalismo. En 2002 habían aparecido unos 10 títulos de esta colección con un tiraje conjunto de unos cincuenta millones de ejemplares vendidos¹². Durante la primera década de este siglo ya se alcanzaron dieciséis títulos, con una venta total de sesenta y cinco millones de ejemplares. En 2014 se filmó una película de suspenso y apocalíptica, titulada precisamente “*Left Behind*”. Este nombre se refiere a la creencia fundamentalista de que los últimos siete años de la historia mundial –los años de la gran tribulación– empezarán con dos grandes acontecimientos.

Por un lado, Dios rapta a sus elegidos, y los lleva al Sión celeste, desde donde podrán dis-

frutar tranquilamente y desde un lugar seguro del espectáculo de los sufrimientos de la humanidad no elegida y pecaminosa, durante los últimos años de horrores nunca vistos. Por eso el título que se refiere a estos: “*left behind*”, los que “quedaron atrás”.

Por el otro lado, es este el momento de la aparición del anticristo. Este anticristo ya no es el señor del reino del mal con su centro en Moscú. Ahora es el Secretario general de la ONU. Tampoco es judío, sino que ahora es un europeo de Rumanía¹³. Tiene un gran plan de salvación de la humanidad, lo cual revela precisamente su maldad. Promete una paz mundial en una nueva comunidad humana mundial y la transformación de la tierra en un nuevo jardín del Edén, en el cual pueden vivir todos con abundancia de alimentos. Pero tampoco aquí falta el judío; hay uno, que es científico y ha descubierto la fórmula que hace posible esta transformación. Su nombre es Rosenzweig, lo que no me parece precisamente casual¹⁴. Al anticristo lo consideran una personificación de Satanás.

12 Según la *Neue Zürcher Zeitung*, del 30 de septiembre de 2002. Allí se dice también que el hijo de Billy Gram, que es también el heredero del imperio económico de su padre, es uno de los editores de la serie.

13 Tomo estas referencias de la película *Left behind*.

14 Sospecho que se trata de una alusión a Franz Rosenzweig y a su libro, *La estrella de la redención* (*Der Stern der Erlösung*, 1921). Es una alusión antiluciférica.

Las referencias de Bush hijo, según las cuales él veía constantemente en sus enemigos “*the evil’s face*”, es decir, la cara del diablo, hay que entenderlas en el marco de este mito de los últimos días.

Se trata de uno de los grandes mitos de la estrategia de la globalización. La anti-utopía es incluida en una cosmovisión que abarca el universo entero. Se transforma en el mito de la utopía anti-utópica del poder dominante en la actualidad.

Este mito tiene su fuerte influencia precisamente por su primitivismo. Ningún científico serio podría tomarlo en cuenta. Por eso, a pesar de su gran presencia, es casi invisible. Sin embargo, representa un poder extraordinario y como tal es usado¹⁵. No hay que creer que se trata simplemente de textos religiosos. En forma religiosa se desarrollan mitos del poder. Son mitos del poder que corresponden comple-

tamente a la estrategia presente de globalización y que le dan soporte. Los textos bíblicos no son más que canteras, de las cuales se sacan los elementos necesarios para la construcción de mitos.

Así hemos visto dos grandes períodos de surgimiento y expansión de la espiritualidad del suicidio colectivo de la humanidad. El primero, en los años setenta del siglo pasado, reacciona al creciente miedo frente a las amenazas por las nuevas tecnologías, cada vez con mayor capacidad de destrucción de toda la vida en la tierra. Su centro es la acción por medio de la guerra atómica. El segundo período comienza a mediados de los años noventa, y todavía mantiene fuerzas. No surge en el ambiente del miedo a las nuevas tecnologías de destrucción, sino que, desde una posición de fundamentalismo apocalíptico, fomenta el miedo a un cambio de la relación con el propio crecimiento económico y a los intentos de torcer el propio rumbo del crecimiento económico y de su maximización. Se sigue viendo la paz como uno de los grandes peligros para la humanidad. Pero aparece ahora la imagen de un anticristo que quiere asegurar no solamente la paz, sino también la posibilidad de vida de todos los seres humanos. Se trata de una comida para todos, que implica a la vez una

15 Si se busca una construcción de mitos del poder similar a esta, se me ocurre sobre todo el libro *Los protocolos de los sabios de Sión*. Tenía el mismo primitivismo, y tampoco fue tomado en serio por ningún científico con buena reputación. A pesar de su gran presencia en el mundo occidental, era bastante invisible. Tenía, sin embargo, el mismo éxito de ventas y fundó una corriente de masas, en la cual se podían insertar movimientos políticos.

naturaleza capaz de seguir suministrando esta comida a todos.

De todas maneras, en los dos casos la religión del mercado suministra los argumentos espirituales: hay que aceptar el suicidio colectivo sin ninguna resistencia y seguir maximizando ciegamente el crecimiento económico. Tienen un tremendo realismo: se percibe que seguir con lo que se ha hecho destruye la propia vida humana. Aunque no haya ninguna guerra. Pero se niega enfática y religiosamente la legitimidad de todo intento por parar este proceso de destrucción en curso. La catástrofe es presentada como voluntad de Dios, a la cual el ser humano tiene que someterse para llegar de nuevo al paraíso.

Hoy aparece la posibilidad de un tercer período de este tipo de espiritualidad suicida. No anula sus dos formas anteriores, sino que continúa con la misma actitud. Es el caso del actual gobierno de Estados Unidos. No anuncia la voluntad de la catástrofe, sino que niega todos los peligros. Hay un realismo menor. No se interviene ni en las amenazas de guerra ni en las amenazas para el medio ambiente, pues se pretende que no implican ningún peligro para el futuro. Todo es pintado con colores alegres. Pero es previsible que una postura de este tipo no sea sostenible a un plazo muy

largo. De hecho contiene la misma opción del suicidio colectivo de la humanidad, pero intenta no mencionarlo.

De nuevo estamos ante la amenaza de una catástrofe, que supone el suicidio colectivo. La religión del mercado lo fomenta. Su mística es aparentemente muy secular; ha acompañado los períodos anteriores y puede, en este nuevo contexto, ganar adeptos, inclusive hacerse dominante. Se trata del nihilismo capitalista, como ha sido fomentado por Emile Cioran, que ya en 1995 decía:

Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse si no sea en interés de la humanidad desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perderse toda ambición inclusive aquella de desaparecer (Cioran, cit. por: Assheuer, 1995)¹⁶.

De todas maneras, la legitimación religiosa (o cuasi-religiosa) de la maximización de la tasa absoluta del crecimiento económico desemboca en la legitimación del suicidio colectivo de la humanidad. La religión del mercado se transforma directamente en la prédica de este suicidio.

16 Traducción del alemán de F. H. [N. E.].

EL HUMANISMO DE LA PRAXIS

En cambio, si se parte del humanismo de la praxis, esta praxis se transforma en el criterio del discernimiento de las religiones. Esto significa que el criterio de la crítica de las religiones no es religioso. Ninguna religión puede ser la medida para juzgar sobre las religiones. En vez de eso, el criterio juzga sobre el significado, que una religión determinada, atribuye a la praxis humana. La pregunta es entonces: ¿se puede vivir humanamente con esta religión o esta religión impide vivir humanamente? Se trata del criterio con el cual empezamos nuestro análisis: el criterio del humanismo de la praxis, que sostiene que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. De eso se sigue: el mercado es para el ser humano, y no ser humano para el mercado. El ser humano no es para el capital y su maximización de ganancias, sino que el capital es para el ser humano. Se trata de un criterio sobre las instituciones, que implica a la vez una ética. Sostiene por tanto, que la relación con las instituciones solamente es racional en el caso de que se oriente por el criterio del humanismo de la praxis. En caso contrario, se orienta a la autodestrucción de toda la sociedad. Y, por lo tanto, resulta una ética suicida. Esta ética de la vida recién hoy se hace obvia.

Hay que defenderla frente a la religión neoliberal del mercado, que resulta cada vez más una religión suicida. No hay otra respuesta, más que la de una sociedad en la cual rija: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Este criterio ha devenido el único que permite afirmar la vida –y la estrategia de globalización tiene un gran papel en este proceso–. Se trata de un criterio que no es solamente de Marx, sino de toda una tradición cultural judía y también del cristianismo temprano. Marx lo volvió a descubrir y logró formularlo en relación con la propia sociedad moderna¹⁷.

No se trata de un juicio de valor, del tipo de Max Weber. Se trata más bien de un juicio de hecho que, como tal, funda una ética de toda vida.

17 El actual Papa también piensa en esta línea. A la pregunta por la pretendida agresividad del Islam, contesta: “El terrorismo está por todas partes, recuerde usted el terrorismo tribal de algunos países africanos. El terrorismo crece cuando no hay otra opción. Ahora digo algo que puede ser peligroso [...]. Pero, cuando se pone en el centro de la economía mundial al Dios dinero y no al hombre y a la mujer, esto ya es un primer terrorismo. Has expulsado la maravilla de la creación y has puesto en el centro al dinero. Este es un primer terrorismo de base [...], pensémoslo”. Entrevista del 31 de julio de 2016, en el vuelo de regreso a Roma desde Cracovia. Ver: *Vatican Inside Vaticano* (2016).

Max Weber todavía no se da cuenta de que, en las ciencias sociales modernas, han aparecido precisamente este tipo de juicios. Weber ni considera el rol que juega en el análisis de los valores el análisis del suicidio –sea intencional o no-intencional–. Weber solo conoce en las ciencias sociales juicios de racionalidad medio-fin. Pero estos otros juicios son juicios de vida-muerte, que tienen una clara validez para las ciencias sociales, pero no son tratados como tales por Weber. En el lenguaje popular este juicio es así: “no debes cortar la rama del árbol sobre la cual estas sentado”. Aparece un deber, que no es un juicio de valor de tipo de los mentados por Weber. Es un deber que vale, siempre y cuando se excluya el suicidio. Hay una alternativa. Pero la única alternativa es el suicidio y el suicidio es una alternativa que no es alternativa. Sin embargo, Marx ya vislumbró este tipo de juicios vida-muerte. Dice en el capital:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (Marx, 1966: I, 423-424).

Marx sostiene que el capitalismo es suicida; por tanto, es necesario superarlo. Comprende

muy claramente este carácter suicida del capitalismo y se da cuenta de que es inevitable un cambio profundo, a condición de que queramos seguir viviendo y renunciemos a la posibilidad del suicidio.

Hoy habría que transformar un poco la afirmación de Marx. Urge referirla, no tanto al capitalismo como tal, en general, sino al capitalismo de tipo neoliberal, que vivimos hoy y que es un capitalismo absolutamente salvaje, que excluye las limitaciones necesarias para que la vida humana y la de la naturaleza entera sean posibles.

La tesis de Marx de ninguna manera es “determinista”. Nos muestra un paso inevitable, que es necesario dar para evitar el suicidio colectivo, y que hoy difícilmente se puede negar, salvo aceptando el suicidio resultante. Hoy esto se acepta como cierto. Y no tiene nada que ver con una argumentación determinista.

Por eso la religión neoliberal tiene una dimensión tan claramente suicida. Por eso se entiende tan bien con las sectas fundamentalistas apocalípticas de los Estados Unidos, que tienen la misma visión de un suicidio colectivo aceptado en nombre de una religión neoliberal del mercado.

El marxismo de la ortodoxia marxista en gran parte se ha sometido a la reducción

de la racionalidad a una pura racionalidad medio-fin. Con eso perdió dimensiones muy importantes del pensamiento de Marx, en especial la teoría de la plusvalía y la teoría del valor trabajo. Ambos solamente se pueden entender bien si se parte de la racionalidad vida-muerte. Por eso es muy necesario, recuperar este punto de partida de Marx. Porque no se trata simplemente de un juicio acerca de si una determinada teoría es “verdadera” o “falsa”. Se trata más bien del juicio acerca de si, tomando esta teoría como verdadera y aplicándola en la acción real, se puede (o no) seguir viviendo. Si no se puede vivir con una teoría y su aplicación, esta es falsa, aunque según los criterios de Max Weber o de Popper sea declarada válida¹⁸.

Hoy las propias ciencias sociales tendrían que acercarse a la posición que presento aquí. Pero solamente lo hacen en muy pocos casos. Sin embargo, pretenden ser ciencias objetivas. Pero hoy no hay objetividad científica sin hacer ver esta tendencia suicida de la sociedad moderna. Estas ciencias tienen

una objetividad extremadamente limitada. Con sus criterios parciales pueden solamente preparar determinadas decisiones, del tipo de cálculos de ventajas parciales, que dejan de lado nuestra situación de vida-muerte, frente a la cual tenemos que defendernos. Si nos consideramos, con Heidegger, “seres para la muerte”, no hace falta hacer nada y podemos ponernos a leer, sencillamente, un libro más de Cioran. También podemos leer a Houellebecq. Nuestra cultura hoy parece más bien inclinarse a optar por el suicidio colectivo de la humanidad.

La religión del mercado puede ahora devenir directamente prédica del suicidio. Pero sigue siendo religión: no religión de la vida, sino de la muerte. Es la religión cuyo Dios es la muerte. El gran llamado a este Dios es el grito “¡Viva la muerte!”, de los fascistas españoles en la guerra civil española de los años treinta. En Heidegger es un grito más esotérico. Declara que el ser humano es un “ser para la muerte”. En esta formulación, empero, sigue gritando lo mismo. Todo eso es declaración de la muerte como Dios. Pero se trata de un Dios que no murió, sino que se transformó para ser muerte. Ahora vale: “Dios es la muerte”, que es, a la vez, el dinero como Dios. El Dios, que es el dinero, se transforma constantemente en

18 Ver “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización”, en esta *Antología*. Ver también Dussel (2015).

el Dios que es la muerte. Freud aseguraba que los excrementos simbolizaban el dinero. Hoy eso significa que la muerte simboliza el dinero. Dice lo mismo, aunque en otro nivel.

Para llegar a este Dios, hay que matar: primero a los otros y después a sí mismo. Con eso los asesinatos-suicidios se revelan como grandes servicios religiosos. Son servicios religiosos en los cuales se grita constantemente, aunque sin voz, ¡Viva la muerte! En especial la propia estrategia de globalización, que es el asesinato-suicidio de todo nuestro planeta.

Este problema ya está a la vista en el comienzo de nuestra cultura. Según el *Deuteronomio*, Yahveh dice: “Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia” (Deuteronomio, 30,19).

En su formulación original este llamado se refiere al pueblo judío. Pero hoy solo la podemos entender como el llamado a la humanidad entera y no solamente al pueblo judío. Es ahora un llamado a la humanidad formada por todos los seres humanos individuales juntos, en tiempo y espacio. A la vez tiene que ser un llamado a la vida de toda la naturaleza, que es condición de vida de la humanidad antes mencionada.

BIBLIOGRAFÍA

- Assheuer, Thomas 1995, 21 de mayo “Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran“, *Frankfurter Rundschau*.
- Declaración de Santa Fe 1980 Recuperado de: http://www.oocities.org/proyectoemancipacion/documentossantafe/documentos_santa_fe.htm.
- Dussel, Enrique 2015 *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (México: Akal).
- Friedman, Milton 1966 *Capitalismo y libertad* (Madrid; Rialp).
- Frisch, Max 1971 *Wilhelm Tell für die Schule* (Fráncford del Meno: Suhrkamp).
- Greenspan, Alan 2007 *The Age of Turbulence: Adventures in a New World* (New York: Penguin Press).
- Hayek, Friedrich 1981a “La fuerza de la libertad” (Entrevista) en *Realidad* (Santiago de Chile) 24, año 2, mayo.
- Hayek, Friedrich 1981b “Entrevista” en *Mercurio* (Santiago de Chile), 19 de abril.
- Hayek, Friedrich 1990 *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo* (Madrid: Unión).
- Klein, Naomi 2007 “¿Cree realmente la derecha lo que dice?” en *Sin Permiso* (revista

- electrónica), 7 de octubre. Recuperado de: <http://www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice>
- Lindsey, Hal 1970 *The Late, Great Planet Earth (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House)*.
- Lindsey, Hal 1988 *La agonía del gran planeta Tierra* (Miami: Editorial Vida).
- LosRecursosHumanos.com* 2010 (19 de agosto) “Consejos del Presidente de Deutsche Bank Argentina a universitarios”. Recuperado de: <http://www.losrecursoshumanos.com/consejos-del-presidente-de-deutsche-bank-argentina-a-universitarios/>
- Marx, Karl 1966 (1867) *El Capital*, I, 2 ed. (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Mises, Ludwig von 2008 (1956) *The anti-capitalistic mentality* (Auborn, Alabama: The Ludwig von Mises Institute).
- Mises, Ludwig von 2011 (1956) *La mentalidad anticapitalista* (Madrid: Unión Editorial).
- Neue Zürcher Zeitung* 2002, 30 de septiembre.
- Nietzsche, Friedrich 1985a *El Anticristo en Obras inmortales*, I (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985b *Así habló Zarathustra en Obras inmortales*, III (Barcelona: Teorema).
- Smith, Adam 1986 *La riqueza de las naciones*, III vol. (Barcelona: Bosch).
- Spieler, Willy 2002 “Liberale Wirtschaftsordnung. Freiheit für die Starken?” (“Orden Económico Liberal. ¿Libertad para los fuertes?”) en *Neue Wege* (Zürich) 96, September.
- Süddeutsche Zeitung* 2016 “Goldman Sachs zweifelt am Kapitalismus”, 4 de febrero. Recuperado de: <http://www.sueddeutsche.de/adbloc>
- Vatican Insider Vaticano* (2016). “El Papa: ‘No es justo decir que el islam es terrorista’”. Recuperado de: <http://www.lastampa.it/2016/07/31/vaticaninsider/es/vaticano/el-papa-no-es-justo-decir-que-el-islam-es-terrorista-5KELkpgUC83QMLCcxzhRbuM/pagina.html>
- Vogl, Joseph 2016 “Das seltsame Überleben der Theodizee in der Ökonomie”. (“La extraña sobrevivencia de la teodicea en la economía”). Conferencia en la Universidad Humboldt en Berlín, 7 de julio. Recuperada de: https://www.youtube.com/watch?v=qZ_d4bdzod4
- Wagenknecht, Sagra 2016 *Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten* (Frankfurt a/M: Campus Verlag).

Eje 2

**RAZÓN INSTRUMENTAL /
RAZÓN REPRODUCTIVA-CONVIVENCIAL**

LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO

COMENTARIOS METODOLÓGICOS SOBRE LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL Y SU TOTALIZACIÓN*

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago de Chile, me tocó sentarme al lado de un empresario chileno. Durante la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del ambiente y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. Él me contestó: “Todo eso es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado”.

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo. Celebramos la racionalidad y la eficiencia,

sin embargo estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar acerca de los conceptos de racionalidad correspondientes. Estamos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquel que logre cortar la rama sobre la cual se halla sentado con más rapidez. Caerá primero, no obstante habrá ganado la carrera por la eficiencia.

Esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica, ¿es racional?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, en tanto que sus alrededores son más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo siempre mayor, si la medimos en relación a la fuerza de trabajo efectivamente empleada. Pero si relacionamos el producto producido con la fuerza de trabajo disponible, incluyendo en ésta toda la población excluida, y si evaluamos los costos externos de la actividad empresarial, veremos que la productivi-

* El artículo fue publicado originalmente en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995: 273-307). Luego fue reproducido en *El retorno del sujeto reprimido* (2002: 11-43) y en las diversas ediciones de la misma obra que aparecieron con el título ligeramente cambiado: *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003, 2005 y 2006: 29-73) [N. E.].

dad del trabajo se halla estancada, y es posible que incluso descendiendo. Así pues, lo que parece progreso se está transformando en un salto al vacío.

La eficiencia y la racionalidad son consideradas los aportes de la competitividad. En nombre de ésta son transformados en los valores supremos¹. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad. La perci-

1 Bajo el título: “SELA destaca avance regional. Latinoamérica lista para globalización”, apareció la siguiente noticia: “El secretario permanente del Sistema Económico Latinoamericano (SELA), Salvador Arriola, aseguró que América Latina está preparada para afrontar los grandes retos del futuro e incluirse con éxito en la globalización económica. Antes del XX Consejo del SELA que se celebrará del 1º al 3 de junio en la cancillería mexicana y donde asisten veintisiete países, advirtió que la región debe hacer frente al reto que significa la competitividad para integrarse al comercio mundial [...]. Reiteró la importancia que ha cobrado la competitividad para lograr una efectiva inserción en la globalización económica, por lo cual el lema de esta reunión será ‘Solidaridad para la competitividad’. El SELA tiene un foro de política industrial para discutir cuáles son las diferentes experiencias que se viven en la región, ‘a fin de que América Latina no pierda el rumbo en el camino de la competitividad’, dijo el Secretario de este organismo” (*La Nación*, 1994). Esta es una proclamación de la eficiencia formal como valor supremo.

bimos ahora como realidad “virtual”. El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un chaleco, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esta realidad “virtual”, según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Sin embargo esto se extiende a todos los valores de la vida. Una cultura humana que no produce competitividad, tiene que desaparecer. Niños que previsiblemente no podrán hacer un trabajo competitivo, no deben nacer. Emancipaciones humanas que no aumenten la competitividad, no deben realizarse.

El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Es más, impide siquiera verlos.

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia. El proceso de racionalización creciente que acompaña el desarrollo moderno está produciendo una irracionalidad creciente. Ha dejado de ser progreso en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con eso pierde su sentido. Sólo que una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al “fin

de las utopías” no es sino una constatación de esta pérdida de sentido de la vida humana, que resulta del hecho de que la sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, no se le puede dar sentido. El nihilismo se encuentra en las cabezas, porque la realidad se orienta hacia el vacío.

1. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN RACIONAL EN LA TRADICIÓN DE MAX WEBER

El fenómeno 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, sociólogo alemán que hizo sus análisis más importantes en las dos primeras décadas del siglo XX. El concepto de acción racional formulado por él, es a la vez el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica formulada en el mismo período, aunque un poco más temprano. Fue desarrollada primero por William S. Jevons en Inglaterra, y por Carl Menger y Eugen Böhm-Bawerk en Austria y Alemania. Sigue siendo la teoría económica fundamental, con desarrollos posteriores que se vinculan sobre todo con nom-

bres como Léon Walras y Vilfredo Pareto y, después de la Segunda Guerra Mundial, con las teorías de los *property rights* y del *public choice*, en particular en Estados Unidos. Las teorías neoliberales vigentes en la actualidad se pueden entender, en gran parte, como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica.

El concepto de acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe esa acción como una acción lineal. Vincula de forma lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir fines determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como por ejemplo el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la *gloria Dei*. Se trata exclusivamente de fines específicos, los cuales pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Estos son en especial los fines de las empresas. Pueden ser productos (zapatos, trigo, automóviles, etcétera) o servicios (lavado de ropa, administración de fondos monetarios por un banco, producción de una película, etcétera).

Para alcanzar tales fines hay que usar medios. Para producir zapatos se requiere cuero, que es un medio para lograr el fin de su producción. Para producir un mueble, se necesita madera. Además cualquier fin tiene como medio necesario el trabajo humano, medido en horas de trabajo.

De este modo se vinculan medios y fines de forma lineal. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación medio-fin. Pregunta entonces por la eficiencia de esta relación, comparando medios y fines. La eficiencia se refiere al juicio acerca de los costos de los medios respecto al fin por lograr. Este juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios son expresados en términos monetarios. El fin y los medios tienen ahora precios. La realización del fin es eficiente si se logra mediante medios cuyos costos, medidos en precios, son inferiores al precio que tiene el fin alcanzado. Los medios son insumos para lograr un producto. La relación medio-fin se transforma en la relación costos de producción-precio del producto. Como tal es una relación insumo-producto. Esta eficiencia se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la rentabilidad del proceso de producción. Este es rentable si hay una ganancia,

lo que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si éstos son más altos que el precio del producto, hay pérdida. Por ello la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad.

En la sociedad coexisten las más variadas relaciones medio-fin en los procesos de producción, medidos por la relación costos de producción-precio del producto. Los mercados son el lugar en el que se entrelazan unos con otros. No obstante, este entrelazamiento es una relación de lucha en la que las diversas empresas se encuentran. A esta lucha de mercados se la llama competencia, y es la instancia que decide acerca de la eficiencia de cada uno de los productores. El resultado de esta lucha indica de manera tautológica cuáles producciones se pueden hacer o sostener, y cuáles no. El que gana demuestra, por el hecho de que gana, que es eficiente. Por tanto, hay caídos en esta lucha. Son quienes no logran imponerse.

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción, se resume pues en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competi-

vidad son afirmados, y los que interfieren en ella son valores a 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. Lo que la transforma en valor supremo es su función de ser el criterio supremo de todos los valores.

En la teoría de la acción racional correspondiente aparecen, por consiguiente, las justificaciones de este carácter de valor supremo que se adjudica a la competitividad. Se trata en especial de una teoría que surge ya en el siglo XVIII, y que fue elaborada primero por Adam Smith. Según ésta, la competencia produce de forma no-intencional la armonía social y realiza el interés general. Smith se refiere a esta pretendida tendencia como la “mano invisible”: ella coordina las actividades productivas y realiza mediante esta coordinación el bien común. Esta tesis se puede resumir diciendo: lo racionalizado no produce irracionalidades. De ese modo queda constituida la ética de esta teoría de la acción racional, donde la competitividad es valor supremo.

De hecho, se trata de una gran utopía que es presentada como “realista”. De allí que la teoría de la acción racional sostenga constantemente

que no efectúa juicios éticos. Aseveración que hace de manera explícita desde que Max Weber le da esa formulación.

Weber reduce 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 la ciencia, según él, posee neutralidad valorativa. Por tanto, con fines dados, la ciencia puede hablar acerca de la racionalidad de los medios. Esta racionalidad es “racionalidad formal”. De acuerdo con Weber, se trata de juicios de hecho, no de valores. La elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias. La llama “racionalidad con arreglo a valores”. Es la entrega al simple decisionismo. Según Weber estos juicios, a los cuales la ciencia no tiene acceso, se refieren a la “racionalidad material”. La palabra viene del lenguaje jurídico y no se refiere a la materia como cosa. De hecho, trata a todos los juicios a nivel de juicios de gusto. Si prefiero una camisa azul a una camisa igual, pero de color blanco, efectúo una elección. Weber llama valor a lo que me hace decidir. A veces también, siguiendo la teoría de utilidad, lo llama utilidad. El valor se refiere en este caso a un deseo, y el deseo decide en relación a un fin específico al que se dirige una acción medio-fin. Pero igualmente el valor puede prohibir algo. En tal caso excluye

determinados fines. Sin embargo siempre se refiere a fines específicos.

De esta forma, 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 una racionalidad instrumental. Solamente los juicios referentes 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. Por ende, la realidad es tomada en cuenta solamente como referente de falsificación o verificación de estos juicios medio-fin. Esto se extiende a toda la ciencia empírica, en el sentido de que la realidad sólo existe como falsificación o verificación de juicios de hecho referentes a hechos particulares.

La teoría de la acción niega cualquier relación de la acción con la realidad que no sea lineal, negando a la vez cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal.

2. DE LOS JUICIOS DE HECHO QUE NO SON JUICIOS DE RACIONALIDAD MEDIO-FIN

Si volvemos al ejemplo de la competencia de los dos actores que están cortando la rama del

árbol sobre la cual se hallan sentados, tenemos un resultado curioso. Se guían por una relación medio-fin lineal. El trabajo de cada actor y el instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama. En términos de la teoría de la acción racional formulada por Max Weber se trata de una relación racional, acerca de la cual la ciencia puede pronunciarse. Puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está bien afilado. Por tanto, puede predecir científicamente el resultado: la rama cortada.

No obstante, cuando el actor logra su resultado, cae y muere. ¿Qué pasa en este caso con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor quien tiene el fin de cortar la rama del árbol. En el momento en que logra la realización de su fin ya no puede tener fines, porque un muerto no tiene fines. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve.

Existen dos posibilidades. En la primera, el actor, que muere como resultado de la acción medio-fin en la que corta la rama sobre la cual se halla sentado, puede saber que ese será el resultado de su acción. En tal caso comete intencionalmente un suicidio. Sin embargo, ¿es este suicidio un fin? El fin

es cortar la rama. El resultado es el suicidio. Hay incluso técnicas de suicidio, libros que enseñan diferentes métodos para suicidarse².

2 Sólo que un libro de enseñanza de técnicas del suicidio es esencialmente diferente de un libro de enseñanza de, por ejemplo, técnicas para hacer zapatos. La mejor forma de hacer zapatos nos la enseña un zapatero. Él nos puede comunicar cuáles métodos le han dado resultado y cuáles no. Pero quienes nos enseñan métodos de suicidio no pueden comunicarnos sus experiencias exitosas, sino en el mejor de los casos sus experiencias fallidas. La mejor manera de hacer zapatos nos la enseña el zapatero. La mejor manera de cometer suicidio, en cambio, no nos la puede enseñar el suicida. Esta experiencia no se puede repetir ni comprobar intersubjetivamente. Nadie puede comunicar el éxito de una técnica del suicidio; necesariamente tiene que referirse a otros, que ya no pueden confirmar lo que dice. Luego, el suicidio no es un fin al cual nos podemos acercar por ensayo y error. Es el final de la condición de posibilidad de tener fines: la vida. Por eso mismo la vida tampoco es un fin, sino la capacidad de tener fines. Por consiguiente, la racionalidad medio-fin no se puede expresar sobre decisiones referentes a la vida y a la muerte. Sin embargo, a estas decisiones subyacen juicios de hecho. La reducción de la cientificidad a la racionalidad medio-fin tiene que reprimir la conciencia de la necesidad de estos juicios de hecho. Las argumentaciones de la racionalidad medio-fin, por tanto, empiezan de modo infalible con el supuesto del conocimiento perfecto. En este sentido argumentan desde el punto de vista de un “sujeto trascendental”.

Ya el viejo Séneca propone una serie de técnicas al respecto³. En la teoría de la acción

Putnam habla del “ojo de dios”. Este supuesto elimina la consideración vida/muerte. Friedman lo hace de la manera siguiente: “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 períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado” (Friedman, 1973: 22). La certeza absoluta es la abstracción de la muerte. Más adelante introduce “el efecto de la incertidumbre” (30).

3 «¿Te agrada vivir? Vive. ¿No te agrada vivir? *Puedes volver al punto de donde saliste*. Muchas veces te has hecho extraer sangre para aliviarte un dolor de cabeza: para debilitar el cuerpo se abre la vena; no es necesario hacerse ancha herida en el pecho; un punzón basta para abrir el camino de esa gran libertad, y ese descanso sólo cuesta un momento” (Séneca, 1971: 1.616). Todos pueden ser libres a partir de la muerte, y en cualquier momento: “No imagines que solamente los esclarecidos y varones de la antigüedad supieron romper los lazos de la esclavitud humana; que solamente Catón pudo arrancarse con sus propias manos la vida que el puñal no le había arrebatado. Personas hay de última condición que, por esfuerzo de su valor, *se han puesto en plena libertad*, y viendo que no pueden morir cómodamente, ni elegir a su gusto instrumentos para quitarse la vida, han aprovechado lo primero que han encontrado, y de cosas que por su naturaleza eran in-

formulada por Weber, los fines pueden ser productos materiales o servicios. ¿A cuál de los dos pertenece el suicidio como fin? Fines son, por ejemplo, la producción de zapatos,

ofensivas, han hecho armas” (1.241). Existe en Séneca un ansia de escapar a la muerte, y la muerte libre se le presenta como el triunfo sobre la muerte. “En nada debemos satisfacer tanto a nuestro espíritu como en la elección de la muerte; que salga por donde quiera, por el hierro, por la cuerda o por el veneno; ¡apresúrese y rompa los lazos de su esclavitud! Si debemos satisfacer a los demás en la manera de vivir, a nadie debemos satisfacer más que a nosotros mismos en la manera de morir. *La muerte que nos agrada es la mejor*” (1.239). John Locke se expresa de igual forma y propone su respectiva técnica del suicidio: “Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. *Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor*” (Locke, 1973: 20).

Estos consejos de la cocina del suicidio son juicios de hecho, pero no son juicios de racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no es la disyuntiva falsación/verificación, sino la vida y la muerte.

[Resaltados de F. H.; N. E.].

un servicio bancario o la presentación de una película en el cine. ¿Es posible considerar el suicidio un fin más, o es otra cosa? La atención médica es también un servicio si nos ayuda a sanar de una enfermedad; puede ser una operación del apéndice. No obstante, ¿es la ayuda médica para la eutanasia un servicio médico del mismo tipo? En la realización de este servicio el paciente deja de existir. ¿A quién ha servido? Si el médico que opera el apéndice falla en su servicio, el paciente muere. En tal caso se trata de un servicio malogrado. En el caso de la eutanasia, en cambio, la muerte atestigua un éxito médico. ¿Puede la muerte del actor ser un éxito de una acción racional? ¿Puede el servicio para esta muerte ser una acción racional?

Pero existe otra posibilidad. Es posible que los actores que cortan la rama sobre la que están sentados no tengan conciencia del hecho de que con el éxito de su acción caerán muertos. En este caso, su muerte es un efecto no-intencional de su acción medio-fin. Se trata siempre de un suicidio, aunque éste sea no-intencional. El actor muere como consecuencia de su propio acto, que es racional en términos de la teoría de la acción racional referida. La acción es contradictoria en el sentido de una contradicción performativa. Al disolverse el

actor, el fin de la acción también se disuelve como resultado. Un dicho popular resume esta situación: “No se debe cortar la rama sobre la cual se está sentado”.

Esta afirmación tiene forma normativa. Sin embargo, en el sentido de la teoría de la acción racional, tampoco es un juicio de valor. Lo que se dice es que no se debe cometer suicidio, aun cuando éste sea no-intencional. ¿Es el suicidio una acción racional con arreglo a valores, en el sentido de Weber? ¿Se puede, en nombre de la neutralidad valorativa, considerar la muerte como valor, al mismo nivel que como se hace con la vida? El muerto ya no tiene valores, en el mismo sentido en que dijimos antes que no tiene fines. Al producir la muerte disolvemos no sólo los fines, sino igualmente los valores.

¿Podemos considerar un crimen el suicidio? El crimen se comete en relación a valores, y en consecuencia le corresponde un castigo. El suicidio en cambio disuelve los valores, y por ello no hay castigo posible. Ni es posible considerarlo un crimen, por más que la negación del suicidio sea la raíz de toda realidad y de todos los valores⁴.

4 Wittgenstein (1986: 154-155) reflexiona acerca del suicidio en estos términos, no obstante más tarde abandona por completo esta reflexión:

3. EL SENTIDO DE LA ACCIÓN RACIONAL

La teoría de la acción racional no da respuesta a estos problemas de los hechos y de los valores. Toma todo como dado. Pero con eso se le escapa también el problema del sentido de la acción racional. No obstante Weber lo menciona, tratando de someterlo al mismo concepto de la acción racional. Por eso define la acción racional social de la siguiente forma:

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

“Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.

Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido” (8.1.1917).

“Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!” (10. I. 1917).

Si esto lo hubiera tomado en serio, no podría haber desarrollado sus pensamientos posteriores.

su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber, 1944: 5).

En nuestro ejemplo de la competencia entre los dos que cortan la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno ser el más eficiente y cortar su rama primero, se trataría con claridad de una acción racional social como la define Weber. El sentido mentado estaría en la superación de la eficiencia del otro en su carrera competitiva. Uno refiere su acción a la conducta del otro. Se trata del sentido que una teoría de la acción racional del tipo de Weber puede concebir. Sin embargo esta acción social, en el caso de la competencia por cortar la rama del árbol, no tiene sentido. Cortar la rama de un árbol puede tener sentido como acción social si el actor corta no la rama sobre la cual está sentado sino otra, para tener leña en su casa. Ahora se trata de 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.

Pero si la que corta es la rama sobre la que se encuentra sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier construcción de sentido

tendría que hacer abstracción del actor. No obstante, haciendo abstracción del actor no hay acción posible. La acción puede tener sentido para otros, no para él. Dado que la teoría de la acción se hace a partir de los actores, el actor que corta la rama sobre la que se halla sentado nunca podría dar sentido a su acción. Su sinsentido está implicado de manera objetiva en la acción misma. En cambio, si corta una rama sobre la que no está sentado, su acción tiene un sentido potencial. Sin embargo este sentido no está determinado de modo objetivo por la propia acción medio-fin. Eso depende del sentido mentado. Puede hacerlo para tener leña, construir un mueble, limpiar el terreno, etcétera. Pero para que tenga un sentido potencial, su efecto –sea éste intencional o no– no debe ser el suicidio. ¿Cuál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma⁵. Eso sería como el ser del ser. Por ello una

5 Según el antiguo catecismo, el sentido de la vida es hacer la voluntad de Dios para llegar al cielo. Ese es un sentido tan externo de la vida como el sentido derivado de la teoría de la acción racional, subyacente a la teoría económica neoclásica. Para ella, el sentido de la vida es maximizar la relación medio-fin y ser eficiente. Es mejor morir que vivir con una producción de valores de uso que no sea competitiva y eficiente. Las grandes poblaciones excluidas de la actualidad son testigos del

acción puede tener –potencialmente– sentido sólo si no implica el suicidio del actor.

No obstante, si el suicidio es un efecto no-intencional de una acción de racionalidad medio-fin, aparecen sentidos contrarios de la acción. El actor que corta la rama sobre la que se halla sentado, puede no saberlo. Su sentido mentado, entonces, puede ser producir leña para su hogar. Pero su propia acción contiene objetivamente un sinsentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de modo no-intencional un suicidio. Interpreta su acción como una acción medio-fin racional con sentido mentado. Objetivamente, sin embargo, su acción no tiene ningún sentido racional potencial.

Pero ese sinsentido sólo puede descubrirlo si va más allá de la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad medio-fin. Tiene que involucrarse a sí mismo. Si lo hace, el sinsentido objetivo de su acción subvierte al sentido mentado, y finalmente lo destruye. En adelante, es libre para renunciar a la acción o para cometer de forma consciente un suicidio intencional. La no-intencionalidad del sinsentido de la acción se disuelve, y él, o bien deja de cortar

efecto nefasto que tiene esta determinación del sentido de la vida.

la rama sobre la cual se encuentra sentado, o bien la corta, con la intención asumida del suicidio. No obstante, en los dos casos la acción de cortar la rama pierde sentido racional.

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 sinsentido. Como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor. No se trata apenas de un olvido, sino de la constitución de categorías de 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 ahora como categorías últimas del pensamiento. En consecuencia, en nombre de la ciencia se excluye el análisis de la relación entre los fines realizados y la vida del actor.

La teoría de la acción racional del tipo de Max Weber excluye estos juicios del ámbito de la ciencia. Los trata como si fueran juicios de gusto. De forma muy expresa elimina la relación entre fines y la vida del actor⁶. La razón

6 “Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas,

es comprensible solamente si partimos de la teoría de la racionalidad ya analizada. Esta se orienta por la racionalidad medio-fin. Identifica los juicios medio-fin (juicios con arreglo a fines) con juicios de hecho. Niega la posibilidad de juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Ahora bien, cuando efectuamos juicios que relacionan fines con la vida del actor, se trata de juicios de hecho, que sin embargo no son juicios medio-fin. La vida del actor no es un fin cuya realización se puede asegurar por un cálculo de los medios. Esta teoría de la acción racional presupone fines parciales. Sólo puede hablar de un fin, cuando varios fines compiten. Sobre la competencia de varios fines entre sí dice que la ciencia no puede efectuar ninguna decisión, sino que tiene que tratar todos los juicios referentes a la decisión en favor de un fin como juicios de gusto.

La vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratada como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. Cuando un ladrón nos enfrenta a la amenaza: *la bol-*

sa o la vida, no nos enfrenta a una elección entre fines. Si decidimos en favor de la bolsa y en contra de la vida, nos quedamos sin bolsa y sin vida. Hay una única alternativa: afirmar la vida (y entregar la bolsa). La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin. Luego, si miramos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio-fin, lo miramos como sujeto. Sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en éstos su propia actividad, en función de ese fin. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.

Por tanto, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que se encuentra sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio-fin. Eso no lo hace según un cálculo medio-fin, por cuanto este cálculo no es posible. Él se impone como sujeto a la misma relación medio-fin. Se trata de una racionalidad, si bien no es una racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin es lineal, en tanto que esta otra 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 sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto, pues se

esto es, de las llamadas necesidades, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía [...]” (Weber, 1944: 273).

refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin parece perfectamente racional; no obstante, a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional. El actor que corta la rama sobre la que se halla sentado no puede derivar de la racionalidad formal de su acción el hecho de que, una vez cortada la rama, él caerá al abismo. Calcula muy bien. El serrucho es adecuado y bien afilado, y su propio trabajo es empleado con un máximo de productividad. Sobre eso, y nada más que sobre eso, decide la racionalidad medio-fin. Este cálculo no revela el peligro resultante para la vida del actor, visto como sujeto. El sujeto tiene que razonar de forma diferente. Tiene que hacer un juicio acerca del efecto de la realización del fin sobre su vida. Este juicio también usa cálculos. Pero de por sí no se trata de un cálculo medio-fin, sino de un juicio de hecho acerca del cual la ciencia puede (y debe) pronunciarse. Sin embargo la ciencia, como la concibe la teoría de la acción racional formulada por Weber, niega de modo enfático la existencia de estos juicios

y los relega al campo de los juicios de valor, lo que en este lenguaje significa juicios de gusto. Sólo que un actor que se abstenga en serio de estos juicios, andará en la oscuridad por un terreno lleno de grietas abiertas. Con toda seguridad caerá en una de ellas, pero no puede hacer ninguna previsión. Necesita luz, sin embargo se le prohíbe prender una linterna. El resultado es la irracionalidad de lo racionalizado. El actor actúa con plena racionalidad medio-fin, pese a lo cual ésta no le impide efectuar pasos perfectamente irracionales. Cuanto más confía en la racionalidad medio-fin pura, más peligro existe.

Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo percibimos entonces como sujeto. Como sujeto no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines. Como sujeto el ser humano concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. Pero no puede realizar todos los fines que bajo un cálculo medio-fin parecen posibles. Cuando menos debe excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de existir como sujeto. Como sujeto puede ser considerado el conjunto de sus fines posibles. No obstante la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad, que su realización

sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no se asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir, es decir, corta la rama sobre la cual está sentado.

Pero este sujeto es un ser natural y, como tal, mortal. Está enfrentado al peligro de muerte, y lo enfrenta corporalmente siendo parte de la naturaleza. Sin embargo, como parte de la naturaleza, es sujeto, esto es, proyecta fines para realizarlos mediante medios adecuados, integrando estos fines en términos de una racionalidad reproductiva en su propio circuito natural de vida. Este circuito de vida es un circuito natural, dentro del cual el ser humano se comporta como sujeto. El resultado es el circuito natural de la vida humana. Se puede hablar incluso de un metabolismo entre el sujeto humano como ser natural y la naturaleza circundante y dada.

Visto el ser humano como sujeto que, frente a sus fines, se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles. Por esta razón antecede como sujeto a cada fin específico. El sujeto especifica los fines dentro del circuito natural de la vida humana. Por eso tiene necesidades, sin que la realización de ningún fin específico sea necesaria. La inserción en este circuito na-

tural es la condición de posibilidad del sujeto. Como el sujeto antecede a sus fines, el circuito natural de la vida humana antecede al sujeto. No obstante lo antecede como condición de posibilidad, no por la determinación de los fines. El sujeto determina sus fines, pero inserto en el circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto.

Según una anécdota, en los inicios de la revolución francesa la reina María Antonieta escuchó en su castillo en París un gran ruido de voces en las calles. Preguntó a su mayordomo de qué se trataba. Este contestó: “Majestad, es el pueblo que no tiene pan”. Ella contestó: “Y entonces, ¿por qué no comen pasteles?”. Ciertamente esta broma cínica la pagó demasiado caro, cuando el pueblo de París la mandó a la guillotina.

Sin embargo, algo de razón tenía. Al pueblo no le faltaba pan. Tortillas de maíz, arroz o frijoles, lo mismo que carne o pescado y hasta pasteles, podrían haber satisfecho sus necesidades. No tenía ninguna necesidad específica. Pero tenía necesidad. Cuando el mayordomo contestó que les faltaba pan, no se refería necesariamente al pan. Se refería a su necesidad de comer, y la expresó aludiendo al pan ya que en Francia éste era el alimento básico del pueblo. Si no tenía ni siquiera pan, tampoco tenía nin-

gún otro alimento. María Antonieta sabía esto, y de ahí lo cínico de su respuesta. Si la revuelta hubiese tenido lugar en Pekín, el mayordomo habría dicho a su majestad que el pueblo no tenía arroz.

Expresada en términos teóricos, la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. No obstante ningún bien específico es de por sí necesario. El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de la condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio-fin no le asegura esta inserción. Puede subvertirla e impedirla. En consecuencia, como sujeto tiene que asegurar que la racionalidad medio-fin sea canalizada y orientada de tal forma que permita su inserción en el circuito natural de la vida humana. De esta manera, la racionalidad reproductiva aparece como criterio fundante de la racionalidad medio-fin.

Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de la racionalidad medio-fin. Si ella no es tratada como el criterio fundante, aparece entonces la irracionalidad de lo racionalizado, que amenaza a la misma vida humana.

Esta necesidad no es apenas material. Es material y espiritual a la vez. No se vive única-

mente del pan, sino del pan bendecido. No obstante, la corporeidad de la necesidad es la parte menos sustituible en cualquier satisfacción de necesidades. Aunque existen diferencias muy grandes en la expresión de esta necesidad. Los aborígenes de Tierra de Fuego, antes del genocidio que llevó a su desaparición al comienzo de este siglo, vivían sin ropa en un clima en el cual un europeo de hoy no sobreviviría ni un día en las mismas condiciones.

El sujeto de la racionalidad reproductiva no es, en sentido preciso, un sujeto con necesidades, sino un sujeto necesitado. Como ser natural, vive la necesidad de la satisfacción de su condición de sujeto necesitado. Esta necesidad la especifica como fines, los cuales realiza por los medios adecuados a un cálculo medio-fin. El ser sujeto necesitado lo obliga a someter estos fines a la racionalidad reproductiva por la inserción de toda su actividad en el circuito natural de la vida humana.

¿Es este sujeto un objeto posible de las ciencias empíricas? Creo que he mostrado la evidencia de que es así. Ahora bien, eso significa una ruptura dentro de la teoría de la acción racional actual. No la hace desaparecer, y tampoco puede sustituirla. Pero se demuestra que no tiene acceso al análisis de la irracionalidad de lo racionalizado. Y, de lo que se trata,

precisamente, es de sacar a luz este problema, para enfrentar la irracionalidad de lo racionalizado. Por ende, la teoría de la acción racional tiene que pasar por un cambio profundo. No se cuestiona el hecho de que una ciencia empírica deba basarse en juicios de hecho y no en juicios de valor. Sin embargo, aparecen juicios de hecho que no son juicios medio-fin. En consecuencia rompen la consistencia de la teoría de la acción racional de Max Weber.

La teoría de la acción racional parte de la acción medio-fin, de su eficiencia y de su medida por la rentabilidad lograda en relaciones de competencia en los mercados. Al analizar toda realidad en forma de la parcialidad medio-fin, su criterio de validez empírica, en última instancia, es un criterio de falsación/verificación. Si un fin es realizable, se tienen que demostrar los medios para alcanzarlo. Esta demostración es falsada en el caso de que los medios indicados no logren el fin propuesto. Hay que abandonar el fin o indicar otros medios capaces para realizarlo. Este proceso de falsación/verificación es tan parcial como lo es la relación medio/fin. Toda su racionalidad es también lineal.

Si, en cambio, juzgamos desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, llegamos a afirmaciones no falsables. Ya vimos que llegamos a afirmaciones empíricas que no son del

tipo medio-fin. Son de racionalidad circular, que incluye la vida del actor como el sujeto de su acción. De aquí podemos derivar que los juicios correspondientes no son falsables. Teníamos en nuestro ejemplo la afirmación siguiente: quien corta la rama sobre la cual está sentado, cae al abismo y muere. Esta afirmación no es falsable. Contiene elementos falsables: que se trata de un árbol, que en efecto debajo hay un abismo, que el actor se halla en efecto sentado sobre la rama que está cortando. Pero la afirmación se sigue analíticamente del hecho de que el actor, como sujeto de sus acciones potenciales, es un ser natural. Nadie se muere de forma parcial.

En estos juicios de racionalidad reproductiva aparece el sujeto como la totalidad de sus acciones potenciales, y aparece la inserción del sujeto en el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de esta vida. De este modo, tanto la división social del trabajo como la naturaleza aparecen asimismo como totalidades. Estas relaciones no se pueden analizar en términos de racionalidad medio-fin ni por medio de juicios falsables. Consecuentemente, su criterio de verdad no puede ser de falsación/verificación de relaciones medio/fin.

El juicio del que se trata es un juicio acerca de la posibilidad del sujeto de vivir con los

resultados de las acciones calculadas según una racionalidad medio-fin. Se juzga sobre esta posibilidad a partir de la necesidad del sujeto, como ser natural, de insertarse en el circuito natural de la vida humana. Se trata por tanto de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades.

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin resulta ilegítimada en cada caso en el que ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin es, por tanto, una racionalidad subordinada. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. La racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional.

Mirado desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, el producto de la acción medio-fin es un valor de uso, es decir, un producto cuya disponibilidad decide sobre la vida o la muerte de los sujetos. Es obvio que eso no significa que la falta de algún producto determinado implique la muerte. Significa que el producto, visto como valor de uso, es parte de la totalidad de productos cuya ausencia origina la muerte. Eso presupone que el sujeto es mortal, lo que implica que es inevitable que algún día muera. No obstante, la no-disponibilidad de valores de uso es una razón específica de una muerte específica. Luego, asegurar la vida es asegurar la disponibilidad de los valores de uso correspondientes a su posibilidad.

La teoría de la acción racional que subyace a la tradición neoclásica del pensamiento económico dominante en la actualidad, excluye la discusión del producto de la acción medio-fin como valor de uso. De esa forma hace abstracción de las necesidades del sujeto, transformándolo en un sujeto de preferencias. Habla de la utilidad de los productos, pero entiende por utilidad un juicio de gusto correspondiente a los deseos o preferencias del consumidor. De esta manera excluye de la ciencia toda discusión acerca de la inserción del sujeto como ser natural en el circuito natural de la vida humana.

4. EL CIRCUITO MEDIO-FIN Y SU TOTALIZACIÓN

Cuanto más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil es efectuar este discernimiento necesario de las racionalidades. De hecho, la racionalidad medio-fin rara vez es tan transparente como podría insinuarlo el ejemplo del actor que corta la rama sobre la que se halla sentado. En la modernidad, el desarrollo vertiginoso de la división social del trabajo y de las relaciones mercantiles correspondientes transformó de forma profunda la racionalidad medio-fin. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles promovieron un circuito medio-fin que hoy cubre el planeta entero. En este circuito resulta que, con pocas excepciones, cada fin de uno es medio de otro. Los fines y los medios se entrelazan. El zapato, que es fin para su productor, es medio para su comprador; por ejemplo, para movilizarse hacia su trabajo. El libro, que es fin para el autor, es medio para el lector. El fin del productor es un producto o un servicio. Pero esta producción es, a la vez, un medio para el mismo productor, que le sirve para conseguir un ingreso y poder acceder a otros productos que necesita y que no produce. Lo

que desde un punto de vista es medio, desde otro, es fin.

Se trata de una circularidad que, paradójicamente, podríamos llamar circularidad lineal. El cálculo lineal medio-fin de cada actor-productor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también fin y cada fin es también medio. Esta circularidad es más evidente en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica. No interrumpe el cálculo lineal de cada actor, sin embargo vincula las relaciones medio-fin de manera circular constituyendo un mercado que hoy tiende a ser mundial. Esta circularidad la podemos imaginar valiéndonos de la geometría del círculo. Para poder calcular el círculo, en forma paradójica se lo imagina también en términos de una circularidad lineal. Para ello se parte del triángulo como el multiángulo más sencillo posible. Los ángulos están conectados por líneas rectas. Podemos ahora imaginar multiángulos con un número mayor de ángulos. Llegamos así al cuadrado, y después al pentágono. Aumentando siempre más el número de ángulos, las líneas rectas entre los ángulos se hacen más cortas y el multiángulo se acerca cada vez más a la forma de un círculo. Si hacemos tender el número de ángulos al

infinito, las líneas rectas que conectan los ángulos tienden a ser infinitamente cortas. En el límite, el multiángulo se identifica con el círculo. Esta especulación se lleva a cabo de modo matemático para calcular el número Pi ($\text{Pi} = 3,14\dots$), que es un factor imprescindible para poder calcular la extensión de un círculo. El resultado es una circularidad lineal.

La circularidad medio-fin se puede entender de forma análoga. Cada uno de los actores en el mercado sigue efectuando su cálculo medio-fin, y el conjunto constituye una circularidad que llamamos mercado. El mercado como tal es ahora el ambiente 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 medio-fin caóticas en la circularidad del mercado, se autoconstituye el mercado como un orden. Se trata de un efecto indirecto (no-intencional) de las acciones de cada actor orientadas por criterios de cálculo derivados del mercado. Desde Adam Smith se llama a esta autoconstitución del mercado la “mano invisible”, la cual lleva al orden del mercado. Todo el pensamiento burgués interpreta esta “mano invisible” en un sentido armónico, esto es, con una tendencia del automatismo del mercado hacia el interés general o hacia el equilibrio.

La constitución del mercado como círculo medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En los dos casos se da un proceso de abstracción determinado. Para poder constituir el mercado por la circularidad medio-fin, tiene que darse un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Eso lo logra el cálculo empresarial basado en la doble contabilidad. En cuanto a los salarios, éstos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por medio del propio trabajo, se calcula el trabajo como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. En cuanto a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales; sólo que en su cálculo no entran como costos las necesidades de reproducción de la propia naturaleza. El cálculo medio-fin se totaliza como razón instrumental.

En este sentido, el mismo cálculo empresarial hace abstracción de la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Esta misma abstracción acontece 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 hacen ahora de la abstracción de la racionalidad reproductiva un problema de cientificidad. Esta orientación de las ciencias emerge con nitidez con la teoría económica neoclásica hacia finales del siglo XIX, y con la elaboración por parte de Max Weber de la metodología de las ciencias correspondiente. El propio pensamiento económico es obligado entonces, en nombre de la cientificidad, a hacer abstracción de la racionalidad reproductiva y a constituir una teoría de la acción racional basada de forma exclusiva en la afirmación de la racionalidad medio-fin.

Weber lo hace identificando los juicios medio-fin con los juicios de hecho. Según él, no puede haber juicios de hecho que no sean juicios medio-fin. Además, una ciencia empírica no puede pronunciar de modo legítimo más que juicios de hecho. Por consiguiente, la ciencia se agota en la elaboración de juicios medio-fin, que Weber llama juicios con arreglo a fines. Todos los otros juicios los mete en un único saco y los llama juicios con arreglo a valores, sobre los cuales la ciencia no se puede pronunciar con legitimidad. De la racionalidad medio-fin habla como racionalidad formal, y de las racionalidades con arreglo a valores como racionalidad

material. La racionalidad material queda excluida de las ciencias y, con ella, toda reflexión en términos de la racionalidad reproductiva. Así, 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 no aparece como un valor de uso, sino que su valor parece restringirse al resultado de deseos o preferencias de los consumidores, quienes juzgan según utilidades subjetivas.

El resultado es la desorientación, tanto del mercado como del pensamiento acerca del mercado, con referencia a la racionalidad reproductiva. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque en términos de la racionalidad reproductiva sean destructoras. En consecuencia, las actividades destructoras son promovidas por el mercado de la misma manera que las actividades compatibles con la vida. Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla sentado, es tan racional como cortar cualquier otra. El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la

propia vida humana. Esta tendencia destructiva es la irracionalidad de lo racionalizado. Cada paso adelante es lo que dijo el mariscal Branco, presidente de Brasil después del golpe militar de 1964: “Brasil estaba yendo hacia el abismo; con el golpe militar dimos un gran paso adelante”.

La tendencia a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, sin embargo, no es necesariamente la finalidad de nadie. Ella resulta de la propia racionalidad medio-fin y su totalización. El mercado, como sistema coordinador de la división social del trabajo, la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional, pero en su origen surge de forma no-intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio-fin y su totalización. De allí que en relación a estos efectos, la teoría económica neoclásica –si los toma en cuenta– hable de “efectos externos”. Son externos en relación a la acción medio-fin interpretada de manera lineal. No obstante, vistos desde la racionalidad reproductiva son perfectamente internos a la vida humana.

Las destrucciones están a la vista. La exclusión de una gran parte de la humanidad de la división social del trabajo y la progresiva destrucción de la naturaleza, son fácilmente visibles. Ni el neoliberal más recalcitrante nie-

ga su existencia. Lo que no salta de inmediato a la vista es el hecho de que 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 la relación causante entre racionalidad medio-fin y efectos destructores. Y la teoría económica y la metodología de las ciencias dominantes en la actualidad hacen lo suyo para impedir una toma de conciencia sobre esta relación.

Se requiere entonces una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de la vida. No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de la ciencia que confronta de modo crítico la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esto incluye necesariamente la vida de la naturaleza, dado que el ser humano es un ser natural. Su objeto son la necesidad y las posibilidades de guiar la acción medio-fin de manera tal, que la acción humana adquiera un criterio de discernimiento relativo a la inserción de los seres humanos en el circuito natural de la vida humana.

Pero en términos metodológicos la condición de posibilidad de esta ciencia empírica es la existencia de juicios de hecho, que no sean juicios medio-fin. Vista desde una perspectiva metodológica, una ciencia crítica se constituye a partir de esta afirmación. Se trata de los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es el criterio de vida o muerte, y no el de falsación/verificación. Su objeto es asimismo analizar las acciones medio-fin bajo el punto de vista de su compatibilidad con la racionalidad reproductiva, y dar criterios para una acción de intervención en estas acciones que sea capaz de impedir las, siempre y cuando resulten incompatibles con la racionalidad reproductiva. Esto implica la acción hacia una constitución tal de la sociedad y del sistema económico que haga factible guiar las acciones medio-fin según esta compatibilidad. Luego, esta ciencia llevará a una crítica a fondo de todo sistema económico que se oriente por la ilusión de la totalización del automatismo autorregulador del mercado, así como de la maximización del crecimiento económico como criterio máximo de la eficiencia.

Por tanto, existe una doble dimensión del orden del mercado. Como orden positivo, es producto del caos que se ordena; no obstante, como un orden tal, produce desorden mediante

su tendencia a la destrucción. Se trata de un orden que se afirma por reacción al desorden, y que reproduce este desorden por medio de sus tendencias destructivas.

5. LA VUELTA DE LO REPRIMIDO

En casi todos los análisis en la línea de la totalización de la racionalidad medio-fin, llama la atención la casi completa ausencia de autorreflexión metodológica. Los grandes y más influyentes autores de la metodología de las ciencias empíricas –Weber, Wittgenstein, Popper–, jamás reflexionan sus propios argumentos a la luz de la metodología que desarrollan⁷. No sorprende, pues, que constantemente aparezca una contradicción flagrante entre su metodología explícita y la metodología implícita en su argumentación. Los argumentos a los cuales niegan cientificidad en su metodología explí-

7 La excepción la constituyen autores que nunca son tomados en cuenta en esta metodología de las ciencias. Se trata en especial de Freud y Einstein. Constantemente reflexionan sobre la metodología implícita en sus propios argumentos. Las reflexiones metodológicas de Einstein ni siquiera son tomadas en cuenta. Freud, por su parte, ha sido transformado en el espantapájaros de esta metodología, al lado de Marx.

cita, los usan en sus argumentaciones para sustentar esa metodología o sus análisis de la realidad empírica. Popper argumenta su negación de todo argumento dialéctico, mediante argumentos dialécticos. Weber argumenta su totalización del circuito medio-fin y de la exclusiva científicidad de la racionalidad formal expresada por los juicios medio-fin (con arreglo a fines), recurriendo a argumentos de racionalidad material, que en su propia concepción metodológica son juicios de valor (con arreglo a valores). Es común que aduzca la negación de los conceptos trascendentales y del sujeto trascendental, utilizando argumentos que se basan en conceptos trascendentales pensados desde el punto de vista de algún sujeto trascendental. No sorprende entonces que la propia anti-utopía aparezca merced al desarrollo de la utopía de una sociedad sin utopías. La sociedad que pretende ser una sociedad sin mitos, se mitologiza sin siquiera percibir que su pretendido realismo es un simple misticismo.

Esto lo podemos llamar la vuelta de lo reprimido en los pensamientos represivos resultado de la totalización del circuito medio-fin.

Cuando se totaliza la racionalidad medio-fin y se la trata como la única racionalidad accesible al pensamiento científico, la racionalidad reproductiva no deja de existir en la realidad.

Ella no es un invento del pensamiento, sino una exigencia real a la que éste responde o no. En la totalización de la racionalidad medio-fin se denuncia el pensamiento sobre la racionalidad reproductiva, pero no se la puede eliminar en la realidad. Además, cuanto más se niegue su legitimidad, más aparecen líneas de la acción –como el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etcétera– que imposibilitan la satisfacción de las necesidades. Estas se hacen sentir entonces bajo la forma de exigencias y protestas. Y donde no hay protesta posible, como en el caso de la naturaleza destruida, la ausencia de la racionalidad reproductiva se hace presente por las crisis ambientales. La polución, el calentamiento de la atmósfera, la desertificación de la tierra, la erosión creciente, hacen presente el hecho de que la racionalidad reproductiva no fue tomada en cuenta. Y donde la protesta social no es posible, la ausencia de racionalidad se hace sentir en las crisis de la convivencia, las migraciones, la descomposición social, el crimen y la corrupción.

Frente a estos fenómenos, las necesidades negadas vuelven, sólo que mantienen su forma negada, aunque sean ahora enfocadas:

El derecho no viene del sufrimiento, viene de que el tratamiento de éste hace al sistema más

performativo. Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocida la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar (aumentar) sus gastos. La única contra-indicación es que la no-satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario a la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad (Lyotard, 1987: 112 -113).

La necesidad aparece como un límite extremo, sin embargo se le niega la racionalidad y la legitimidad. El sufrimiento no es de los necesitados; es el sistema el que sufre los efectos de las necesidades. Pero lo reprimido ha vuelto.

Max Weber incluso recupera las necesidades en su forma racional y legítima, cuando se trata de fundamentar el sistema de mercado. No obstante, en ningún caso reconoce las necesidades frente al sistema. El sistema de mercado debe a ellas su existencia inevitable, pero jamás va a concluir que consiguientemente tiene que orientarse por ellas.

Lo mismo ocurre con el concepto clave de totalidad, vinculado al de utopía. Ya vimos que la concepción de la totalidad se desprende de la propia racionalidad reproductiva, en cuanto ésta desemboca en la necesidad del sujeto de integrarse en el circuito natural de la vida hu-

mana. El sujeto, la sociedad y la naturaleza se constituyen a partir de esta condición de posibilidad de la vida humana en la totalidad.

Desde el punto de vista de la teoría de la acción racional, esta transformación del sujeto, la sociedad y la naturaleza en totalidad no es perceptible. Sin embargo ella no desaparece de manera simple. En vez de reconocer esta totalidad e integrarse en ella, este pensamiento totaliza el circuito medio-fin. La totalización sustituye a la totalidad. Esta totalización tiene varias expresiones. La más importante es la llevada a cabo por la tesis de la “mano invisible” de Adam Smith, que subsiste en la teoría económica neoclásica en la forma de la tesis de la “tendencia al equilibrio” del automatismo del mercado. Lo que la teoría crítica de la racionalidad reproductiva postula como la necesidad de la inserción en el circuito natural de la vida humana, en esta totalización del circuito medio-fin es prometido como resultado del sometimiento ciego al automatismo del mercado, resultado que es identificado con el “interés general”. Precisamente aquello que destruye por sus efectos indirectos la vida humana y de la naturaleza, es ahora totalizado y celebrado como el camino más seguro para sostenerla. Eso es a la vez el utopismo de la burguesía.

Esta totalización del circuito medio-fin es muy visible en Max Weber. Por un lado, él insiste en la parcialidad del conocimiento humano:

La luz que brota de aquellas ideas de valor supremas cae sobre una finita parte, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimientos, que fluye a lo largo del tiempo. Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solamente una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única “esencial” en el sentido de que “merece ser conocida” (Weber, 1958: 100)⁸.

Si Weber quiere afirmar esto en serio, no debería hablar del equilibrio general de los mercados, sino restringirse a hablar del mercado del carbón o del acero. Además, si él afirma que la realidad es infinita, no está hablando de una parte de la realidad sino de la totalidad de los hechos. Se refiere a ella para sostener que apenas una parte es conocible. Argumenta con la totalidad para demostrar que la ciencia no puede hablar de ella. ¿Por qué no nos demuestra

que nuestro conocimiento es parcial sin recurrir, en el argumento, al concepto de la totalidad infinita de los hechos? Es evidente que eso es lógicamente imposible. Por esta razón todo el argumento es contradictorio. Si suprime la referencia a la totalidad de los hechos, queda un puro balbuceo.

Pero Weber no se refiere a la totalidad de los hechos únicamente en estos términos negativos. Cuando habla del equilibrio general de los mercados, reflexiona también de forma positiva sobre la totalidad de los mercados, descubriendo en ellos la “mano invisible” de Adam Smith:

Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, *produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente –muchas veces sin resultado– por una ordenación normativa*, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica (Weber, 1958: 24).

Le imputa ahora a la totalización del conjunto de todos los mercados un efecto análogo “[al] que se piensa obtener coactivamente –muchas veces sin resultado– por una ordenación

⁸ En esta y en la siguiente cita, los resaltados son de F. H. [N. E.].

normativa”, es decir, de una ética de la fraternidad. Se trata del interés general de Adam Smith. Eso no es “una *parte* finita de esta realidad”, sino la totalidad infinita de la que había dicho que no puede ser tratada por la ciencia. Claro que aquí es considerada, no como totalidad concreta del circuito natural de la vida humana, sino como totalización del automatismo del mercado.

De esta totalización del circuito medio-fin y del desprecio por la totalidad del circuito natural de la vida humana, surge la tendencia permanente de la modernidad hacia el totalitarismo. Hoy es la política neoliberal con su ajuste estructural, la que nos hace presente y visible esta tendencia al totalitarismo. La democracia que propugna el neoliberalismo se revela cada vez más como la asunción del totalitarismo por la democracia. Hemos vivido situaciones anteriores. En especial el estalinismo fue un producto de esta misma totalización del circuito medio-fin. El “interés general”, que el capitalismo sostiene como producto de la “mano invisible” del automatismo del mercado, recibe en el estalinismo el nombre de “comunismo”, que es considerado un producto automático de la planificación central. Hasta el nazismo tiene una estructura análoga. Aunque éste no promete ningún interés general, sí promete un destino

humano más allá de cualquier humanismo en nombre del mismo circuito medio-fin, llevado ahora al paroxismo de la guerra total. Este totalitarismo es a la vez la primera forma en la cual se hace presente en la modernidad el anti-utopismo extremo.

Esta tendencia de la totalización del circuito medio-fin hacia el totalitarismo, demuestra que la negación de la totalidad del circuito natural de la vida humana no hace desaparecer la totalidad. En su forma perversa, lo reprimido vuelve.

6. EL SUJETO COMO OBJETO DE LAS CIENCIAS EMPÍRICAS Y LA AFIRMACIÓN DEL SUJETO COMO SUJETO

En tanto ciencia empírica de las condiciones de posibilidad del sujeto como ser natural, la ciencia crítica habla del sujeto en un sentido paradójico. Para poder hablar del sujeto, tiene que hablar de éste como su objeto. Hablar del sujeto como sujeto, es algo que trasciende cualquier ciencia empírica. Este trascender es propio de la filosofía y de la teología, o del mito.

Sin embargo, la necesidad de trascender la ciencia empírica no es ni filosófica ni mítica. Es empírica. Ella resulta del hecho de que los

problemas de la racionalidad reproductiva no tienen solución mediante un cálculo comparable al de la racionalidad medio-fin, el cual es autosuficiente.

Su punto de partida más visible es la empresa que calcula sus costos y ganancias. Estas son la diferencia entre los costos de producción y el precio del producto (o del servicio) producido. Hay una relación medio-fin, cuya maximización se mide por la cantidad de ganancia lograda.

Los costos son puros costos de extracción. El salario es el costo de extracción de la fuerza de trabajo del ser humano. Y no se trata solamente de la extracción de la fuerza de trabajo de los otros, sino también de la propia. Así como se extrae fuerza de trabajo del otro, también se extrae fuerza de trabajo de uno mismo. Por ello el empresario calcula su propia fuerza de trabajo mediante el “salario del empresario” que se paga a sí mismo como propietario.

De la misma manera, la materia prima es extraída de la naturaleza. Sólo que la naturaleza no recibe salario. El costo de extracción de esa materia prima es la fuerza de trabajo necesaria, junto con los medios de producción producidos, empleados en este trabajo de extracción. El arrancar a la naturaleza las materias primas, presupone costos de esa actividad. El éxito de

este proceso se mide de nuevo por las ganancias. Si el producto arrancado a la naturaleza se vende a un precio mayor que los costos originados por el proceso de extracción de la materia prima, la ganancia indica la racionalidad medio-fin del procedimiento.

Por esta razón, los posibles efectos destructores de este cálculo sobre el ser humano y la naturaleza, caen fuera del cálculo de la empresa. Desde el punto de vista de ésta, se trata de efectos indirectos o externos. El costo de cortar un árbol es el pago del salario de la fuerza de trabajo empleada y el precio del medio de producción empleado (por ejemplo, una sierra). Si como consecuencia de la masividad de esta acción se produce un desierto en el lugar o un cambio desastroso del clima, desde el punto de vista de la empresa no son costos. No es apenas que la empresa no calcula estos efectos indirectos como costos, sino que no puede calcularlos. Sea esta una empresa capitalista o socialista, en cuanto empresa es imposible que efectúe tal cálculo.

Este tipo de cálculo es la condición para que el cálculo sea autosuficiente, y para que la empresa pueda existir como entidad autónoma de producción.

No obstante, estos efectos indirectos de la racionalidad medio-fin subvierten la racionalidad

dad reproductiva de la propia vida humana y de la naturaleza, cuya reproducción es un supuesto necesario de la vida humana. Son efectos indirectos de la totalización de la racionalidad medio-fin. Por consiguiente, no pueden ser contrarrestados mediante esa misma racionalidad. Expresan la irracionalidad de lo racionalizado.

Luego, la racionalidad reproductiva no es reducible al cálculo de costos. El cálculo empresarial asegura la autosuficiencia de su cálculo precisamente por la reducción de los costos a los costos de extracción. Con eso garantiza la condición formal de cualquier cálculo autosuficiente y sintético. Para que éste sea posible, tanto los elementos de los costos como el fin deben tener medidas finitas. Si algún elemento del cálculo tiende a ser infinito, el mismo cálculo se hace imposible. Este presupone cantidades, y el “infinito” no es un número sino un límite más allá de cualquier número concebible.

En la lógica de la racionalidad reproductiva, en cambio, aparecen costos que tienden a ser infinitos. En términos de cálculo, la muerte del actor tiene para el actor un costo infinito, por tanto la relación con la muerte no es susceptible de ser calculada en términos de un cálculo autosuficiente y sintético. En el juicio entran cálculos, pero no hay *un* cálculo. Los cálculos dan antecedentes para decisiones no

reducibles al cálculo. Por esta razón necesariamente son secundarios y de valor relativo.

La racionalidad reproductiva nos lleva en consecuencia a criterios no cuantificables⁹. Esto obliga a trascender un punto de vista que ve al sujeto como el objeto de la ciencia, y a centrarse en la posibilidad de ver al sujeto como sujeto en su subjetividad.

7. LA “PARADOJA DEL VIVIDOR” Y LA OBJETIVIDAD DE LA REALIDAD

Esta es la “paradoja del vividor”: “La vida es tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo”. Es el paroxismo de la racionalidad medio-fin. Se trata del límite de esta racionalidad. Lo poco que se tiene se anula, si se lo quiere ahorrar mediante el suicidio. Sin embargo, el raciocinio es perfectamente

9 Para la ciencia totalizante de la racionalidad medio-fin, eso produce horror. Max Planck afirma: “Wirklich ist, was meßbar ist” (“lo real es lo que se puede medir”); Rutherford sostiene: “Qualitative is nothing but poor quantitative” (“lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo”). Esta reducción de lo real a lo calculable destruye de por sí toda posibilidad de una racionalidad reproductiva, por ende, de una sociedad sostenible.

lógico en los términos de la acción racional de Max Weber. El fin es ahorrar, y dejar de vivir es el medio.

El ejemplo demuestra que la condición de posibilidad de la racionalidad medio-fin es la vida del actor. Si no se introduce de modo expreso esta condición, el resultado del cálculo es absurdo, pues para un fin finito se emplean medios (costos) infinitos. Con eso, la misma posibilidad del cálculo medio-fin se rompe. Pero se rompe dentro de la pretendida validez de la teoría de la acción racional. Si se lo quiere mantener en los límites de lo posible, hay que sustentarlo por la racionalidad reproductiva. La teoría de la acción racional del tipo de Weber no puede siquiera enfocar este problema. Desemboca en el sinsentido y en el absurdo, si no se sustenta en el análisis de las condiciones (empíricas) de la posibilidad de la acción medio-fin.

Esta paradoja sólo tiene solución trascendiendo el lenguaje. No obstante el lenguaje no se trasciende por ningún metalenguaje, sino por la afirmación de la vida del actor, que ahora es concebido como sujeto¹⁰. El lenguaje coti-

diano es claro, porque demuestra esta necesidad de ser trascendido. Lo que no es claro, es la filosofía analítica del lenguaje. Por eso la pregunta por el conjunto de todos los conjuntos

pago de un seguro de vida que había contratado. La acción tiene en apariencia sentido, ya que no se suicida para cobrar él mismo el seguro. Su aparente sentido reside en el sacrificio. Él se sacrifica para que su familia tenga la posibilidad de vivir. Sin embargo ésta rechaza el sacrificio porque lo quiere a él, aunque sobrevivan de forma precaria, y no el dinero. El sinsentido de este sacrificio está en la renuncia del viajante a su subjetividad. Se reduce a sí mismo a objeto. Es un sinsentido, tal como lo sería la máxima: "Corta sólo la rama del árbol sobre la que otro esté sentado, pero no tú".

En la tradición cristiana hay otro fenómeno que a veces se considera sacrificio. Es el martirio. Martirio significa testimonio. En este caso todo es al revés que en el sacrificio. El mártir es matado porque se afirma como sujeto, afirmando también en consecuencia la subjetividad de los otros. El mártir afirma su subjetividad aunque lo maten. De allí que la muerte del arzobispo Romero y de la comunidad jesuítica de San Salvador no son sacrificios, sino testimonios. El mártir no deja de realizar su testimonio, aun cuando sepa que lo van a matar. Quienes lo matan cometen el crimen del sacrificio humano: mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo. Luego, el martirio es subjetividad elocuente. Producir un martirio es la manera más violenta de la negación de la subjetividad. Es cierto que la tradición cristiana en relación al martirio es ambigua. Muchas veces lo ha reducido a un sacrificio. Pero todo sacrificio humano es crimen.

10 Henry Miller, en "Muerte de un viajante" presenta la historia de un viajante, quien, en una situación de desesperación, se suicida para asegurar a su familia el

–la paradoja de Russel– revela que no existe ningún sistema formal consistente en sí. Lo que une a todos los conjuntos es la vida humana. No es el conjunto de todos los conjuntos, sino la condición de posibilidad de todos los conjuntos. Lo que une a todos los conjuntos es el sujeto, que es la totalidad de la vida.

La ética del discurso desemboca en la misma paradoja. Si todos los hablantes deciden su suicidio colectivo, han pronunciado una norma universal que según esta ética tiene que ser válida. Sólo que la realidad se desvanece como resultado de esta norma. El discurso desemboca entonces en el sinsentido y lo absurdo. Apel cree que su interlocutor debe ser el escéptico. Eso es falso. Debe ser el suicida. Para contestarle, tiene que introducir la condición (empírica) de la posibilidad del discurso. De este modo tiene que concebir al hablante como un ser natural y corporal, que en el lenguaje reflexiona su vida concreta. Si no se vive, no hay realidad. La realidad de lo real es una cuestión de vida o muerte (y no de la “objetividad” de las cosas, como se la concibe desde Descartes). Los pensamientos de este ser natural hablante se hacen paradójicos, si como hablante hace abstracción del hecho de ser un ser natural. La paradoja indica una contradicción performativa.

8. EL APRENDIZAJE FRENTE AL CRITERIO DE VIDA Y MUERTE

El aprendizaje, desde el punto de vista de la racionalidad medio-fin, puede ser descrito como un aprendizaje por *trial and error*. Pasa por la repetición del experimento en condiciones variables hasta que haya un resultado. Por *trial and error* se buscan medios para un fin. Si se quiere ir a la luna, se buscan los medios. Si un medio no resulta, se busca otro. Hay valores éticos implicados en este tipo de aprendizaje. Ahora bien, se trata de valores formales: disciplina, performabilidad, éxito, competencia. En cuanto se trata de la totalización del circuito medio-fin, son valores de humildad en el sentido de sometimiento a las exigencias de este circuito, mientras que la afirmación de la vida frente a las exigencias de este circuito mortal es considerada orgullo y *hibris*. Frente a esta racionalidad, se habla de antropocentrismo. Sin embargo no se trata de eso. Es un mercado-centrismo o capital-centrismo que se crea su propia imagen del hombre como un ser sin cuerpo, cuyo alma reside en su bolsa de dinero. Generalmente hablando, se trata de un alma-centrismo, y esto implica no sólo al capitalismo, sino también al socialismo histórico. Se trata de un fe-

nómeno de la civilización occidental, no sólo de una de sus formas.

El aprendizaje, desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, es completamente diferente. Está enfrentado a la muerte, para evitarla. No está enfrentado a un fin, sino a evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. Su experiencia es el casi-accidente. El casi-accidente hace presente en la vida la amenaza de la muerte. *In media vita in morte sumus*. El casi-accidente acompaña toda nuestra vida. De la afirmación de la vida se sigue el esfuerzo de evitar el casi-accidente, no de repetirlo de otras formas. El aprendizaje es negativo: no hay que volver a caer en eso. La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el de conservarse como sujeto que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar amenazas a esta vida, que es proyecto. El casi-accidente enseña posibilidades de evitar el accidente. El accidente, en cambio, no implica ningún aprendizaje, sino que es el final de todo aprendizaje posible. Por eso no se trata de evitar el error en relación a hipótesis, sino la muerte en relación al proyecto de la vida¹¹. Se trata

11 Popper habla de “leyes tales como que los hombres no pueden vivir sin alimentos” (1973: 77, nota 10). Cree

de conservar la vida del actor, y no de realizar algún fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. De ahí que los valores implícitos de este aprendizaje son diferentes: de solidaridad, de respeto a la vida propia y a

que se trata de una afirmación falsable. No obstante, falsarlo es producir la muerte, sea la propia o la ajena. Sería asesinato o suicidio. El criterio de verdad es la vida y la muerte; no hay falsación. El conocimiento no es independiente de la vida del actor. Este es sujeto. El proceso de aprendizaje del sujeto se basa en procesos irreversibles. Por consiguiente no es explicable en términos de hipótesis que presuponen la reversibilidad del *trial and error* (ensayo y error). El actor –en cuanto sujeto– no puede experimentar dos veces su muerte, y no podría conocer el resultado de su experimento si este fuera negativo.

No se trata de la irreversibilidad en física. En ésta la irreversibilidad es experimentable, el experimento se puede repetir con otros objetos. El objeto no es sujeto. Por eso, la irreversibilidad en la física no tiene nada que ver con la historicidad, como lo cree Prigogini. Una irreversibilidad sin repetición del experimento se podría dar solamente si se pudiera afirmar la irreversibilidad del universo mismo. Sin embargo esta afirmación no la pueden hacer las ciencias empíricas. Sería una afirmación metafísica. Ver Prigogine y Stengers (1983).

la de los otros (incluyendo a la propia naturaleza), de cuidado, de sabiduría. Son valores que relativizan la racionalidad medio-fin y la transforman en racionalidad secundaria. Su relativización es asimismo cuestión de vida y muerte.

Este aprendizaje que enfrenta la vida y la muerte acompaña toda acción medio-fin. Constantemente existe el peligro de accidentes, que se evita aprendiendo de los casi-accidentes. Pero también existe el constante peligro de caer fuera del circuito natural de la vida humana al fracasar en la satisfacción de las necesidades corporales. Hay que mantenerse dentro de este circuito para poder volver a realizar fines a partir de él.

No obstante, esta racionalidad reproductiva es un problema tan “empírico” como lo es la racionalidad medio-fin. La ciencia empírica tiene que enfrentarla si pretende en realidad ser empírica. Pero, obviamente, eso es el final de la separación clásica entre ciencia y filosofía (también mito, teología, etcétera). Es el final de la separación que, de forma más nítida, se hace en la tradición del pensamiento alemán, entre ciencias empíricas y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

El aprendizaje enfrentado a la vida y a la muerte lleva necesariamente a trascender la

racionalidad medio-fin. En el aprendizaje se conocen y se desarrollan conocimientos que se basan en juicios de hecho, que no son de racionalidad medio-fin. En estos conocimientos, el sujeto se reconoce de manera constante como tal sujeto, que sabe que no se puede reducir a ser apenas un actor orientado por una racionalidad medio-fin. Este sujeto, al formular estos juicios, sigue siendo un sujeto que se trata a sí mismo y a los otros como un sujeto que es objeto del conocimiento.

Sin embargo, ese es asimismo el límite de la posibilidad del análisis del objeto. Detrás de este análisis aparece ahora una dimensión acerca de la cual podemos hablar pero que no es objeto de análisis, sino que es condición de posibilidad del propio actuar. Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, sin el cual la acción del sujeto no logra la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo. Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de su vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentado a la vida y a la muerte, nadie se puede salvar solo.

9. LA RACIONALIDAD DE LA LOCURA Y LA LOCURA DE LA RACIONALIDAD

La visión del sujeto que se afirma solo, resulta ser una trampa. En su análisis de los pánicos que se suscitan en la bolsa, Kindleberger demuestra cómo se abre esta trampa. La bolsa es el lugar más visible de la problemática del circuito medio-fin, que constituye el mercado visto y tratado como automatismo. Cuando el orden del mercado produce una crisis, se hace más visible su desorden intrínseco y las fuerzas compulsivas de los hechos que produce. Frente a la crisis, cada uno de los participantes del mercado es arrasado por un torbellino del que no sabe cómo escapar. La irracionalidad de lo racionalizado triunfa de modo visible. El comportamiento resultante, Kindleberger lo resume así: “Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también uno”.

La totalización del mercado lleva a la renuncia a cualquier comportamiento racional. Lo racional es la locura. Todos los criterios se confunden. No obstante, no hay salida. Esta irracionalidad, en la cual la racionalidad de la locura hace imposible la salida, es resumida de la siguiente manera por Kindleberger: “Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen”.

Todos se quieren salvar, pero al tratar cada uno de salvarse por su cuenta, se impiden mutuamente la posibilidad de salvarse.

Y no se trata solamente de la situación de la bolsa. Es la situación del automatismo del mercado siempre que es totalizado.

El querer salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que sólo es posible si éste la sustenta¹².

Sin embargo, no se trata de la necesidad de un reconocimiento mutuo de los participantes en el mercado, sino entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras eso no ocurra, la racio-

12 En la actual crisis de México, tuvimos uno de estos casos de pánico de la bolsa. Sólo que en vez de pasar a la solidaridad, hubo una acción de salvación de la bolsa cuyo único fin fue poder seguir en un sistema en el que la locura es racionalidad y la racionalidad, locura. Parece que una de las condiciones del financiamiento por parte del gobierno de Estados Unidos fue el exterminio de los levantados en Chiapas. El genocidio se halla en curso. La locura es su razón.

nalidad de la locura llevará a la humanidad a nuevas crisis, hasta que sean de tal magnitud que ya no haya solución posible.

10. EL RECONOCIMIENTO ENTRE SUJETOS COMO SUJETOS NATURALES Y NECESITADOS, COMO FUNDAMENTO DE LA OBJETIVIDAD DE LA REALIDAD

Este reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados trasciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende asimismo al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Pero se enfrenta a ellos para darles su contenido real. Este contenido, que enjuicia los esquemas formales del mercado y del lenguaje, es a la vez subjetivo. Pues el sujeto se halla enfrentado a la encrucijada de la vida y la muerte, que constituye la realidad del mundo, una realidad que se enfrenta al lenguaje y al mercado. No obstante se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para ellos la realidad no es externa.

Según el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no. La realidad objetiva no es algo dado de forma independiente a la vida del ser humano. Es la vida de éste, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. En el suicidio, se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de modo definitivo. No existe un mundo objetivo sin seres humanos. Inclusive la propia objetividad del mundo se desvanece. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto.

Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan este carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham a Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva, con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam). Los juicios de hecho, en cambio, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. En consecuen-

cia la objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez que hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe únicamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado.

Bertolt Brecht inventó una anécdota famosa. En la antigüedad, un emperador chino convocó a un congreso de sabios para decidir de una vez por todas si el mundo era real y objetivo o no. Los sabios discutieron varias semanas sin ponerse de acuerdo. De repente se presentó una gran tempestad, y una inundación acabó con el lugar del encuentro. Muchos sabios murieron, y los otros se dispersaron. Por culpa de este accidente natural, hasta hoy quedó sin solucionar la cuestión de la objetividad de la realidad.

Cristina Lafont –quien critica la tesis “de la preeminencia del significado sobre la referencia” de la filosofía hermenéutica alemana y su interpretación resultante del “giro lingüístico”– afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam (1984). Sin embargo, cuando se refiere al problema, por la “vuelta de lo reprimido”, propone la argumentación siguiente:

[...] es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori* sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste (o, al menos, es difícil de explicar que, con un mecanismo de adaptación semejante, la especie no haya sucumbido hace tiempo) (Lafont, 1993: 223).

Si este argumento de Lafont es cierto, entonces la argumentación de Putnam es falsa. Pero en tal caso es falso el resultado del propio análisis de Lafont. Lo que ella usa, sin dar cuenta de ello, es una afirmación cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Este criterio funda el hecho de la existencia de la especie y del mundo objetivo, y es un criterio subjetivo. Es incompatible con la postulación dogmática de la objetividad de la realidad de Putnam, a la cual Lafont adhiere.

La falla de la filosofía hermenéutica alemana no reside en la preeminencia del significado sobre la referencia. Reside en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el “mundo de la vida” (Habermas). Lafont muestra brillantemente la problemática de estas concepciones que relativizan por completo la propia realidad. Pero

no logra superarlas. La montaña entró en dolores y parió un ratoncito. Se encuentra cerca de la solución; no obstante le pasa como a aquel periodista que encontró la noticia del siglo, si bien no se percató de que era noticia.

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el “mundo de la vida”.

Sin este espacio de libertad, que trasciende todas las tradiciones y los “mundos de la vida”, no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Pero al no poder trascenderlo, no constituye tradición. Por otra parte, lo que hacemos hoy, será la tradición de nuestros hijos en el futuro. Si fuéramos determinados por nuestra tradición, no podríamos crear lo que será tradición en el futuro. Nuestros hijos podrían ir a la tradición anterior, sin tomarnos en cuenta. Y si esa hubiera sido la situación de varias generaciones anteriores, no habría tradición.

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja.

Si la realidad fuera objetiva y no dependiera del criterio de la verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva todavía. En efecto, el hecho de que ella aún sobreviva se explica porque las soluciones al estilo de Putnam no se han impuesto del todo. Sin embargo la reducción de la razón a la racionalidad medio-fin, que hace abstracción del criterio de verdad de vida y muerte, amenaza hoy esta sobrevivencia. Sólo podemos sobrevivir si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad y, en este sentido, la preeminencia del significado sobre la referencia. Esto resulta por cuanto la concepción de la realidad independientemente del criterio de verdad de vida y muerte y de los juicios de hecho correspondientes –que es propia de la teoría de la acción racional medio-fin– implica el suicidio colectivo de la humanidad.

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de “la vida”. Un reconocimiento de la vida, presupone ya la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reco-

nocimiento entre sujetos, que no es el reconocimiento de la “especie humana” como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. De lo que se trata es del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). Como tal, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carácter universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de verdad sobre la vida y la muerte, implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima¹³.

13 Para esta transformación del reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados en op-

BIBLIOGRAFÍA

- Dussel, Enrique 1986 *Ética comunitaria* (Madrid: Paulinas).
- Dussel, Enrique 1990 “Die ‘Lebensgemeinschaft’ und die ‘Interpellation des Armen’” en Raúl Fornet-Betancourt, *Ethik und Befreiung* (Aachen: Augustinus).
- Friedman, Milton 1973 *Una teoría de la función de consumo* (Madrid: Alianza).
- Hinkelammert, Franz 1995 *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 2002 *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Hinkelammert, Franz 2003 *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (San José: EUNA).
- Hinkelammert, Franz 2006 *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (Caracas: El perro y la rana)
- Hinkelammert, Franz 2006 *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (La Habana: Caminos).

ción por la víctima, ver: Dussel (1986; 1990) y Lévinas (1977; 1986).

- La Nación* 1994, 1 de junio (San José, Costa Rica).
- Lafont, Cristina 1993 *La razón como lenguaje* (Madrid: Visor).
- Lévinas, Emmanuel 1977 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme).
- Lévinas, Emmanuel 1986 *De dieu qui vient a l'idée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin).
- Locke, John 1973 *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madrid: Aguilar).
- Lyotard, Jean-François 1987 *La condición posmoderna* (Madrid: Cátedra).
- Popper, Karl 1973 *La miseria del historicismo* (Madrid: Alianza).
- Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle 1983 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Madrid: Alianza).
- Putnam, Hilary 1984 *El lenguaje y la filosofía* (México: UNAM).
- Seneca 1971 "Epístolas morales" en *Séneca* (Madrid: EDAF).
- Weber, Max 1944 *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Weber, Max 1958 *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Wittgenstein, Ludwig 1986 *Diario Filosófico* (Barcelona: Planeta-De Agostini).

NIETZSCHE Y LA MODERNIDAD

UN PSICOGRAMA A PARTIR DE LO QUE NIETZSCHE DICE SOBRE NIETZSCHE*

En lo que sigue no se trata de psicologizar a Nietzsche o de explicar su pensamiento a partir de su condición psicológica. La psicología no determina el pensamiento de Nietzsche. Es al revés: su pensamiento penetra profundamente la personalidad de Nietzsche. Nietzsche es un asceta extremo. Constantemente insiste en que hay que tratarse a sí mismo con extrema dureza. Nietzsche lo hace y hasta llega a violentarse a sí mismo al extremo de su autodestrucción.

* Este artículo fue publicado inicialmente en *Pasos. Segunda Época* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones) 94, 21-38, marzo-abril, 2001. Al año siguiente, fue incluido en el libro: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2002: 173-197).

Cabe aclarar que Hinkelammert cita las obras de Nietzsche en ediciones españolas; sin embargo contrasta la traducción con la edición alemana y, en algunos casos, la corrige a fin de hacerla coincidir más literalmente con el texto original [N. E.].

Esta violencia hacia sí mismo le produce un conflicto interno, que desemboca en una verdadera esquizofrenia.

Nietzsche asume la modernidad como nadie. La asume y por tanto la piensa y la vive “*in extremis*”. Se transforma en una copia viviente de ella. Si queremos saber lo que es la modernidad, lo que es su crisis y lo que es su destino, la vida de Nietzsche lo revela. Nietzsche encarna la modernidad.

Por eso, la modernidad se reconoce en Nietzsche, cuando pasa a ser modernidad *in extremis*. Se reconoció en él durante el régimen nazi en Alemania y se reconoce en él en el período actual de la tal llamada globalización. Nietzsche vivió y encarnó la modernidad, y la modernidad, por consiguiente, vive y encarna a Nietzsche. Nietzsche al encarnar la modernidad y sus crisis, se dirigió a la autodestrucción. La modernidad, al encarnar a Nietzsche, va con pasos de gigante hacia su propia autodestrucción. Son réplicas mutuas.

Nietzsche hizo una *imitatio societatis*, la sociedad hace ahora una *imitatio Nietzschei*. Resulta un círculo vicioso.

Nietzsche puede cumplir este papel por la sencilla razón de que simplemente lleva a la modernidad a su extremo, sin mostrar jamás la más mínima capacidad de criticarla. La modernidad no quiere ser criticada; quiere ser afirmada. Y Nietzsche lo hace de una manera genial.

Nietzsche jamás es crítico, sino que lleva todo al extremo. Eso se ve igualmente en la manera en la cual revela en sus escritos su propia personalidad. Lo hace con una ingenuidad sorprendente. Se nota que no ha pasado todavía por el pensamiento de Freud, que muestra precisamente lo que se revela cuando se revela la propia personalidad. Nietzsche es el último gran pensador antes de Freud y por esta razón puede todavía hacer este *strip-tease* de su propia personalidad, que efectúa en los últimos años de su vida activa. Vive conscientemente los problemas de su personalidad, pero mantiene una notable ingenuidad frente a ellos. Difícilmente después de Freud alguien podría hacer lo mismo. Pero la posibilidad del análisis, que presentamos, se debe a este hecho.

Nietzsche encarna la modernidad. De allí su gran importancia. En cierto sentido Nietzsche

es la modernidad. Y también, por eso mismo, es la catástrofe de la modernidad. Ahora bien, eso significa también que enfrentar los problemas de la modernidad implica enfrentar a Nietzsche y su pensamiento. Una solución de los problemas planteados por Nietzsche solo puede ser encontrada más allá de Nietzsche, no en continuidad con él. El pensamiento postmoderno se queda atrapado en la propia modernidad, porque busca en Nietzsche la solución. Pero Nietzsche no es la solución, sino el problema.

Sin embargo, a pesar de eso, Nietzsche significa realmente un punto de no-retorno. Hoy hace falta replantear toda la crítica a la modernidad anterior a Nietzsche, porque hoy esta crítica tiene que partir de la crítica al propio Nietzsche. Nunca antes la modernidad ha sido planteada con tanta claridad como ocurre en Nietzsche. Pero nunca ha sido tan necesario plantear la crítica a la modernidad, sabiendo que la misma tiene que implicar la crítica a Nietzsche, para ir más allá de él.

NIETZSCHE COMO PERSONA

Nietzsche es un hombre pacífico, aunque algo pedante y caprichoso. Le gusta ir de paseo ca-

minando, ama las montañas, ama a los animales y no hace daño a nadie. Como quiere a los animales, rechaza la caza como actividad deportiva. Cuando va a la guerra como soldado, en la guerra franco-alemana de 1870-1871, es designado enfermero militar y no soldado activo. Es probablemente la manera más honrada de participar en una guerra, pero Nietzsche lo percibe como una derrota. Tiene una salud muy débil y por eso tiene que cuidarse mucho en la comida y la bebida. Su salud le impide tomar bebidas alcohólicas. Es parte de la burocracia educacional de Suiza, y recibe un sueldo como profesor de la Universidad estatal de Basilea. Cuando, a temprana edad y por razones de salud, no puede seguir trabajando, recibe una pensión modesta, pero suficiente para poder vivir. Nietzsche personalmente es muy humano y bondadoso: su colapso mental se desencadena cuando ve el maltrato de un caballo en la calle. Lo abraza, llorando.

Sufre una enfermedad incurable. Posiblemente fuera sífilis. En el año 1889 cae en un oscurecimiento mental, que frecuentemente se explica por esta enfermedad. Por lo menos en los últimos años de su vida activa parece haber tenido conciencia de que este destino lo esperaba y trabajó con una velocidad febril. En ningún año escribió tantos libros como en 1888.

Sin embargo, si uno sigue a las descripciones que Nietzsche hace de sí mismo, parece poco probable que su colapso mental se explique por la enfermedad mencionada.

Curiosamente, durante sus caminatas, él piensa un ideal humano, que no tiene nada que ver con su carácter, sino que es más bien lo contrario. En estas fantasías idealizadas, él ama la guerra, es bestia rubia, una fiera de rapiña, se eleva por encima de los débiles –él, que es un débil– de quienes dice que, si caen, hay que empujarlos todavía. Se siente señor de esclavos –este hombre, que jamás sería capaz de hacer caer el látigo sobre la espalda de otra persona–. Pero él sueña con esclavos y se enfurece frente a la rebelión de esclavos. Se fascina con la imaginación de ser amo que sabe dominar a los esclavos. Quiere tener esclavos, quiere ejercer dominio sobre esclavos. A las propias mujeres las considera nacidas para la esclavitud. Se pone bravo frente a todos los que apoyan a los esclavos y se solidarizan con ellos. Nietzsche vive en el tiempo de la liberación de los esclavos en Estados Unidos y está convencido de que, con eso, todo un mundo se viene abajo y quiere devolver el golpe. Posiblemente llegue a creer, inclusive, que su pensión modesta –que le paga la Universidad de Basilea y por tanto el Estado suizo– esté en peligro. Sin embargo, él,

que tiene una seguridad económica como pocos, pronuncia el lema: “vivir peligrosamente”¹. Así hace sus caminatas, sube las montañas y las baja y se dedica a estas fantasías. Ahora se siente un hombre del Renacimiento, César Borgia, de una fuerza física infinita, héroe homérico, aristócrata, vikingo. Cuando está discutiendo consigo mismo, cree que está sacando la espada; cuando escribe, se siente luchando una batalla. Aunque solamente tiene una pluma de escribir en la mano.

Precisamente, él está lleno de resentimientos, él, que en apariencia hace sus caminatas tan pacíficamente y toma agua de las fuentes en su camino. Experimenta ira hacia los malparados, a los que no conoce e imagina llenos de envidia. Jamás deben tener una suerte distinta, deben seguir siendo esclavos. Su rebelión es envidia, y Nietzsche saca su espada: se trata de su bastón, con el cual golpea la rama de algún árbol. Ve sangre derramándose

se y se alegra. Pero no es más que el rocío encima de las hojas.

Toda una clase media alemana –y no solamente la alemana– empieza a fantasear de esta manera. Caminantes simpáticos, que aman a su perro y se pelean con sus vecinos, para luego reconciliarse con ellos. Pero un día quieren hacer efectivamente lo que han fantaseado durante sus caminatas. Algo, que posiblemente ni fue pensado con la voluntad de realizarlo. Algo que constituía un mundo propio, interno, y que ahora sí se quiere ver realizado. Algo que se transformó en una de las catástrofes más grandes de la humanidad. Algo que se llamó el *Reich* milenario y que se interpretó a la manera de estas fantasías: un *Reich*, en el cual la bestia rubia –la bestia salvadora– mandaba a los malparados, a aquellos que huelen mal, allí, donde tienen que estar. La bestia empieza su vuelo por las alturas. Durante sus caminatas pacíficas, tomando agua de las fuentes, Nietzsche piensa este paraíso, que después fue realizado por otros y de otra manera: “El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas”; símbolo y marca en la que se revelan y se adivinan almas de origen noble y guerrero” (Nietzsche, 2000a: 621).

Por supuesto, no tiene ninguna espada, sino solamente una pluma. Sin embargo, una

1 “Porque, creedme, el secreto para cosechar la existencia más fecunda y el mayor deleite de la vida está en *vivir peligrosamente*” (Nietzsche, 1985d: II, 1044-1045). Precisamente en los tiempos del nazismo era un lema muy frecuente. Pero paradójicamente era usado más bien por gente que vivía en condiciones económicas seguras.

pluma tal, en la mano de quien se cree héroe y señor, puede resultar mucho más peligrosa que una espada.

Eso corresponde al mundo paranoico, que produce el nazismo y posteriormente recrea el mundo de la globalización. Sin embargo, a Nietzsche posiblemente ni se le ocurre que sus sueños podrían ser realizados algún día. También aquellos que los realizan son gente pacífica, que les gusta caminar por la naturaleza y que aman la música clásica. Sin embargo, realizan aquello que antes había soñado gente también pacífica, como Nietzsche, y que en su tiempo de ocio vuelve a hacer sus caminatas y a escuchar música clásica. Sin duda, Nietzsche los habría despreciado también a ellos, como despreciaba a todos desde las alturas de las montañas.

Estos sueños horribles de tales caminantes pacíficos, que solamente toman agua y que posiblemente son vegetarianos, pueden estudiarse hoy en las películas de la televisión, y muy especialmente en las películas que manda la industria televisiva de Estados Unidos para los niños del mundo entero. Todas estas fantasías infernales aparecen allí de nuevo, bien embaladas y vulgarizadas, para niños pacíficos y entusiastas; y no hay manera de protegerlos frente a eso.

NIETZSCHE, EL LUCHADOR

Nietzsche, el hombre de clase media simpático, pensionado temprano por razones de salud, se ve a sí mismo así:

Hablemos ahora de la guerra. Yo soy guerrero por naturaleza. El ataque es en mí un movimiento instintivo.

Poder ser enemigo, serlo, supone ya, quizás, un temperamento vigoroso. De todos modos es una manifestación de vigorosidad.

Una naturaleza vigorosa tiene necesidad de ser resistida, y por lo tanto busca la resistencia, la oposición.

La tendencia a ser *agresivo* responde a la fuerza con el mismo rigor indiscutible que la venganza y el rencor responden a la flaqueza y a la debilidad (Nietzsche, 1985b: I, 131).

Tiene enemigos y lucha en contra de ellos: en conversaciones consigo mismo y con tinta. Espiritualiza la enemistad, por lo menos lo cree así. En realidad él es incapaz de soportar humanamente conflictos. Eso precisamente muestra su conflicto con Richard Wagner. Nietzsche estiliza este conflicto y le da una forma metafísica, mientras Wagner nunca entiende lo que pretendidamente ha pasado:

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: es un gran triunfo sobre el cristianismo. La *enemistad* es otro triunfo de nuestra espiritualización. Consiste en comprender profundamente lo que se gana con tener enemigos [...]. Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida grande (Nietzsche, 1985e: III, 1193-1194).

Nietzsche es un ciudadano completamente normal, que solamente tiene fantasías megalómanas, una especie de Karl May² filosófico. Se siente una bestia rubia, a pesar de que con seguridad es incapaz de serlo:

No el contento, sino la potencia también; no la paz a toda costa, sino la guerra; no la virtud, sino el valor (virtud en el estilo del Renacimiento *virtú*, virtud desprovista de moralina).

¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir.

¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo (Nietzsche, 1985a: I, 34).

Nada hay tan insano en nuestro insano modernismo, como la misericordia cristiana. Ser médicos en este caso, ser implacables en el manejo del bisturí, forma parte de nosotros mismos; de esa manera amamos a los hombres; por eso somos filósofos nosotros los hiperbóreos (Nietzsche, 1985a: I, 38).

Siempre las estupideces más grandes han sido cometidas por los compasivos...

Un día el diablo me dijo: “también Dios tiene su infierno: su amor a los hombres”.

Y el otro día le oí decir: “Dios ha muerto; sucumbió Dios a su compasión por los hombres” (Nietzsche, 1985g: III, 1650).

[...] Soy contrario por temperamento a esa clase de individuos que hasta ahora están siendo venerados como modelos de virtud (Nietzsche, 1985a: I, 115-116).

Sin embargo, nada de eso es cierto. Nietzsche es un hombre de virtudes corrientes, con las transgresiones propias de todos los hombres virtuosos corrientes.

En realidad, en su fantasía, transforma los conflictos personales corrientes en grandes guerras, que son, además, las únicas guerras que hace. En el caso de su participación en la guerra franco-alemana, se en-

2 Karl May (1842-1912) fue un escritor de literatura de aventuras, dirigida a jóvenes, muy leído en Alemania durante la primera mitad del siglo XX [N. E.].

fermó rápidamente por el aire de las alturas y sirvió como enfermero. Sin embargo, sí es un guerrero de la pluma y de la tinta: “En mí el ataque es una prueba de bondad, y aun en ciertos casos una muestra de gratitud” (Nietzsche, 1985b: I, 132).

Se siente al ataque, con espada, en guerra, si sencillamente critica el libro de algún otro.

LA SUCIEDAD DE AQUELLOS, QUE YACEN ABAJO

Nietzsche constantemente percibe suciedades. Siente mal olor. Del mal olor quiere escapar hacia el aire limpio de las alturas. Está obsesionado por el mal olor que tienen aquellos que están abajo: su putrefacción, su veneno, su corrupción, su monstruosidad (*Missgeburt*). Tiene asco de aquellos que huelen mal:

Estoy dotado de una impresionabilidad tan inquietante respecto del instinto de la *limpieza*, que me hace notar fisiológicamente lo más íntimo, los intestinos del alma que se ponga frente a mí. Lo olfateo. La *podredumbre* escondida en el fondo de ciertas naturalezas, y que tal vez proceda de algún vicio de la sangre disimulado por la educación, la percibo desde el primer contacto.

El *asco* que siempre me inspiró la “plebe” [*Ge-sindel*] fue siempre mi mayor peligro (Nietzsche, 1985b: I, 132.133).

Por eso le huele mal el cristianismo: “¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manu!” (Nietzsche, 1985e: III, 1207-1208).

Ve pura putrefacción. La vida, que debería ser pura limpieza, es envenenada por el Evangelio, que hiede:

Y ocurre que semejante vegetación de plantas venenosas, nacidas de la putrefacción, envenena la vida con sus emanaciones durante siglos (Nietzsche, 1985e: III, 1238).

Cristianismo, alcoholismo, los dos grandes medios de corrupción [...] (Nietzsche, 1985a: I, 106).

No solamente el Evangelio hiede, también aquellos que lo hacen conocer:

Léase a cualquier agitador cristiano, San Agustín por ejemplo, para olfatear, para sentir qué seres tan sucios habían llegado hasta arriba. [...] a la naturaleza se le olvidó darles un mínimo de instintos honorables, respetables, limpios [...]. Dicho sea entre nosotros, ni siquiera son hombres (Nietzsche, 1985a: I, 105).

Aquellos, que hieden, hacen la rebelión: “El cristianismo es un levantamiento en el que todos los que se arrastran por el lodo, se dirigen en contra de lo que tiene altura. El Evangelio de los de abajo produce bajeza” (Nietzsche, 1985a: I, 85)

Todo eso es criatura deforme [*Missgeburt*], putrefacción, corrupción que hiede: “¿Se creería que ha gobernado en Europa como monarca absoluto durante 18 siglos una sola y única voluntad: la de hacer del hombre una criatura deforme [*Missgeburt*]?” (Nietzsche, 1985f: III, 1316).

Inclusive se olfatea la muerte de Dios, la putrefacción del cadáver de Dios:

¿No oís el rumor de los sepultureros que entiebran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? [...]. Los dioses también se descomponen (Nietzsche, 1985d: II, 995).

Ya en las primeras comunidades cristianas Nietzsche olfatea esta corrupción:

Los Evangelios constituyen un verdadero tesoro de documentos acerca de la corrupción, constante ya en el seno de las primeras comunidades. Lo que andando el tiempo condujo a buen término Pablo de Tarso, con el cinismo

lógico del rabino, no era más que el fenómeno de descomposición que empezó con la muerte del Salvador. Para leer los Evangelios, todas las preocupaciones son pocas; detrás de cada palabra se esconde una dificultad. Confieso que por esto mismo brindan al psicólogo un placer de primer orden: su gran contraste entre la corrupción inocente y el refinamiento por excelencia o la maestría en la corrupción psicológica (Nietzsche, 1985a: I, 78-79).

Se trata del mal olor de lo que yace abajo, que Nietzsche olfatea en Pablo de Tarso. Por eso dice sobre él:

[...] cómo mediante el símbolo *Dios en la cruz*, se podía reunir en una potencia enorme todo lo que yace abajo, lo secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. “La salvación viene de los judíos” [...]. Eso fue su momento de Damasco (Nietzsche, 1985a: I, 103).

[...] la ley ha muerto, ha muerto el espíritu carnal en que residía o por lo menos ese espíritu está camino de morir y caer en putrefacción (Nietzsche, 1985c: II, 655-656).

Detrás de esto están los malos instintos, que son un veneno:

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, de la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra *nosotros*, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar inmortalidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad (Nietzsche, 1985a: I, 77).

Insano, sucio es todo, y así es su Dios:

[Este Dios] continuó siendo judío, el Dios de las encrucijadas misteriosas, de los rincones y de los parajes oscuros de todos los barrios malsanos del mundo. Su reino universal es ahora, como antes, un reino subterráneo, un hospital, un reino de judería. Y aun él, ¡qué pálido, qué débil, qué decadente! (Nietzsche, 1985a: I, 47).

EL INSTINTO DE LA LIMPIEZA

Todo eso, que hiede, Nietzsche lo junta con la digestión y los intestinos. Todo el tiempo se preocupa de su alimentación y digestión. Lo dice expresamente en *Ecce homo*, pero se nota en todos sus escritos. Describe su condición física, que es una condición débil: “La principal condición para digerir bien es que el estómago entre en toda actividad. Hay que *conocer* para ello la capacidad estomacal de cada uno” (Nietzsche, 1985b: I, 138).

Y añade:

Ya he dicho que todos los prejuicios tienen un origen intestinal [...]. La influencia climatológica sobre el metabolismo, sus obstáculos y su aceleración, es tan poderosa, tan innegable, que un simple error en la elección del lugar y del clima puede anular y apartar radicalmente a un hombre de sus propósitos (Nietzsche, 1985b: I, 138).

¿Cómo debes nutrirte para conseguir el máximo de fuerza, de *virtú* al estilo del Renacimiento, de virtud libre de moralina? (Nietzsche, 1985b: I, 136).

Cristianismo, alcoholismo, los dos grandes medios de corrupción [...] (Nietzsche, 1985a: I, 106).

Siempre me fueron nocivas las bebidas alcohólicas. Basta un vaso de vino o de cerveza diarios para que la vida se transforme para mí en un valle de lágrimas –en Múnich viven mis antípodas (Nietzsche, 1985b: I, 137).

Sus antípodas no viven solamente en Múnich. Son precisamente aquellos hombres del Renacimiento con su *virtú*, que Nietzsche venera tanto. ¿Qué tienen que ver ellos con esta pedertería? ¿Qué pensaría un hombre de estos del Renacimiento de alguien que ni aguanta un vaso de cerveza o de vino? La condición física de Nietzsche no le permite para nada jugar el papel de un hombre del Renacimiento. Todo lo transforma en un juego ridículo. Hacia afuera presenta lo contrario de lo que es su suerte, que simplemente tendría que aguantar.

En vez de asumir este su destino, proyecta los problemas de sus intestinos sobre el espíritu alemán. Se queja sobre “[...] el origen del *espíritu alemán*, de ese espíritu, que nace de los intestinos atormentados. El espíritu, la inteligencia alemana, es una indigestión (Nietzsche, 1985b: I, 137).

Lo que nos comunica son problemas suyos, no del espíritu alemán, pero tampoco son problemas de los hombres del Renacimiento o de algunas bestias rubias. A partir de eso llega a

elaborar una teoría del genio: “Una simple afeción intestinal que se transforma en vicio, basta para hacer de un genio, una especie de cretino, algo ‘alemán’” (Nietzsche, 1985b: I, 139).

Se ve cómo transforma su debilidad física en una razón de la agresión, sin mostrar la más mínima madurez para vivir humanamente con ella. Lo mismo hace con su propia enfermedad. Sospechando ya lo que le va a ocurrir a él mismo, dice sobre Kant: “Kant se volvió idiota, ¡y era un contemporáneo de Goethe! ¡Y esa araña fue, y continúa siendo, considerada como el filósofo alemán por excelencia!” (Nietzsche, 1985a: I, 41).

Según Nietzsche, no solamente Kant se volvió loco. También Rousseau:

Lo enfermizo de Rousseau fue lo más admirado e imitado [...]. En Rousseau hay, no cabe duda, perturbaciones mentales; en Voltaire una salud, una facilidad mental, poco comunes. El rencor del enfermo: sus períodos de demencia son también los de su desprecio a los hombres y los de su desconfianza (Nietzsche, 2000a: 98).

Pero no se trata ni de Kant ni de Rousseau. Nietzsche percibe su destino futuro posible y lo dirige en contra de otros. Él está enfermo, quiere enfermar a otros, perseguir a enfermos,

ofender a enfermos. Pero todo eso se dirige en el fondo en contra de sí mismo. Se entusiasma ahora con la legislación de Manu o lo que él entiende de ella. Se convence de que enfermar a otros crea salubridad. Lo que ha enfermado es la moralidad:

En todos los tiempos se ha querido mejorar al hombre, en rigor, esto es lo que llamamos moral. Pero debajo de la moral se ocultan tendencias muy diferentes, La domesticación de la bestia humana y la cría de una especie determinada de hombres, son un mejoramiento, y esas nociones zoológicas son las únicas que expresan realidades, pero realidades que ignora el mejorador típico, el sacerdote, y de las cuales nada quiere saber. Llamar mejoramiento a la domesticación de un animal, suena en nuestros oídos casi como una broma [...]. Se la debilita, se la hace menos peligrosa; con el sentimiento deprimente del miedo, con el dolor y las heridas, se hace de ella una bestia enferma. Lo mismo le sucede al hombre domesticado, a quien el sacerdote ha vuelto “mejor”. En los primeros tiempos de la Edad Media, en que la Iglesia era, más que nada, una casa de fieras, se cazaban con frecuencia los hermosos ejemplares de la bestia rubia, se mejoraba, por ejemplo, a los nobles germanos. ¿A qué quedaba reducido después de esto uno de aquellos germanos, a quien se había hecho mejor metiéndolo en un convento? A una caricatura de

hombre, a un engendro, se había hecho de él un pecador, estaba enjaulado, se le había encerrado en medio de las espantosas ideas. Enfermo y miserable, se aborrecía a sí mismo, estaba lleno de odio contra los instintos de la vida, lleno de desconfianza hacia todo lo que seguía siendo fuerte y feliz. En una palabra: era cristiano. Hablando fisiológicamente, en la lucha con la bestia, hacerla enfermar es acaso el único medio de debilitarla. La iglesia lo ha comprendido perfectamente: ha corrompido al hombre, le ha debilitado y reivindica el mérito de haberle vuelto mejor (Nietzsche, 1985e: III, 1206-1207).

Los malparados, los dominados vencen enfermado a los nobles, a la bestia rubia. También a él, a Nietzsche, lo han enfermado. Los nobles no pueden defenderse a no ser que aquellos malparados, que Nietzsche llama la “*Tschandala*”, enfermen. Es la cría que sustituye a la domesticación. Nietzsche se entusiasma con lo que son las pretendidas prescripciones de Manu frente a los desclasados de su sociedad:

El mismo edicto declara que el agua que hayan menester no debe ser tomada de los ríos, de las fuentes ni de los estanques, sino tan sólo de los pantanos y de los agujeros que deje en el suelo la huella de las patas de los animales. También se les prohíbe lavar la ropa y lavarse ellos, porque

el agua, que se les concede por misericordia, sólo ha de servir para calmar su sed [...]. El resultado de semejante *policía sanitaria* no era dudoso: epidemias mortíferas, enfermedades de los órganos sexuales espantosas, y como resultado, “la ley del cuchillo” ordenando la circuncisión de los niños varones y la ablación correlativa en las hembras. El mismo Manu lo decía: “Los *chandalas* son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (esta era la consecuencia necesaria de la idea de la *cría* de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres [...]. Les estaba prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano para escribir pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza” (Nietzsche, 1985e: III, 1207-1208).

Para mantenerse sanos, los nobles –Nietzsche los llama “humanidad aria”– tenían que proceder del siguiente modo:

Y para desarmarle y debilitarle tuvo que ponerle enfermo; era una lucha contra la mayoría. Quizá no haya nada tan contrario a nuestros sentimientos como estas medidas de seguridad de la moral de la India (Nietzsche, 1985e: III, 1208).

Nietzsche está convencido de que la moral cristiana lo ha puesto enfermo. Lo que dice so-

bre la moral cristiana, es como él ve su propia biografía. Ahora insiste en la salud. Pero para asegurar la salud, hay que enfermar a estos malparados, a la plebe, a los que yacen abajo, a aquellos, junto a los cuales, según Nietzsche, está la moral cristiana.

EL AIRE LIMPIO DE LAS ALTURAS

Quien está tan perseguido por los malos olores, busca el aire limpio de las alturas: “Todo el que sepa respirar la atmósfera envolvente de mi obra sabe que es la atmósfera de las alturas, allí donde el aire es más puro y más fuerte” (Nietzsche, 1985b: I, 116).

En este aire de las alturas se le ocurrió la idea del eterno retorno:

Quiero contar la historia de Zaratustra.

La concepción fundamental de la obra, la idea del *eterno retorno*, esta suprema fórmula afirmativa fue concebida el mes de agosto de 1881.

Quedó fija en un papel con esta nota: “A 6.000 pies sobre el nivel del hombre y del tiempo” (Nietzsche, 1985b: I, 187).

En estas alturas, él goza de su propia nobleza, que jamás podría realizar: “En el gran

hombre, resultan más destacadas las cualidades específicas de la vida: injusticia, mentira, explotación” (Nietzsche, 2000a: 630).

El ser humano se transforma en algo más alto, elevándose por encima de los que están más bajos, aquellos, que yacen abajo. Aquellos que huelen mal, y que deben ser esclavos. Desde las alturas todos deben ser esclavos. Por supuesto la naturaleza:

Hay momentos en que el ser humano tiene a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende, como es lógico a solucionar en la medida de lo posible esta esclavitud de la naturaleza.

El hombre, que dispone de ocio, debe perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia (Nietzsche, 2000a: 621).

Pero también todos los otros seres humanos y entre ellos las mujeres: “¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!”. No hay que conocer mucho de su biografía para saber cuán débil y suave es Nietzsche frente a las mujeres que conoce. Todos sus enamoramientos fueron infelices. Por supuesto, nunca llevó un látigo, sino que idealizó a estas mujeres más allá de todo lo imaginable.

Sin embargo, este mismo Nietzsche desarrolla su utopía de la dominación ilimitada.

Llega a ser el profeta de la transformación del ser humano en animal; el bárbaro es el hombre de las alturas:

Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo afuera, tiene que retornar a la selva: –las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos– todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto de “bárbaro” por todos los lugares por donde han pasado [...] (Nietzsche, 1983: 47).

Quiere golpear:

Para elevarse, luchando, de este caos a esta configuración surge una necesidad, hay que elegir: o perecer o imponerse. Una raza dominante sólo 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 (Nietzsche, 2000a: 579).

La consigna “socialismo o barbarie” no apareció por vez primera en los años treinta, cuando Adorno o Horkheimer la usaron en el sentido de “socialismo en vez de barbarie”. La consigna misma viene de Nietzsche. En Nietzsche significa: “barbarie en vez de socialismo”.

Pero este aire de las alturas le produce a Nietzsche el famoso delirio de las alturas. Aparece una orgía de vanidad, correspondiente a sus fantasías, que se expresa en los títulos que llevan los subcapítulos de su libro *Ecce homo*. “Por qué soy tan sabio”. “Por qué soy tan listo”. “Por qué escribo tan buenos libros”. Al menos, ya ha escrito antes que “cada hombre tiene tanta más vanidad, cuanto menos razón tiene” (Nietzsche, 2000b: 101).

Queriendo subir a las alturas, Nietzsche quiere también ser aristócrata:

La riqueza produce necesariamente una aristocracia de raza, pues pone en condiciones de poder elegir las mujeres más bellas, de pagar los mejores maestros, procura al hombre la propiedad, el tiempo para ejercitar su cuerpo, y sobre todo, la posibilidad de evitar el trabajo corporal embrutecedor. En este sentido crea todas las condiciones para que los hombres durante algunas generaciones se porten y se conduzcan noble y virtuosamente; la libertad de conciencia, la ausencia de mezquindades miserables, del rebajamiento ante

los que procuran el pan, del ahorro centavo a centavo (Nietzsche, 1985h: IV, 2119).

Calcula, por tanto, sus chances de ser aristócrata y lo hace por medio de un pensamiento “del ahorro centavo por centavo”, que precisamente había despreciado tanto y que ciertamente no es muy aristocrático:

Pero a pesar de todo, es necesario considerar que la riqueza produce casi los mismos efectos, no obstante la desigualdad que en ella exista, sea que un hombre pueda gastar trescientos escudos o treinta mil al año; ya desde entonces no hay progresión real de circunstancias favorables (Nietzsche, 1985h: IV, 2119).

Como Nietzsche recibe como pensión una suma de alrededor de 3.000 escudos (*Taler*), que le paga la ciudad de Basilea, está entre aquellos cuya riqueza les permite ser aristócratas. También se preocupa de la igualdad entre estos aristócratas. Todos tienen la misma chance de serlo, no hay “progresión real de circunstancias favorables”. Para ser aristócrata él mismo, tiene que declarar aristócrata a la clase media entera. Sin embargo, lo que él ahora considera como aristocrático, es lo contrario de lo que era aristocrático cuando todavía había aristocracias. Aquellos aristó-

cratas se consideraban de por sí como tales, interpretando las riquezas como algo que les correspondía por su condición de aristócratas, sin ser estas para ellos, de ninguna manera, la raíz de donde se desprendía su carácter de aristócratas.

La visión que Nietzsche tiene de los otros, se corresponde con lo anterior. Sobre los de abajo dice: “[...] un hombre muy pobre se arruina de ordinario por su nobleza de pensamiento: no puede aprovechar, no puede adquirir, su raza no es viable” (Nietzsche, 1985h: IV, 2119).

Pero tampoco la altura de la aristocracia es suficiente; Nietzsche quiere estar más alto todavía: “¡Más vale no tener dios alguno y hacer destino por cuenta propia! ¡Más vale ser un loco, ser uno mismo dios!” (Nietzsche, 1985g: III, 1673).

Sin embargo, sigue siendo mortal. ¿Cómo mueren los dioses?

La muerte. Debemos transformar este desgraciado hecho fisiológico en una necesidad moral. Se debe vivir de manera que se sienta, en el momento necesario, la voluntad de morir (Nietzsche, 2000a: 603).

El enfermo es un parásito de la sociedad [...]. Morir altivamente cuando no es posible vivir altiva-

mente. La muerte libremente escogida, en el día señalado, con lucidez y corazón alegre, en medio de niños y de testigos, cuando todavía es posible un adiós real, cuando el que nos abandona existe todavía y es verdaderamente capaz de evaluar lo que ha querido y lo que ha conseguido, de recapitular su vida (Nietzsche, 1985e: III, 1238-1239).

Cuando Nietzsche se acerca a su colapso final, percibe lo que le pasará. Pero no hace lo que anunciaba cuando se sentía dios. Tiene un final muy humano, como todos los humanos.

NIETZSCHE EL UTOPISTA

Desde estas alturas, se le aparecen a Nietzsche el paraíso y la redención:

‘El paraíso se encuentra a la sombra de las espadas’; símbolo y marca en la que se revelan y se adivinan las almas de origen noble y guerrero.

[...] Hay momentos en que el ser humano tiene a su disposición un exceso de fuerza; la ciencia tiende, como es lógico a solucionar en la medida de lo posible esta esclavitud de la naturaleza.

El hombre, que dispone de ocio, debe perfeccionarse a sí mismo, para crear cosas nuevas y más elevadas. Nueva aristocracia. Entonces, una cantidad de virtudes son superadas, virtu-

des que antes eran condiciones de existencia. No se tiene necesidad de ciertas cualidades; por consiguiente se perderán. No tenemos ya necesidad de la virtud; por consiguiente, la perderemos (así, también perderemos la moral del principio; ‘una sola cosa es necesaria’, la de la salvación del alma y la de la inmortalidad; éstas fueron medios para hacer posible al hombre una enorme coacción sobre sí mismo, mediante el sentimiento de un enorme terror) (Nietzsche, 2000a: 621).

Se trata de una utopía al revés, que, sin embargo, no deja de ser utopía. Es la negación de todas las utopías anteriores, que se transforma, en Nietzsche, en la utopía de una dominación sin límites, cuyo héroe y hombre nuevo es el hombre bruto, que hasta se dirige por una ética del embrutecimiento. Embrutecerse también exige una enorme disciplina, y el sueño resultante es también de “esclavitud de la naturaleza”.

Aparece el hombre nuevo, esta vez desde un lado poco sospechado:

No el contento, sino la potencia también; no la paz a toda costa, sino la guerra; no la virtud, sino el valor (virtud en el estilo del Renacimiento *virtú*, virtud desprovista de moralina). ¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, pri-

mer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir.

¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas: el cristianismo (Nietzsche, 1985a: I, 34).

El embrutecimiento como *virtú* es entonces reclamado como amor a los hombres. Utopiza su deseo de dejar perecer a los débiles, convirtiéndolo en gran amor.

Desde esta su utopía al revés, Nietzsche ofrece la redención por un nuevo redentor, el hombre de este gran amor, que de hecho es Nietzsche mismo:

Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera una huida *de* la realidad: siendo así que constituye un hundirse, un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que

nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y anti-nihilista, ese vencedor de Dios y de la nada –*alguna vez tiene que llegar* [...] (Nietzsche, 1983: 109-110).

Ahora Nietzsche es el redentor del mundo, el hombre del gran amor, que lo redime para vivir el paraíso bajo las espadas. Redime la humanidad de todas las redenciones anteriores y de todos sus ideales, esas maldiciones sufridas por la humanidad. Pero no solamente de las maldiciones de sus ideales, también de las maldiciones de sus nihilismos, pues no son más que las consecuencias de sus ideales. El nihilismo parece ser nada más que la negación de estos ideales. Por tanto, desaparecidos los ideales, el nihilismo, en cuanto su negación, desaparece también.

Del embrutecimiento del hombre, una vez llevado al extremo, surge el hombre nuevo, un ideal nuevo:

Hay que ir reduciendo poco a poco el reino de la moralidad; se debe, sobre todo, poner en claro los nombres de los instintos que en ella entren en

juego, honrándolos después de haber subyacido hipócritamente bajo nombres virtuosos; se debe, por vergüenza, ante la “honorabilidad” del imperioso lenguaje, perder la vergüenza que pudiera negar y poner en fuga los instintos naturales. La medida de nuestra fuerza está en razón directa a como escapamos del reinado de la virtud; pudiéndose imaginar una alta esfera en la cual el concepto “virtud” encontrase tan poco eco, que sonase como el concepto “*virtú*” en el Renacimiento, extramoralmente. Sin embargo, ¡qué lejos estamos de este ideal!” (Nietzsche, 2000a: 235-236).

Esta es la utopía de Nietzsche. Destruyendo todos los ideales, aparece el nuevo ideal. Es la utopía del “cuanto peor, mejor”.

NIETZSCHE Y EL CARÁCTER TRIANGULAR DE SUS CONFLICTOS

Nietzsche es un hombre pacífico en sus relaciones con otros. Vive una vida casi nómada a partir de su temprano retiro como pensionado. Los que lo conocen lo describen como amable, compasivo y a la vez extraño.

Pero cuando Nietzsche se piensa en relación con otros, vive imaginariamente bajo la “sombra de las espadas”. Se siente en una lucha a muerte en contra de enemigos, frente a

los cuales junta sus propias huestes. Se siente vikingo, Samurái, emperador romano, bárbaro. En cambio, las huestes que junta cuando se siente en lucha teórica, no son muy grandes, pero incluyen por ejemplo a Maquiavelo y a los autores de la ley de Manu, ley india de hace como tres mil años. Lucha en contra de muchos. Judaísmo, cristianismo, liberalismo y socialismo. Son todos los que no quieren vivir bajo la “sombra de las espadas”. Luchando en contra de todos ellos, lucha en contra de la igualdad humana, en contra de la dignidad humana. Lucha en contra de aquellos que en su tiempo abolieron la esclavitud. Lucha para que haya guerra, para que haya lucha. Por eso, cualquier pacifismo lo escandaliza, a pesar de ser él mismo, en su vida concreta, un hombre muy pacífico.

Nietzsche personaliza esta lucha. Como no tiene ninguna espada ni sabe usarla, considera espada a su pluma. Esta espada-pluma la dirige en contra de personas que viven muy alejadas de él, y que por eso no tiene que enfrentar personalmente. Aparece un paradigma de esta lucha, que René Girard analiza con gran profundidad como triángulo mimético. Vamos a partir de este análisis de Girard, pero desarrollándolo en términos algo cambiados (Girard, 1997).

Este conflicto triangular aparece en la biografía de Nietzsche en los años setenta del siglo XIX, a partir de su amistad con Richard Wagner y su esposa Cósima, que comienza en 1868. Nietzsche es invitado por Wagner y lo visita varias veces en su residencia de Tribschen. Los une tanto la música de Wagner como el interés común por la filosofía de Schopenhauer. Esta amistad se rompe a fines de 1878, después de la publicación del libro de Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, en el cual se dirige fuertemente en contra de Schopenhauer. Para los Wagner es razón suficiente para romper con Nietzsche y para acusarlo de traición y “positivismo”. En este choque, Cósima lo ataca en términos más extremos aún que el propio Wagner. A partir de allí, Nietzsche le dirige fuertes críticas a Wagner, sin mencionar a Cósima.

Lo que sale a la luz es que Nietzsche había tomado, ya antes, a Wagner, el músico famoso y exitoso, como rival a vencer. Lo admiraba, pero esta admiración misma lo convierte en su rival. Es un rival al cual no puede vencer, pues Nietzsche es una persona muy poco conocida y que no logra, hasta el final de su vida activa, encontrar un público para sus escritos. Pero cuando menos lo logra, más se fija en Wagner como “modelo-obstáculo” y rival. En el marco de esa rivalidad, se fija igualmente en Cósima,

sin jamás poder acercarse mayormente a ella. Dada esa rivalidad, el éxito imaginado sería la superación de Wagner y su sustitución por Nietzsche mismo, recibiendo a Cósima como premio del rival vencedor. En la fantasía de Nietzsche él se la había entregado a Wagner para que este se la tuviera que devolver una vez derrotado.

La rivalidad no es mutua, sino completamente unilateral. Nietzsche se siente rival de Wagner y, por tanto, siente a Wagner como su rival. A partir de allí se imagina a Cósima como premio. Sin embargo, Nietzsche no es un rival para Wagner. Probablemente Wagner ni se da cuenta de la rivalidad de parte de Nietzsche. Si Wagner tiene rivales, sin duda son otros, pero un desconocido como Nietzsche no puede ser considerado rival para Wagner. Por supuesto, Cósima solo es un premio en la imaginación de Nietzsche.

Después del fracaso de esta amistad, Nietzsche vuelve mentalmente sobre su conflicto triangular y lo transforma en un mito. Lo hace por medio del mito de Dionisio, quien, en el marco de un conflicto triangular con Teseo, recibe de este su mujer, Ariadna. Este mito tiene lugar en la isla de Naxos.

En su formulación mítica del conflicto triangular, Nietzsche habla de Tribschen, residen-

cia de Wagner, como su Naxos. Se transforma a sí mismo en Dionisio, a Wagner en Teseo y a Cósima en Ariadna. De Ariadna habla a partir de 1885.

Ahora bien, con esta reformulación del conflicto, lo convierte en una estructura funcional, que puede aplicarse a otras situaciones. Lo transforma en un marco categorial, que domina su pensamiento en el futuro. En todas las discusiones que lleva a cabo con otros pensadores, impone este marco. Y como en cada una de ellas se siente vencedor, en su imaginación siempre lo acompaña Ariadna. Cuanto más avanza eso, más se siente efectivamente Dionisio, que vive con la máscara de Nietzsche, y que ha ganado su Ariadna para siempre³.

Por medio de este marco triangular, Nietzsche concibe todas sus críticas como luchas para derrotar y eliminar a algún rival. Pero esta derrota del rival está siempre vinculada con la ambición de Nietzsche de tomar su lugar. El rival es siempre admirado, de modo de hacer posible que, por medio de su eliminación, Nietzsche tome su lugar. Le da al rival una importancia extraordinaria, para que después de su derrota la importancia de Nietzs-

3 Ver Podach (1980).

che sea mayor todavía. Hace lo mismo que muchos cristianos con Lucifer: lo agrandan como la creación más bella de Dios, apenas un poco por debajo de Dios. Así, derrotándolo, suben más todavía y se elevan a la altura de mismo Dios.

En los años ochenta Nietzsche construye dos rivales de este tipo, uno después del otro. El primero es Sócrates, en unión con Platón. Su odio al cristianismo está presente, pero lo ve como algo secundario y llama al cristianismo “platonismo para el pueblo”. A Sócrates lo presenta como el gran filósofo, el fundador de todo pensamiento posterior hasta llegar a él mismo, el propio Nietzsche. Habla de Sócrates como el “giro” de la historia mundial. Pero a la vez lo siente como su contrario y hasta sostiene que es “malvado” (*Schurke*). Se ve como el nuevo Sócrates, quien supera y elimina al Sócrates histórico. Como tal, es Dionisio, que legítimamente tiene Ariadna a su lado⁴.

4 Ver Kaufmann (1974). El autor toma en cuenta solamente el lado positivo de esta relación de Nietzsche con Sócrates. En consecuencia, Nietzsche aparece como admirador de Sócrates, y la ambivalencia de la relación desaparece, junto con el conflicto, que Nietzsche vive y que determina toda su vida. En lugar de mostrar al Nietzsche real, Kaufmann nos escribe una hagiografía.

Pero a partir de *Más allá del bien y del mal* y de la *Genealogía de la moral*, Sócrates pasa a un segundo plano, para dar lugar a la extrema rivalidad que Nietzsche desarrolla en relación con Pablo de Tarso, y que supera cualquier formulación anterior de algún enemigo. Esta enemistad dura hasta su colapso en 1889. Ve a Pablo de Tarso como el verdadero fundador del cristianismo, que ha usado a Jesús como un mero pretexto. Para Nietzsche el cristianismo deja de ser platonismo para el pueblo, y ahora el platonismo pasa a ser cristianismo para los filósofos. Su posterior libro *El anticristo* ciertamente es un anti-Pablo. Engrandece a Pablo de Tarso de una manera tal, que se transforma en la figura clave de toda la historia anterior a Nietzsche; es considerado el iniciador de la decadencia de la humanidad con su trans-valoración de todos los valores. Si antes el giro de toda la historia mundial se daba con Sócrates, ahora, según Nietzsche, se da con Pablo de Tarso. Sin embargo, su interpretación de Pablo es más lúcida que la de la mayoría de los teólogos de su tiempo.

Nietzsche se ofrece para volver a transformar los valores por una nueva trans-valoración, que elimine lo que hizo Pablo de Tarso. Pero, como es su enemigo, lo denigra en el mismo acto en el que le concede esta importancia úni-

ca en la historia. Lo trata entonces como “epiléptico”, “tejedor de alfombras”. Y a aquellos pensadores que considera como continuadores de Pablo de Tarso, los denigra de la misma manera. Agustín es un “ser asqueroso”, Kant un “imbécil”, Rousseau sin “salud mental”. Pero todos son genios, genios del mal, admirados por Nietzsche, sabiéndose Nietzsche aquél con la capacidad de destrozarnos a todos y de ponerse en su lugar.

Nietzsche entonces se ve transformado en todos ellos, en Wagner, en Sócrates, en Pablo de Tarso. Pero quiere serlo al revés, por negación. Se considera el nuevo Pablo de Tarso, que hace la trans-valoración de los valores fundados por Pablo, también por una trans-valoración. Nietzsche efectúa una negación, que es a la vez recuperación de algo que Pablo de Tarso destruyó. Por eso Nietzsche se cree el nuevo Pablo, superior al anterior, quien era ya la figura más importante de la historia anterior.

Por este tipo de negación Nietzsche se convierte en la nueva encarnación de aquellos que destruyó en sus batallas imaginarias. Precisamente por el hecho de querer destrozarnos, en vez de entablar un diálogo crítico, sigue preso de todos ellos. No puede hacer más que simples negaciones. No es más que ellos reencarnados, aunque en forma negada; una negación,

que es la única posición que Nietzsche tiene. Está asesinando, pero al ser él la encarnación de los asesinados, comete suicidio. Todos sus asesinatos son suicidios. Es el resentimiento de Nietzsche. No es un resentimiento de otros, del que tanto habla, sino que resulta de una proyección suya en otros. Es el resentimiento que él mismo tiene. Por eso, jamás hace una crítica de alguien: Nietzsche aniquila.

Y cuando consigue aniquilarlos, se siente Dionisio. El origen del dios Dionisio es ser dios del vino⁵. Pero este Nietzsche-Dionisio no puede tomar ni un vaso de vino: “Basta un vaso de vino o de cerveza diarios para que la vida se transforme para mí en un valle de lágrimas” (Nietzsche, 1985b: I, 137). Resulta ser un dios del vino sin vino. Dionisio es un dios completamente vaciado. Dionisio mismo se suicida en Nietzsche.

Igual de vaciada es Ariadna. A partir del año 1885 aparece varias veces en los escritos de Nietzsche. Pero es una figura perfectamente banal. Cuando pronuncia algo, dice estupidemente

5 La ironía quiere que Dionisio, antes del descubrimiento del vino y, por tanto, antes de ser dios del vino, era, con otro nombre, el dios de la cerveza. Pero Nietzsche habla de la cerveza en términos mucho peores todavía a los del vino.

ces. Nietzsche no muestra ningún cariño hacia ella, excepto en el último período antes de su colapso. Ariadna simplemente está. Se dirige al Nietzsche-Dionisio con las palabras “señor mío” (*mein Herr*). De repente habla un lenguaje hasta grosero y Nietzsche constata que, en filosofía, está atrasada como dos mil años. Insinúa inclusive que es fea y le pregunta por qué no es más fea todavía⁶. Todo esto, en un tono totalmente carente de chispa, lo que en un escritor tan fascinante como Nietzsche no puede ser sino intencional.

Solo un poco antes de su colapso, Ariadna parece despertar. Nietzsche manda a Cósima Wagner una carta con el texto: “Ariadna, te amo. Dionisio.” Y Dionisio-Nietzsche se dirige a ella en un texto, el “Lamento de Ariadna”, diciendo: “¿Hay que odiarse primero, para poder

amarse? Soy tu laberinto”⁷. Es su odio a Cósima, que había roto con él, y a partir del cual busca ahora el amor. Pero Nietzsche no sobrevive este despertar de Ariadna. Cósima no reacciona, porque ni siquiera entiende de qué se trata. Imaginó a Ariadna a partir de Cósima, pero Cósima no tiene nada que ver con Ariadna. Ninguna Ariadna viene a ayudarlo, porque Ariadna no existe, como tampoco el mismo Dionisio. Ariadna es mujer real en el mismo grado en el cual Nietzsche-Dionisio es dios del vino. Una mujer que no es mujer, que no tiene ni carne ni huesos; un Dionisio que no toma vino. No existe más que imaginación vacía. Ariadna es una anti-mujer, como Dionisio es un anti-dios del vino.

Hasta el final Pablo de Tarso sigue siendo su modelo-obstáculo. Firma ahora cartas como “Dionisio en contra del crucificado”. Como considera a Pablo fundador del cristianismo, eso significa: “Dionisio en contra de Pablo de

6 En la sección 19 de *El crepúsculo de los ídolos*, que lleva el título “Hermoso y feo”, aparece el siguiente diálogo con Ariadna: “– ¡Oh divino Dionisio! ¿por qué me tiras de las orejas?, preguntó un día Ariadna a su filósofo amante en uno de los célebres diálogos de la isla de Naxos. – Encuentro algo grato en tus orejas, Ariadna; ¿por qué no serán más largas todavía?” (Nietzsche, 1985e: III, 1228). Se sabe que Nietzsche consideraba sus propias orejas cortas como algo muy bello y atractivo. Al contrario, consideraba feas a las orejas largas.

7 “*Muss man sich nicht erst hassen, wenn man sich lieben soll? Ich bin dein Labyrinth [...]*”. Nietzsche (1982: II, 1259). Antes de la frase citada, aparece otra: “Que seas astuta, Ariadna [...]. Tú tienes mis orejas pequeñas, tú tienes mis orejas: ¡ponles una palabra astuta!” Ahora, cuando siente que la catástrofe se acerca, la considera hermosa. Ahora tiene *sus* orejas.

Tarso". En el momento del colapso cambia su firma. Ahora firma como "El crucificado". Nietzsche como Dionisos ahora *es* el crucificado. Acusaba a Pablo de haber inventado la fórmula "Dios en la cruz". Ahora él mismo se considera este Dios en la cruz. Llegado a esta cima, cae. Cae en el abandono total, donde ni Cósima ni Ariadna lo acompañan. El anticristo se transformó en Cristo. Nietzsche ha construido un reflejo perfecto. Su vida misma lo es y lo es exactamente al revés, como le corresponde a un reflejo. Pero es simplemente un reflejo, sin que haya la menor reflexión.

LAS HAGIOGRAFÍAS SOBRE NIETZSCHE

La mayoría de las referencias biográficas de Nietzsche tienen el carácter de hagiografías. San Nietzsche merece un respeto infinito. Todo lo que dice parece ser texto sagrado. Las barbaridades que expresa son rápidamente relativizadas. Nietzsche siempre sigue siendo un personaje más allá del bien y del mal, una especie de santo. Para construir esta hagiografía es evidentemente importante suponer que el colapso mental, que sufrió, tuvo sus razones en una enfermedad física. El pensamiento de Nietzsche es considerado entonces separadamente de su

enfermedad y esta no revela nada sobre lo que Nietzsche dice.

Este Nietzsche se presenta a sí mismo como "dinamita" o "terremoto". Se trata de metáforas de tipo técnico y tomadas de la naturaleza. Efectivamente se trata de comparaciones adecuadas: Nietzsche produce un trastrocamiento, pero no tiene ningún proyecto. Muy diferente, por ejemplo, es el caso de Francisco de Asís, quien hizo temblar el mundo de su tiempo; pero no caben las comparaciones técnicas o naturales. Removió su mundo enfrentándolo con lo que tenía que ser. Por eso, lo que removió no fue ninguna fuerza técnica o natural. Se enfrentó al mundo para decirle que no podía seguir así. Hizo crítica. Nietzsche no se enfrenta al mundo, sino que lo encarna. Se hace un reflejo del mundo en el cual vive y lo reproduce en su propia vida. Lo que parece ser crítica, es un pensamiento que lleva al mundo vivido por Nietzsche a sus últimas consecuencias. Es la modernidad, que contiene en sí misma aquella catástrofe que Nietzsche refleja en su propia interioridad, y que lo lleva a la catástrofe de su vida. La catástrofe de la vida de Nietzsche es simple reflejo de la catástrofe en la cual desembocará la modernidad, si no empieza finalmente, a hacer una reflexión de sí misma y, a partir de allí, a enfrentarse a sí misma. En ver-

dad, Nietzsche no es dinamita ni terremoto, es la modernidad que está desembocando en eso, y la vida de Nietzsche, como fiel reflejo de la modernidad, nos muestra cómo terminará.

Nietzsche refleja genialmente la modernidad que él mismo sufre. Pero no la crítica, sino que saca sus consecuencias. Dice simplemente: quien dice A, también tiene que decir B. La modernidad, ya antes de Nietzsche, ha dicho A; Nietzsche ahora indica la B que sigue. Predica modernidad *in extremis*, aunque se la llame ahora postmodernidad. Por eso, Nietzsche muestra tan genialmente lo que después hará nuestra postmodernidad, que efectivamente dijo B. Así lo entendieron los nazis y lo mismo entienden hoy nuestros globalizadores. Se dan cuenta de que Nietzsche es efectivamente su hombre, aunque no tengan la genialidad de Nietzsche, ni el tacto fino que Nietzsche, a pesar de todo, tiene. Lo primitivizan. Y el resultado es un Nietzsche primitivo, aunque también este es un Nietzsche. No se quiere aceptar eso, y por eso se esconde la importancia de Nietzsche para el nazismo. En caso contrario saldrían a la luz los paralelismos tan estrechos existentes entre el nazismo y nuestra globalización. Al fin, los clásicos de ambos son los mismos pensadores (por ejemplo, Nietzsche, Carl Schmitt, Heidegger, Jünger); y esto revela algo. Pero

para que no se revele, se declara la cercanía de estos pensadores con el nazismo como un simple malentendido.

Eso resulta muy claro precisamente en el caso del antisemitismo de Nietzsche. Para conocer el antisemitismo de Nietzsche, hay que leer lo que dice Nietzsche, preferentemente desde la *Genealogía* en adelante, sobre los judíos. En vez de eso, se nos presenta lo que Nietzsche dice sobre el antisemitismo. Nietzsche desprecia el antisemitismo de su tiempo y lo considera inclusive como producto del resentimiento judío. Es fácil citar estas condenas del antisemitismo sin mostrar que Nietzsche es efectivamente el fundador de un antisemitismo completamente nuevo, que sin duda subyace al antisemitismo del siglo XX y, por eso, al del nazismo. Nietzsche no llama antisemitismo a esta su posición. La incluye en su imaginación de la salvación de la salvación. A esta posición de Nietzsche, en el siglo XX, se le vuelve a dar el nombre de antisemitismo. Se puede mostrar en sus palabras que Hitler era consciente de esta refundación del antisemitismo, aunque no la refiere directamente a Nietzsche. Pero su antisemitismo bebe de esa fuente, que le ha llegado por el camino del movimiento de Ludendorff, que basa su formulación del antisemitismo directamente en Nietzsche. Por eso,

la oposición de Nietzsche al antisemitismo de su tiempo no significa de ninguna manera una oposición a esta refundación del antisemitismo por el movimiento de Ludendorff, en el cual se basa Hitler. El invento de esta oposición no es más que otro elemento usado para construir la hagiografía de Nietzsche.

Nietzsche es efectivamente un reflejo de la modernidad en un momento decisivo de su desarrollo. Si se quiere llamar a eso genial, se puede hacer. Pero no es ningún crítico.

Nietzsche habla constantemente en términos sumamente despectivos del “último hombre”, como antípoda de su superhombre. Lo que no escribe es que este, su “último hombre”, al soñar, sueña ser superhombre al modo de Nietzsche. Es un sueño de la razón, que produce monstruos. Nietzsche, además se desprecia a sí mismo de una manera exactamente igual a como desprecia al “último hombre”. Su condición real también se asemeja mucho a lo que Nietzsche imputa despreciativamente a su “último hombre”. Por eso, el último hombre de Nietzsche es Nietzsche mismo. Pero a ese auto-desprecio correspondiente, Nietzsche lo transforma en megalomanía.

Vimos ya, que Nietzsche celebra la esclavitud, pero sería incapaz de tener esclavos. Jamás podría usar el látigo frente a algún ser

humano, ni frente a un animal. Pero Nietzsche desprecia esta incapacidad suya. Eso es el núcleo de su conflicto.

Nietzsche es un pensador de la modernidad, sumergido en ella. Lo es a tal punto, que una crítica de la modernidad no es posible sino incluyendo la crítica a Nietzsche. Nietzsche es una clave de la modernidad. Pero no se puede pasar más allá de la modernidad, sin pasar más allá de Nietzsche, superándolo. Los postmodernos hoy se dan cuenta de que ir más allá de la modernidad no puede hacerse sino a través de Nietzsche. Sin embargo, no entienden que eso ocurre en el sentido contrario de lo que creen. Buscan lo postmoderno en Nietzsche donde precisamente no está. Escuchan las campanas, pero no saben por dónde va la procesión.

NIETZSCHE Y SU MASCARILLA DE MUERTO

He presentado el marco categorial a partir del cual Nietzsche hace su filosofía.

Nietzsche dice sobre los “salvados”: “Ojalá que los salvados se vean más salvados.” (*Wenn die Erlösten nur erlöster aussähen*). Nietzsche se presenta como el salvador, que salva al mundo de la salvación. Pero no parece más

salvado que los salvados anteriores. Nietzsche es agudo, brillante, genial, sarcástico y cínico. Pero Nietzsche no tiene humor. Nietzsche no se sabe reír⁸.

8 En uno de sus poemas, Brecht trata el problema que, en el fondo, es el de Nietzsche. Pero lo hace con humor:

“El canto de Orge

Orge me dijo

Que el sitio preferido que él tenía en el mundo no era el banco en la hierba junto a la tumba de sus padres.

Orge me dijo que su sitio preferido en el mundo era el retrete.

Decía que es un sitio en el que se está a gusto, pues encima hay estrellas y debajo excremento.

Un sitio sencillamente maravilloso donde, cuando uno ya es adulto, puede quedarse solo.

Un sitio humilde, donde con nitidez descubres que eres sólo un humano, que con nada se queda.

Un sitio donde, al par que el cuerpo descansa, se hace algo por uno mismo pero con vigor.

Un sitio de sabiduría donde tu barriga puedes prepararla para nuevos placeres.

Y no obstante, allí reconoces lo que eres: un tipo que en el retrete – ¡devora!”

Bertolt Brecht

Reproducido de: <http://culturacolectiva.com/5-poemas-de-bertolt-brecht-que-reflejan-la-miseria-humana/http://culturacolectiva.com/5-poemas-de-bertolt-brecht-que-reflejan-la-miseria-humana/> .

Ver también Bajtin (1999).

Con razón la imagen más conocida y más divulgada de Nietzsche es su mascarilla de muerto.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtin, Mijael 1999 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais* (Madrid: Alianza).

Girard, René 1997 “Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoievski” en *Literatura, mimesis y antropología* (Barcelona: Gedisa).

Hinkelammert, Franz 2001 “Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche” en *Pasos. Segunda Época* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones) 94, marzo-abril, 21-38.

Hinkelammert, Franz 2002 “Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche” en *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

[La traducción al español del poema de Brecht ha sido corregida por F. H.; N. E.].

- Kaufmann, Walter 1974 "Nietzsche's Attitude toward Socrates" in *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press).
- Nietzsche, Friedrich 1982 *Werke in drei Bänden*, 3 (München: Carl Hanser Verlag).
- Nietzsche, Friedrich 1983 *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza. Madrid).
- Nietzsche, Friedrich 1985a *El anticristo en Obras inmortales*, I (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985b *Ecce homo en Obras inmortales*, I (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985c *Aurora en Obras inmortales*, II (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985d *La gaya ciencia en Obras inmortales*, II (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985e *El Crepúsculo de los ídolos en Obras inmortales*, III (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985f *Más allá del bien y del mal en Obras inmortales*, III (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985g *Así hablaba Zaratustra en Obras inmortales*, III (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 1985h *Humano, demasiado humano en Obras inmortales*, IV (Barcelona: Teorema).
- Nietzsche, Friedrich 2000a *La voluntad de poder* (Madrid: Biblioteca EDAF).
- Nietzsche, Friedrich 2000b *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca EDAF).
- Podach, Erich 1980 "Nietzsches Ariadne" in Salaquarda, Jörg (ed.), *Nietzsche* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

MECANISMOS DE FUNCIONAMIENTO, EFICIENCIA Y BANALIZACIÓN DEL MUNDO*

Quiero presentar un análisis referente a lo que hoy llamamos “racionalidad” y que en realidad es la racionalidad del cálculo instrumental (o medio-fin). De hecho, en nuestro lenguaje común hoy identificamos la racionalidad como tal con este cálculo instrumental. Esta reducción de la racionalidad al cálculo instrumental es producto de la modernidad y tiene su primera gran expresión teórica con Hobbes. La formulación más usual hoy viene de Max Weber, que restringe toda posibilidad de análisis científico a lo que llama racionalidad

formal, que es la racionalidad instrumental. Weber menciona otras formas de racionalidad, pero dice de ellas, expresamente, que no son susceptibles de una argumentación en términos científicos. Estas otras racionalidades descalificadas son, según Weber, la racionalidad “tradicional” y la racionalidad “material”. Esta posición de Max Weber sigue siendo hoy la posición reconocida en casi todas las ciencias.

Esta racionalidad formal es la racionalidad calculadora. Su aparición tiene lugar en Italia, en los siglos XIV y XV, junto con la empresa capitalista, sobre todo en Florencia y en Venecia. Lleva el nombre de “contabilidad italiana”. Efectivamente pone de manifiesto una manera de ver el mundo que con anterioridad solamente se encuentra restringida a ciertas actividades especiales: bandas de ladrones, actividades políticas y ciertas actividades económicas (sobre todo especulativas). Con la modernidad se universaliza a partir de la empresa capitalista.

* Conferencia leída por Franz Hinkelammert en la entrega del doctorado *Honoris Causa* por parte de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. El acto académico se realizó el 2 de diciembre de 2015, en la Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica) en el marco del *XXX Congreso de ALAS*, que tuvo lugar en el país centroamericano.

Próximamente aparecerá publicada en libro de Hinkelammert, *El totalitarismo del mercado* (México: Akal), actualmente en prensa [N. E.].

Aparece esta empresa y su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que constituyen sus gastos. Por otro lado, produce productos, que vende y que constituyen sus ingresos. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos e ingresos. Se trata de un circuito. Las ventas originan los ingresos que hacen posible pagar los insumos que originan los productos a vender. Si no hay insumos, no hay productos, si no hay productos no hay insumos. Es el circuito insumo-producto, también desplegado como circuito medio-fin.

La empresa es ahora un mecanismo de funcionamiento en un mercado, que es la condición para que las empresas puedan funcionar y, en este sentido, el mercado es un mecanismo de funcionamiento de *segundo orden*, junto al cual se produce una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

En la empresa, en tanto, como mecanismo de funcionamiento, se puede imponer entonces un cálculo de maximización de la ganancia completamente formalizado y que arrasa con la sociedad; a esto se le empieza a llamar *progreso*, concebido como *progreso infinito*.

Para entender lo que ha pasado hay prestar atención a esta visión moderna del mundo. Su mejor expresión está en el cálculo de costos

y beneficios de la nueva empresa capitalista. 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 es puesto en pie de una igualdad cuantitativa y, por tanto, con igual disponibilidad para su uso como insumo calculado cuantitativamente. No es casual 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 humana dentro de tales mecanismos de funcionamiento.

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 sustituir ilimitadamente unos por otros. Además, se engloba todo el trabajo, no solamente el trabajo de los asalariados. Aparece también el sueldo del empresario como un costo al lado de los salarios, y todas las retribuciones al trabajo humano son puestas 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 está igualmente disponible. Por otro lado aparecen

los ingresos de la empresa, también en dinero. Estos cambian según la composición de los insumos y las técnicas correspondientes disponibles. 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, aunque su remuneración sea cuantitativamente mucho mayor. Pero 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. Esto da lugar a una dinámica inaudita.

Se trata de una novedad histórica. Las sociedades anteriores a las modernas no eran capaces de hacer este tipo de cálculo en términos universales. Aunque aparezca en algunas partes, es condenado en cuanto su tendencia se torna universal; un ejemplo lo encontramos en la crítica a la crematística en la filosofía de Aristóteles. Para estas sociedades hay un límite que no se puede franquear.

Este surgimiento de los mecanismos de funcionamiento da al cálculo de utilidad propia una nueva especificación. Surge ahora como cálculo de perfeccionamiento de estos mecanismos y este perfeccionamiento se llama *efi-*

ciencia. Aparece como cálculo de eficiencia en función del perfeccionamiento del mecanismo de funcionamiento, que opera por medio del cálculo de costos y beneficios. Surgido desde la empresa económica, transforma toda la institucionalidad. Todas las instituciones son ahora mecanismos de funcionamiento a perfeccionar. No solamente la empresa: también el Estado, también el club de deportes, también las iglesias, también los hogares familiares. Y también cada individuo en sus relaciones con el mundo: calcula sus posibilidades de vivir en términos de costos y beneficios y se transforma en *capital humano* que maximiza ganancias.

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una subjetividad propia. La empresa es el sujeto que paga por sus obligaciones. Eso es mucho más visible en las empresas de capital, como las sociedades anónimas. El dirigente de la sociedad anónima recibe sus ingresos de la empresa. El firma la orden de pago con su nombre, pero no lo paga él, sino la empresa. Siempre el sujeto que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso, empresa, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma la orden de pago. La empresa paga y por eso tiene personalidad jurídica.

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. 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 ese sujeto, que es el mecanismo de funcionamiento “empresa”, que tiene personalidad jurídica.

El empresario, por tanto, es el soporte de la empresa; está al servicio de la empresa y de su 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. Sin embargo, la empresa misma se somete a las órdenes del mercado.

LA ELIMINACIÓN DE LA PROPIA ÉTICA

A partir de este análisis de la racionalidad instrumental, podemos ver como se llega a la declaración de la imposibilidad de cualquier ética. Se trata de toda una visión del mundo. Podemos ubicarla a partir de una cita de Wittgenstein:

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 [...].

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 (Wittgenstein, 1989: 36–37)¹.

1 Cuando Max Planck dice: „Wirklich ist, was sich messen lässt“ (real es lo que se puede medir), dice exactamente lo mismo que Wittgenstein aquí.

Wittgenstein construye un mundo que hace abstracción de todo lo humano. Hace abstracción de las diferencias, para sostener después, que no hay diferencias. Constata que no hay diferencias entre un asesinato y una caída de una piedra; pero eso es el resultado de que ha hecho abstracción de las diferencias. Si hago abstracción de las diferencias entre un elefante y un ratón, entonces efectivamente no hay diferencias entre ellos. Pero el resultado es tautológico. Que lo haga en nombre de un ser omnisciente no cambia el hecho que resulta una realidad perfectamente banal. En sus *Investigaciones Filosóficas* intenta ir más allá de lo que dice aquí, en su conferencia sobre ética.

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

Heidegger llega a un resultado comparable:

La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en esencia lo mismo que la fa-

bricación de cadáveres en las cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y condena de países al hambre, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno (Heidegger, 1994: 27).

Heidegger tiene un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a tecnologías de ingeniería. Es el concepto de „Gestell“. Pero dice lo mismo que Wittgenstein. Para Wittgenstein se trata de la verdad del mundo. Desde su torre de marfil ni siquiera se da cuenta de lo que dice.

El punto de vista de la banalidad de la realidad no excluye de por sí la ética. Pero se trata de la ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de utilidad y de eficiencia sin relaciones mercantiles. Pero no hay mercado sin ética del mercado. Y todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior una burocracia. Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber, por tanto, acepta estas dos éticas –la del mercado y la de la burocracia–, de las cuales habla expresamente, como parte imprescindible de la realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología

de las ciencias². Hasta aparece una ética del mecanismo de funcionamiento en el propio Himmler, quien en sus discursos de Posen, de 1944, celebra el alto nivel ético de las SS, que llevan a cabo el trabajo correspondiente de Auschwitz. Se trata de una ética del puro funcionamiento, que no tiene nada de contenido humano. Pero tenemos que insistir en el hecho de que esta mirada desprovista de todo vestigio de una ética humana es producto de una determinada visión del mundo. De ninguna manera tiene una validez universal o absoluta, como pretende Wittgenstein y casi toda la ciencia empírica moderna. Tanto Wittgenstein como Max Weber comparten su visión de la ética con la de Himmler.

Cuando Hannah Arendt asiste al proceso de Eichmann en Jerusalén en 1962, habla de la “banalidad del mal”. Eichmann no resulta ser un malvado genial ni una bestia. Es un burócrata que atendió un mecanismo de funcionamiento e hizo bien su trabajo. Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. Arendt no llega a analizar, como lo hace Baumann, la banalidad de un mundo visto desde el punto

de vista del cálculo de eficiencia y por tanto de la pura instrumentalidad de un mecanismo de funcionamiento. Baumann hace su análisis del Holocausto a partir de esta banalidad del mundo de los mecanismos de funcionamiento (Baumann, 1997). Considero esta investigación de Baumann el análisis más lúcido de este horror.

Creo que la cúspide de la liquidación de toda ética, la presenta el economista neoliberal Gary Becker. Foucault, quien comparte completamente las posiciones de Becker, las resume muy adecuadamente. Dice al respecto:

Se pasará entonces al plano del sujeto individual considerándolo como *homo oeconomicus*, con esta secuencia: si el crimen se define como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley, verán que no hay entonces ninguna diferencia entre una infracción al código de circulación y un asesinato premeditado. Esto quiere decir asimismo que el criminal, según esta perspectiva, no está marcado ni es interrogado en absoluto sobre la base de rasgos morales o antropológicos. El criminal es cualquier hijo de vecino. Es una persona cualquiera, o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida (Foucault, 2007: 293).

2 Ver “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”, en Hinkelammert (1990: 81–111).

Se ve claramente: sigue habiendo normas, pero ya no tienen nada que ver con la ética. La ética está abolida. Son ahora elementos de un cálculo de la ganancia. Foucault lo resume de esta manera:

Desde este punto de vista, el criminal no es otra cosa que esto y no debe ser otra cosa que esto. En este sentido, se darán cuenta de que el sistema penal ya no tendrá que ocuparse de esa realidad desdoblada del crimen y el criminal. Se ocupará de una conducta, de la que los actores esperan una ganancia, son afectados por un riesgo especial que no es de la mera pérdida económica sino el riesgo penal e incluso el de esa misma pérdida económica infringida por un sistema penal. El propio sistema penal, por lo tanto, no tendrá que enfrentarse con criminales, sino con gente que produce ese tipo de acciones. En otras palabras, tendrá que reaccionar ante una oferta de crimen (Foucault, 2007: 293).

¿QUÉ VEMOS, AL VER UN ASESINATO?

¿Qué vemos en realidad cuando vemos un asesinato? ¿Vemos realmente solamente algo que está al mismo nivel que el movimiento de una piedra? Foucault trata de evitar la pregunta diciendo que se refiere al crimen que “*se de-*

fine como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley”³(Foucault, 2007: 293). Habla de lo que ve el actor, es decir, el delincuente. Posiblemente el delincuente vea su propia acción así. Pero nuestra pregunta tiene que ser: ¿Qué vemos nosotros al ser testigos de este asesinato? Foucault no hace la pregunta, tampoco Gary Becker. Borran el asesinato como crimen sin ningún argumento.

Descripción de un asesinato: Supongamos que alguien es testigo de un asesinato: un hombre, frente a otro, saca un cuchillo, le corta la garganta, bota al lado su cuerpo y corre para desaparecer. Lo ha matado y con eso cometió un asesinato. Lo que ve ahora un posible observador es que se ha violado la vida de otro ser humano. No ve que se ha violado una ley. Ve la violación de otra persona y su muerte. A esta persona se hace un daño, que es irreparable e irrecuperable, por lo tanto, desde el punto de vista de la persona afectada es un daño infinito. Infinito no significa muy grande. Significa más grande que cualquier estimación cuantitativa del daño. Infinito, por eso, significa en última instancia algo cualita-

3 Resaltados de F. H. [N. E.].

tivo, no algo cuantitativo. No hay una expresión cuantitativa de lo infinito, y no es posible que la haya. Considerar lo infinito una cantidad –aunque sea muy grande– significa una contradicción. En este sentido, este daño no se puede reparar.

Pero se puede prohibir por ley, y la ley puede imponer un castigo o una pena.

Sin embargo, Foucault tautologiza sus posiciones:

En estas condiciones, ¿cuál será entonces el castigo? Pues bien, el castigo –y vuelvo a referirme a la definición de Becker– es el medio utilizado para limitar las externalidades negativas de determinados actos (Foucault, 2007: 293).

Quiere hacer de todo un gran cálculo de utilidad:

Como verán, aquí estamos cerca de Beccaria o de Bentham, de toda esa problemática del siglo XVIII en la cual, como saben, el castigo se justificaba por el hecho de que *el acto punido era nocivo*, y por eso mismo se había redactado una ley. *El mismo principio de la utilidad debía aplicarse igualmente a la magnitud del castigo*⁴ (Foucault, 2007: 293-294).

¿Pero qué utilidad se puede calcular, si el daño es infinito? No hay cálculo posible.

La referencia a las llamadas “externalidades negativas” contiene una tautologización, que se usa mucho también en las ciencias económicas. Declara irrelevante cualquier daño producido por algún mecanismo de funcionamiento en su proceso de maximización de sus ganancias. En el caso que Foucault menciona aquí se trata de una acción cualquiera de un delincuente. El punto de comparación no es la acción que produce un daño, sino el castigo que la ley impone a esta acción.

Es evidente, que el acto del asesinato no puede ser una externalidad negativa de un determinado acto. Foucault lo sostiene. Pero para ello debe sostener que el asesinato es una violación de la ley. Pero el asesinato no viola una ley, sino que viola un ser humano, que como consecuencia de esta violación se muere. Por tanto, la violación es un asesinato. La violación de la ley es una consecuencia de esta violación de otro ser humano por medio del asesinato. Sin el asesinato no hay violación de la ley y la ley no prohíbe violar la ley, sino prohíbe violar la vida de otra persona humana por medio del asesinato. Se trata de un crimen, no simplemente de una violación de alguna ley. Y la violación de otro ser humano por medio del asesinato es un cri-

4 Resultados de F. H. [N. E.].

men, aunque ninguna ley la prohíba. Es crimen, porque le causa al otro un daño infinito.

Con eso desembocamos en una imaginación del ser humano, que posiblemente empiece con Pascal. Se trata de la imaginación del ser humano como un ser infinito, que es atravesado por la finitud o, si queremos, que es sometido a la finitud. El ser humano no puede ser simplemente un ser finito, porque, si lo consideramos un ser finito, no podemos entender cómo puede saber que él es finito.

LA POLARIZACIÓN RESULTANTE DE LA SOCIEDAD

Esta concepción de un crimen, que es crimen aunque ninguna ley lo prohíba, no es compatible con el enfoque del hoy dominante neoliberalismo. Pero en nuestra tradición cultural está muy firmemente presente a través del mito del asesinato de Abel por Caín, referido en el Génesis de la Biblia judía. Caín asesina a su hermano Abel antes de que exista la ley que prohíba el asesinato. En consecuencia, Caín cae bajo la maldición. En el texto de la Biblia se usa aquí por primera vez la palabra “pecado”, que no se usa frente a la violación de una orden de Dios que prohibía comer la fruta del árbol prohibido.

Eva y Adán, comen violando esa orden, pero el texto no lo considera un pecado. Considerarlo un pecado es un invento posterior, que crea el concepto del pecado original, inexistente en el texto de la Biblia.

Milton Friedman, uno de los gurús del neoliberalismo, responde a eso creando el concepto de libertad de asesinar un vecino. Se trata de hecho de la declaración de una libertad original de asesinar al hermano, que Friedman introduce con la palabra “vecino”. Esta libertad de asesinar al vecino es para Friedman la libertad original, que hay que “sacrificar” para dar al otro la libertad de vivir. El pasaje de una libertad a la otra es un juicio de gusto: “No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir” (Friedman, 1966: 43-44).

Concibe dos libertades básicas, la libertad de asesinar y la libertad de vivir. También hay una “proposición” a sacrificar la libertad de asesinar para preservar la libertad de vivir, y la decisión de sacrificar el derecho de asesinar es resultado de gustos y preferencias.

La diferencia con la tradición liberal consiste en el hecho de que Friedman no concibe un conflicto entre la libertad humana y el asesina-

to, y no es el ejercicio de la libertad el que está en conflicto con el asesinato.

Pero el sacrificio de la libertad de asesinar no es tampoco total, sino solamente lo necesario para establecer una relación social basada en contratos de compra y venta:

El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra “privado” (Friedman, 1966: 29).

Como consecuencia, Friedman no puede conceder al ser humano un valor infinito. Por tanto, inventa ahora una valorización del ser humano que es completamente cuantitativa y que transforma el asesinato en un simple hecho. Friedman calcula ahora este valor. Lo hace, como corresponde al tipo de pensamiento sobre la economía que él comparte. Según eso, el valor del ser humano es resultado de un cálculo que parte del ingreso cuantitativo que tiene. Capitaliza este ingreso con la tasa de interés vigente. Según Friedman, se tiene con eso el cálculo cuantitativo del valor de un ser humano. Si gana mucha plata, tiene un valor grande, aunque jamás un valor infinito. No acepta en

ningún sentido algo como la dignidad humana. Si gana poca plata, tiene un valor muy bajo. Su valor es su valor de capital, evaluado como capital humano.

Se renuncia, pues, a la libertad de asesinar exclusivamente en la medida que implica la aplicación de la fuerza física. La libertad de vivir es completamente reducida a eso. Friedman no conoce un derecho humano que garantice la posibilidad efectiva de vivir y que suponga el derecho al acceso a los medios de vida necesarios. Por eso ni conoce ni reconoce derechos humanos, sino solamente derechos de propiedad.

El resultado es que Caín no es un asesino, sino un hombre que ejerce su libertad de matar al vecino.

Es interesante el resultado al que llega Marx, en relación a este mismo mito. Marx lo refiere indirectamente, citando al poeta romano Horacio:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:

Acerba fata Romanos agunt,

Scelusque fraternae necis (Marx, 1966: 606).

La cita en latín Marx no la traduce. Pero según mi opinión hay que traducirla de manera siguiente:

Un duro destino atormenta a los romanos,
(La maldición por) el crimen del asesinato del
hermano.

De hecho, Marx se refiere aquí al asesinato del hermano en el sentido del asesinato que comete Caín con su hermano Abel. Con eso se refiere a un crimen que no está prohibido por ninguna ley. Lo hace al final de su edición del capital, es decir, en un lugar muy destacado⁵.

Por otro lado, Marx también le da al ser humano un valor infinito:

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 (Marx, 1962: 126).

Al decir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano declara su valor infinito, de lo cual saca una conclusión: hay que “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano

sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Se trata de aquellos que sufren el asesinato del hermano.

A eso lo llama, entonces, imperativo categórico.

Eso significa que declara, que estos (los que sufren el asesinato del hermano) son los predilectos. Los predilectos de Marx son aquellos que en Milton Friedman son los que casi no tienen ningún valor, mientras los predilectos de Friedman son aquellos que tienen los ingresos más altos. Pero tampoco estos tienen un valor infinito. Friedman no conoce el concepto de dignidad humana. Ahora bien, ambos polarizan la sociedad.

Sin embargo, Milton Friedman ignora toda forma de reconocimiento del otro en su dignidad. Cuando habla de la pobreza y la eventual necesidad de enfrentarla, escribe:

Me molesta el espectáculo de la pobreza; por tanto, cuando alguien contribuye a aliviarla, me beneficia a mí; pero me beneficia igual, tanto si soy yo como si es otro el que contribuye a aliviarla: por lo tanto, yo recibo los beneficios de la caridad de los demás. Expresándolo de otra forma, podríamos decir que todos nosotros estamos dispuestos a contribuir al alivio de la pobreza, *con tal de que* todo el mundo lo haga (Friedman, 1966: 233).

5 Lo pone al final del Capítulo XXIII, al cual siguen como últimos los capítulos XXIV y XXV, que tienen más bien el carácter de anexos.

Le molesta el espectáculo de la pobreza. Por tanto él recibe un beneficio, si la pobreza es aliviada. Hay utilidad para aquél que ayuda al pobre. El hecho de que el pobre es quien primero siente la molestia de ser pobre, es irrelevante. El argumento de Friedman es sencillamente tautológico.

DE LA BANALIDAD DEL MAL A LA RECONSTITUCIÓN DE UNA ÉTICA

La condena por la ley no elimina el crimen, aunque lo castigue. Solamente la resurrección del muerto podría reparar este daño infinito. Pero ningún tribunal que condene al criminal puede reparar el daño. Puede castigar, pero el castigo no es reparación.

Pero ni Foucault ni Gary Becker, como tampoco Wittgenstein ni Max Weber, pueden eliminar o reparar este daño. Este daño infinito es por derivación también un daño infinito a sus parientes y amigos. Pero este daño es un daño no solamente también para ellos, sino a la vez para todos. Todos podrían ser esta víctima y saben que lo pueden ser. En este sentido pierden también. Vale aquí, lo que dice el poeta inglés John Donne en 1624:

Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continen-

te, 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 ti⁶ (Donne, 1624: XVII).

Hemingway toma este tema como título de su libro más conocido: *Por quién doblan las campanas* [*For Whom the Bell Tolls*, 1940] (Hemingway, 1987). Doblan también por Foucault, aunque no lo escuche.

Donne tiene consciencia de que el daño infinito no se refiere únicamente al ser humano, sino que se refiere también a la totalidad de la naturaleza. Se trata de un daño que está implicado en el daño infinito para el ser humano. Por

6 “No man is an island entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main; if a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as any manner of thy friends or of thine own were; any man’s death diminishes me, because I am involved in mankind. And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee”.

John Donne (1624).

Traducción al español y resaltado de F. H. [N. E.].

eso, la dignidad infinita es una dignidad tanto del ser humano como también de la naturaleza.

En el caso del asesinato estas palabras de John Donne tienen una validez todavía mucho mayor. Entonces vemos, que el asesinato no es solamente un hecho triste, sino que es un hecho amenazador. En cuanto se transforma en algo epidémico, es la muerte de todos. Esta amenaza la sentimos con cualquier asesinato que experimentamos. Por eso, lo que dicen Foucault y Gary Becker, es de hecho la eliminación de cualquier ética, tal como eso está presente en toda la teoría y praxis del neoliberalismo. Frente a eso tenemos que recuperar el hecho de que entre un asesinato y el movimiento de una piedra hay una distancia también infinita. Al ver esta distancia, reconstituimos la ética, hoy casi enteramente negada. Esta necesidad de una ética la vemos. No es un hecho religioso o filosófico, aunque religión y filosofía la pueden asumir. Pero la necesidad de esta ética es un hecho real, se podría decir “empírico”. Si no, la banalidad del mal nos va a arrasar a todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Baumann, Zygmunt 1997 *Modernidad y Holocausto* (Madrid: Sequitur).
- Foucault, Michel 2007 *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Friedman, Milton 1966 *Capitalismo y libertad* (Madrid: Rialp).
- Heidegger, Martin 1994 [1949] “Conferencia de Bremen”, en *Gesamtausgabe* 79 (Frankfurt: Klostermann).
- Hemingway, Ernest 1983 *Por quién doblan las campanas* (Barcelona: Seix Barral).
- Hinkelammert 1990 *Democracia y totalitarismo*, 2 ed. (San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones).
- John Donne 1624 “Meditation XVII” en *Devotions upon Emergent Occasions*. Recuperado de: <https://www.poemhunter.com/poem/no-man-is-an-island/>
- Marx, Karl 1962 (1844) *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* en Erich Fromm (comp.) *Marx y su concepto de hombre* (México: FCE).
- Marx, Karl 1966 (1867) *El Capital*, I, 2 ed. (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Wittgenstein, Ludwig 1989 *Conferencia sobre ética* (Buenos Aires: Paidós).

Eje 3

EL SUJETO

LA SITUACION DE LA SEXUALIDAD DENTRO DEL MATERIALISMO HISTÓRICO*

A primera vista sorprende el mismo título. Ni Marx ni Engels tocan explícitamente el problema. Muy marginalmente Marx lo menciona en *La Ideología Alemana*, cuando habla de la diferencia de los sexos como la primera división del trabajo. Ambos se acercan al problema cuando discuten la función de la familia. Marx lo hace tanto en *La Ideología Alemana* como en *El Capital*. Engels, en su libro sobre *El Origen de la Familia, de la Propiedad y del Estado*. Pero para ambos parece tratarse más bien de un reflejo de relaciones de producción en las estructuras del parentesco. La propiedad

de los padres sobre los hijos, del hombre sobre la mujer, describen las relaciones principales de una familia burguesa, que tiene que desaparecer para ser sustituida por otra correspondiente a nuevas relaciones de producción.

A este análisis se le escapa el problema propio de la sexualidad y de la organización de los instintos, que corresponde a determinada sociedad y que aparece con autonomía frente a las relaciones sociales de producción. Esta deficiencia fue demostrada primero por Wilhelm Reich, y después con más elaboración por Marcuse. Nosotros aquí vamos a tratar de comentar algunos problemas, que surgen en el contexto de este debate. Sin embargo, esta dimensión del problema no está del todo ausente del análisis del mismo Marx. Este se refiere muy a menudo a la sociedad socialista en términos que parecen idénticos a aquellos que utiliza Marcuse, en la tradición freudiana, cuando se refiere a la sexualidad. Veamos algunos ejemplos:

* Este artículo fue presentado por Hinkelammert en el Seminario sobre "Sexualidad, autoritarismo y lucha de clases", coordinado por Norbert Lechner y realizado en el segundo semestre de 1971 en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN), de la Universidad Católica de Chile, en Santiago. Al año siguiente (1972) fue publicado en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago: CERÉN, Universidad Católica de Chile) 12, abril, 232-246 [N. E.].

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*" (Marx, 1966: I, 423).

Esta oposición, entre la combinación social del proceso de producción y la vitalidad y libertad del obrero, Marx la destaca en otro lugar con referencia al mismo comportamiento obrero:

Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esta voluntad consciente del fin, que llamamos atención, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero, como un juego de sus fuerzas físicas y espirituales (Marx, 1966: I, 131).

Nos interesa la estructura del argumento. Por un lado Marx se refiere a algo que el trabajo no es. No es algo que el obrero puede disfrutar como un juego de fuerzas físicas y espirituales. Por otro lado, la razón de eso: La

atención tiene que ser sobreconcentrada por la falta de atracción del trabajo, sea por su carácter, sea por su ejecución. Y hay una conclusión implícita: hace falta hacer el trabajo atractivo, para que la atención y la conciencia del fin se dirijan a disfrutar el juego de las fuerzas físicas y espirituales.

Por tanto, la atención se impone y el disfrute desaparece. Existe una polaridad, que es antagónica en la sociedad y que podría ser armónica en una sociedad nueva. Es evidente que tal descripción del problema se acerca –y en cierto sentido es idéntica– a lo que en el debate de hoy se llama la liberación sexual. Se produce así una coincidencia del concepto de liberación tanto desde el punto de vista de la economía política como desde el de la psicología. Lo que a partir de la economía política se concibe como sociedad sin clases y la desaparición del antagonismo entre relaciones de producción y fuerzas productivas, aparece, a partir del análisis psicológico, como liberación sexual, o la desaparición del antagonismo entre principio de realidad y principio del placer. Podemos preguntarnos, entonces, hasta qué grado un análisis que parte de la economía política puede captar la integridad de la liberación y hasta qué grado el análisis psicológico aporta nuevos elementos. La manera más fácil de hacer eso

será preguntar hasta qué punto llega el mismo Marx –que sin duda parte de la economía política– en la elaboración del concepto de disfrute del “juego de las fuerzas físicas y espirituales” y de su contrapartida contradictoria, “la atención sobreconcentrada”. Y como Marx no tiene mucha conciencia de la especificidad del problema, hace falta, hasta cierto grado, extrapolar sus pensamientos en el sentido general de la pregunta: ¿Hasta dónde un análisis que parte de la economía política puede llegar, en su elaboración del concepto de la liberación?

EL GOCE Y LA RACIONALIDAD DEL TENER

Lo mejor es partir del disfrute o del goce, que Marx menciona. Tiene un sentido muy determinado, que no coincide con algunas significaciones corrientes del goce. Marx sabe, igual que todo el mundo, que hay un goce de la dominación, de la actividad de explotar y del poder. Un goce que aprovecha la actividad de los otros para sí. Se trata precisamente de un “gocce”, que excluye “el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales” y que impone al obrero la “atención sobreconcentrada”. Hay que aclarar por tanto el concepto de goce.

Podemos hacerlo a partir de la teoría de los valores de Marx. Marx distingue valores de uso y valores de cambio. Una interpretación esquemática y mecanicista ha mutilado mucho estos conceptos. Según ella, el valor de uso sería, por ejemplo, un zapato, y el valor de cambio correspondiente, el precio. La coincidencia de la palabra “valor” en su sentido económico y en su sentido más bien ético (guía de comportamiento) sería pura casualidad. Pero claramente en Marx este no es el caso. El valor económico es a la vez guía de comportamiento. Al valor de uso corresponden determinadas guías de comportamiento, que están identificadas con él. Igual cosa ocurre con el valor de cambio.

Marx, en su análisis de la sociedad mercantil (y específicamente de la capitalista) trata el valor de uso como sostén del valor de cambio. En tal sociedad no rigen inmediatamente valores de uso. Rigen valores de cambio, que aprovechan más bien los valores de uso como vehículos. Para producir valores de cambio, hay que producir valores de uso. Pero el valor de uso no es el objetivo consciente de la acción. Este es el valor de cambio, y en la sociedad capitalista lo es expresamente la ganancia.

Eso trae consigo una cierta inversión de los valores de uso. El zapato no se produce porque es bueno que la gente pueda andar con

zapatos. Este juicio resultaría de privilegiar el valor de uso. Sin embargo, no es así lo que realmente sucede. Se produce zapatos porque hay una demanda que permite obtener ganancias. Pero el capitalista no expresa eso como su fin exclusivo. Él va a hablar en términos de valor de uso. Dirá que es bueno que la gente ande con zapatos. Hasta subjetivamente puede creer eso. Pero a la hora de la verdad –cuando no hay demanda efectiva–, el valor de uso se revela como un valor secundario, vehiculizado, hipócrita. Aunque la gente grite por zapatos el capitalista no los va a producir y no puede hacerlo. El valor de uso se ha sometido al valor de cambio y, de hecho y de derecho, el valor de cambio se erige como el fetiche al cual todos los valores de uso tienen que servir.

Esta inversión –perversión– de los valores de uso por el fetiche valor de cambio ocurre con todos los valores de uso: la hospitalidad, la amabilidad, la aspiración de ser culto, la belleza del ser humano. Aunque necesariamente en cada sociedad existen de alguna manera –igual como la materia trabajada, que se llama valor de uso y junto con ella–, son socavados por el fetiche valor de cambio y transformados en su instrumento. Son sostenes del valor de cambio, sin los cuales este no podría existir, pero son transformados a la vez en el pretexto de otra

cosa. Eso caracteriza el mismo goce de la cosa trabajada. El consumo se dirige hacia la posesión de la cosa, a poder consumirla, a la prepotencia de mostrarla. Consumir ya no significa gozar. Quien consume mucho, no por eso goza mucho. Pero, ¿qué pasa ahora con el goce?

La economía política, cuando analiza estos hechos –y evidentemente se trata de hechos comúnmente conocidos– llega a una distinción básica, que es fácil derivarla de los análisis de Marx:

1. Trabajo y consumo como goce. El valor de uso aparece como una materia trabajada en función de necesidades humanas (del goce o del uso por parte de los seres humanos necesitados). En este nivel se vislumbra una racionalidad específica: la producción de valores de uso sin mediación por el fetiche valor de cambio. Esta racionalidad se expresaría como disfrute del trabajo (y de sus productos), como un libre juego de las fuerzas físicas y espirituales. En el plano de esta racionalidad se ubican los valores de uso, la vitalidad, la libertad, la independencia individual, son valores que Marx menciona en este contexto. Pero muchos otros valores se pueden añadir: hospitalidad, belleza, amabilidad, etcétera. Se trata de todos los valores que en la sociedad capitalista existen

como valores invertidos por el fetiche valor de cambio. Son los valores de la regulación comunista de la producción. El consumo como goce, en vez de ser símbolo del tener, llega a ser el resultado de un trabajo disfrutado como juego libre de las fuerzas humanas. Se trata de la racionalidad de un orden sin contradicciones antagónicas, del tener en común, que permite esta relación disfrutada con las cosas y con los otros. Esta racionalidad tiene por tanto un doble aspecto:

- a. Es una racionalidad del orden: un orden del tener en común y del trabajar y consumir como goce.
- b. Es una racionalidad de la relación concreta con la cosa y –junto y a través de ella– con el otro, que descubre nuevas formas de los valores de uso y nuevas necesidades humanas frente al mundo. Un desarrollo de la capacidad humana en el trabajo y el consumo, que no está adecuadamente descrito por el concepto del progreso técnico cuantitativo o del dominio humano sobre la naturaleza. A pesar de eso, el progreso técnico sería parte integrante de esta racionalidad concreta. Se trata de una expansión positiva y gozosa del mundo como resultado de su trabajo.

2. La racionalidad del tener. Es la racionalidad de la sociedad de clases, y es una racionalidad mercantil y capitalista en el grado en que se desarrolla la división del trabajo, el intercambio y la calculabilidad del producto en precios. Esta racionalidad del tener es aparente y esconde una profunda irracionalidad. Y parece que la raíz de esta irracionalidad profunda escapa a un enfoque que parta exclusivamente de la economía política.

- a. Su apariencia racional se deriva de su función: el ordenamiento del mundo de la producción de los valores de uso se subordina y es mediatizado por el fetiche valor de cambio, que constituye relaciones de producción. Aunque socava los valores de uso, de todas maneras los produce. Aunque los produzca para el tener, de todas maneras ofrece productos para consumir. Aunque no permite gozar la vida, permite vivirla sin goce. Aunque no permite vivir a todos, lo permite a un número suficiente para poder defender su poder. A nivel de esta racionalidad aparente surgen las ideologías del orden. Como producen de hecho desorden, tienen que insistir, en términos ideológicos, en la pretensión del orden.
- b. Este desorden del tener tiene su contrapartida motivacional: juzgar toda acción de he-

cho –y, muchas veces sin que el sujeto del tener lo sepa– bajo el punto de vista del lucro que permite. Socavando la racionalidad de los valores de uso, la sustituye por la instrumentalización del uso por el lucro y el tener. Esta instrumentalización no reconoce límites. El sentido del tener no instrumentaliza solamente al otro, sino igualmente al propio cuerpo y la propia alma. Se vive y se tiene para tener más. El fetiche devora a todos.

Hasta aquí el análisis nos permite enfocar un cierto traslado del goce humano. Cuando menos se goza el valor de uso, más se traslada el goce hacia el valor de cambio. El goce no aparece, sino que se invierte. Si no se goza el consumo, se goza la posibilidad de consumir, el tener. Si bien dentro de esta riqueza el ser humano se empobrece, sin embargo, es necesario que tome deliberadamente conciencia de eso. De lo contrario, no percibe ese empobrecimiento.

Según nuestro entender, el análisis de Marx llega hasta este punto. Descubre la racionalidad aparente del orden del tener en el sentido de que tal orden usa como sustento la producción de valores de uso, sin poder entregar valores de uso ordenadamente. Como ordenamiento de la producción de valores de uso es irra-

cional, contradictorio. El orden del tener tiene su propia racionalidad: la del cálculo del lucro, que pervierte la racionalidad de la producción de valores de uso y que descansa sobre el goce del fetiche valor de cambio. Irracionalidad social/ racionalidad del tener parecen ser dos polos en tensión.

LA IRRACIONALIDAD DEL GOCE DEL PODER

Sin embargo, tal visión de la irracionalidad de las relaciones capitalistas de producción no está completa. La misma racionalidad del tener contiene una irracionalidad, que en el análisis anterior todavía no salió a la luz. Hasta ahora lo irracional parece ser la transformación del goce de valores de uso en un goce del valor de cambio (de la ganancia comprendida en él) y, por lo tanto, de sus resultados: la concentración de la riqueza material en las manos de la clase dominante, la extracción de la plusvalía y el fracaso en movilizar todos los factores de la producción de la riqueza de la sociedad (desempleo, ejército de reserva, etcétera). Pero como el sistema es la dominación de unos seres humanos sobre otros, hay que insistir todavía en una irracionalidad hasta ahora no mencionada

y que se deriva del hecho de que la aparente racionalidad del tener es a la vez dominación.

Tendríamos que hablar, en relación a esta dominación, de una segunda transformación del goce. La primera se refería a la inversión y perversión de los valores del uso por el fetiche valor de cambio. En esta segunda transformación se trata del goce mismo de la dominación, el goce de hacer notar al otro su situación más débil, el aprovechamiento irracional de la dominación. Esto ya no tiene el objetivo de acumular plusvalía o de capitalizar plusvalía. Es el goce de la destrucción misma del otro. Es la agresividad propiamente tal y el goce de ella. Esta agresividad gozada puede, incluso, llegar a renunciar a la plusvalía, al capital y a los valores de uso. Es la anti-posición más fuerte en relación al mundo de los valores de uso. Pasa más allá de su instrumentalización, y se pone directamente en contra de ellos. Cuanto más bella es la cosa o la persona, mayor el goce de su destrucción. Cuanto más necesaria es la amabilidad y hospitalidad, mayor es el goce de la brutalidad. Cuanto mayor la necesidad del valor de uso, mayor el goce de su negación. Un goce que puede arrasarse con el mismo cálculo del lucro.

Estas dos transformaciones del goce, a primera vista –y esquemáticamente–, coinciden

con la misma transformación del capitalismo burgués hacia el capitalismo fascista o neofascista. Como primera aproximación tal evaluación es correcta. Pero, a la vez, no cabe duda de que el fascismo saca a la luz elementos que, con menos insistencia, ya existían en el capitalismo burgués clásico. En términos generales, parece más bien que estas dos transformaciones del goce –el cálculo del tener y la destrucción gozada de cosas y personas– van siempre juntos en cualquier sociedad basada sobre la racionalidad del tener, y que toman especificidades distintas en el desarrollo de la sociedad de clases.

Una interpretación de este tipo, por supuesto, tiene que buscar las especificidades de estas transformaciones del goce en el capitalismo actual. Se puede, en este sentido, distinguir grados o etapas en la irracionalidad de la dominación, que son, a la vez, grados de aparente racionalidad de la agresividad y la destrucción gozadas.

La agresividad de la dominación está destinada a inculcar miedo al dominado. Respeta, por tanto, la sobrevivencia de la relación entre dominador y dominado. Dentro de todo el sistema de estabilización de las relaciones de producción, esta agresividad cumple una función y, por tanto, no es totalmente irracional. Pero

se trata de una función en otro sentido que lo anterior. Se deja libre paso a la agresividad en el grado en que puede servir a la estabilización del sistema. El capitalista no produce agresividad en el mismo sentido instrumental en que produce plusvalía. Al contrario, la dominación que produce plusvalía da paso, a la vez, a una agresividad gozada, que puede llevar a la autodestrucción y que se canaliza para inculcar miedo al dominado.

Esta racionalidad relativa de la agresividad gozada tiene dos caras: por un lado, la cara del cálculo individual del interés de cada uno de los integrantes de la clase dominante. Desde este punto de vista, se trata más bien de una irracionalidad pura. Desde la perspectiva estrictamente individual del capitalista norteamericano, por ejemplo, la guerra en Vietnam es irracionalidad pura, por lo menos en el grado en que su propia vida está comprometida. Ningún cálculo del provecho individual puede explicar a fondo su participación. En cambio, desde el punto de vista del sistema como tal y de la dominación clasista, existe esta racionalidad relativa. El sistema no puede sobrevivir sin el terror. El interés de clase del capitalista lo dispone a participar y a sacrificarse, no así su cálculo individual del interés. Por tanto, necesita un fetiche para justificar frente

a otros y frente a sí mismo esta agresividad. Este fetiche suyo es, entonces, el sistema o, como lo llama hipócritamente, la patria o la libertad, o la individualidad. Pero, en verdad, no es ni lo uno ni lo otro. El fetiche es nada más que la expresión perverso-trascendental del sometimiento de todos –incluido el mismo capitalista– al dictamen del sistema. De un sistema en el cual los individuos pueden imponerse unos sobre otros, y las naciones, unas sobre otras. Un sistema en el cual es lícito aprovechar al otro para la propia ganancia, y en el que se puede gozar del dolor que el otro sufre.

En el marco de este sistema todo individuo está sometido, a pesar de que hay dominantes y dominados. Y este sometimiento hace surgir la apariencia de una moral. Como todo individuo tiene que someterse al sistema y este, a su vez, ejerce dominación, necesita y exige la disposición de morir por él, el sacrificio, la entrega. El sistema somete, a través de esta moral, a los egoísmos individuales, para que los individuos se puedan agredir libremente. Los egoístas desarrollan entre sí una moral interna, que les da la fuerza de agresión sobre los dominados. Es la moral que desarrolla en su interior también la banda de ladrones. Una moral del fetiche perverso-trascendental.

Pero todavía no hemos visto esta agresividad en todas sus dimensiones. Ella esta producida por la misma dominación que, siempre y necesariamente, va acompañada por el goce del dolor del otro y que el sistema mismo aprovecha, para inculcar temor. Sin embargo, puede convertirse en una avalancha que amenace la misma existencia del sistema. El capitalismo en su forma fascista o neofascista desarrolla muy claramente tal tendencia, pero no logra calcular, en tanto sistema, las consecuencias de esta violencia que ejerce. Así, el centro actual del mundo capitalista de hoy parece hundirse a consecuencia de una agresividad desatada en su interior y en su exterior, a la vez, y que llega a rebasar todos los límites de la estabilización del sistema, amenazando con hundirlo por su propia dinámica.

Vista desde fuera, esta amenaza para la estabilidad parece ser el resultado de un mal calculo de los dominadores. La guerra de Vietnam parece perseguir eso, la postergación de leyes y programás sociales en los Estados Unidos, etcétera. Pero hay otros indicios que parecen demostrar que la agresividad del sistema capitalista moderno va más allá de su propia existencia. El fascismo alemán es el mejor ejemplo para eso. En este caso los cálculos de intereses (pueblo sin espacio) son

más bien pretextos para desarrollar el terror gozado. Pero su agresividad en este caso incluso va más allá del goce del dolor del otro. Cuando la crueldad del sistema llegó a un límite que ni siquiera el agresor aguantaba, el nazi inventó un tipo de agresividad que parece realmente única en la historia humana: la agresividad neutralizada, la matanza en masa sin dolor. A los judíos, por ejemplo, ya no se los mata con una crueldad exaltada ni para inculcar temor a nadie. Como lo demuestra muy bien la autobiografía del último comandante de Auschwitz, se trata de extirpar a todo un grupo humano en cumplimiento de una misión. A este grupo se lo mata como a piojos y clandestinamente.

En este tipo de agresividad ya no existe ninguna racionalidad, ni aparente ni indirecta. Efectivamente, ella no aporta siquiera a la estabilización del sistema en ningún sentido real. Si tiene alguna relación con estas tareas “racionales” del sistema capitalista, entonces ahora es de tipo mágico: desapareciendo este determinado grupo humano, el mundo estaría salvado.

La agresividad y destruccion mismás aparecen ahora como camino misticado de la rendición. De igual manera a como la magia produciría la lluvia, el exterminio de un determi-

nado grupo humano salvaría al mundo. Se trata de una expresión pura del fetiche, sin ninguna instrumentalidad. Pero como el fetiche ya no tiene tal instrumentalidad, se trata a la vez del momento de la autodestrucción de la sociedad, de su suicidio masivo. De todas maneras, este caso comprueba que la agresividad del sistema puede ir hasta su autoeliminación. Ahora bien, no se trata de una reacción del todo extraña a la sociedad burguesa como tal. Está más bien presente en todas sus etapas, alcanzando su expresión más pura en determinados momentos y ocasiones.

Si bien toda esta dimensión de la agresividad gozada cabe dentro de un análisis de economía política, no la descubre la economía política por sí misma. Marx, por supuesto, ve con total claridad la crueldad del sistema capitalista. Pero él no concede a esta agresividad una dinámica propia. Para Marx la crueldad es un elemento de la maximización de la plusvalía y, por tanto, es racional desde el punto de vista de ella. No toma en cuenta una tendencia masiva de esta sociedad a la autodestrucción agresiva, ni capta su importancia, en tanto es, sin duda, un elemento necesario para poder comprender la historia del capitalismo –y en especial del capitalismo fascista y neofascista– en el siglo veinte.

LA SEXUALIDAD

Sin embargo, todo este breve análisis de la agresividad y del goce no nos aclara todavía suficientemente su vinculación con el desarrollo de la sexualidad. Si simplemente redefinimos el goce de valores de uso y de todos los valores de la convivencia correspondientes con los términos de sexualidad y de liberación sexual, de hecho no ganamos mucho. Damos al antiguo concepto de la liberación en la sociedad sin clases otro nombre y nada más. El concepto correspondiente está ya presente en el socialismo científico y en el materialismo histórico, basado en la economía política. Hasta se pueden encontrar, ya en el joven Marx, descripciones de la liberación en términos de la liberación de los sentidos y de la sensualidad (*Manuscritos económico-filosóficos*).

Para acercarnos a este problema, necesitamos una definición más estrecha de la sexualidad, que después, en el curso del mismo análisis, podemos ir ampliando. Para hacer eso, podemos volver sobre el concepto del goce. Todo el goce humano posible es un goce de otro ser humano. No hay goce de la cosa. Lo que se llama así, es siempre un goce del otro mediatizado por la cosa trabajada. La cosa gozada es una materialización de la relación entre

productores y el goce de esta cosa trabajada es el goce o el sufrimiento de la relación entre productores. Este es sin duda uno de los resultados claves de la economía política marxista. La riqueza material es subjetiva, es relación social materializada, aunque su apariencia sea inversa. Ahora bien, la sexualidad apunta a una relación social gozada. En este sentido universal, el goce de la cosa trabajada sería un fenómeno sexual. Pero una definición de este tipo no puede ser nuestro punto de partida, aunque sea después el punto de llegada. Partimos, por tanto, de una definición que apunta como objetivo de la sexualidad a una relación social, en la cual no se goza una cosa trabajada, sino al otro ser humano en su sensualidad corporal. Esta relación sexual por supuesto presupone la relación con la cosa trabajada y está rodeada por ella. Se trata más bien de una interrelación de cuerpos humanos, mediatizada por la misma sensualidad corporal (directamente subjetiva).

Descrita en esta forma, la relación sexual es principalmente la relación entre los sexos. Su forma específica habría que verla ahora en su vinculación con el goce de la cosa trabajada o, en otras palabras, con las relaciones sociales de producción. En cuanto que estas se basan en relaciones mercantiles y en la maximización de las ganancias, crean toda una estructura

de logro y de eficiencia mercantil, que tiene un efecto sobre la misma estructuración de las relaciones sexuales. En relación a la cosa trabajada habíamos ya discutido dos diferentes racionalidades: la racionalidad del valor de uso y la racionalidad del valor de cambio (o del tener). Estas dos racionalidades vuelven a aparecer ahora en el plano de las relaciones sexuales: la racionalidad amorosa y su transformación bajo el impacto de la eficiencia mercantil. Marcuse, en la tradición freudiana, las distingue como principio del placer y como principio de la realidad. Pero el mismo uso de estas palabras ya distorsiona la discusión. La relación alienante aparece como lo “real”, y lo verdaderamente real –pero reprimido– como de placer, es decir, adicional, no real, con una fuerte carga hedonista.

Sin embargo, ocurre que la eficiencia mercantil efectúa una transformación de la sensualidad corporal, análoga a la transformación de los valores de uso anteriormente analizada. Como el encuentro de los sexos ocurre necesariamente en el contexto de un mundo material que rodea al ser humano, la vigencia del criterio de la eficiencia mercantil clasifica los sexos sobre la base de sus diferencias biológicas. El sexo masculino tiene más facilidad para cumplir con las condiciones del logro

calculado que el sexo femenino. Y como la sociedad no conoce otro criterio supremo sino la eficiencia mercantil, surge el sexo masculino como el sexo fuerte y el sexo femenino como el sexo débil. En la percepción de una sociedad del logro eso es perfectamente correcto. La mujer como sexo débil mediatiza ahora su posición en las relaciones de producción a través el hombre, que es el sujeto de esta carrera del logro. Y aparece ahora el matrimonio vitalicio como la regulación más humana posible de esta dependencia fundamental, cuyo origen ya no se reconoce en las relaciones de producción, sino en las diferencias biológicas de los sexos, diferencias que se mistifican de mil maneras. En realidad, la eficiencia mercantil hace que las diferencias biológicas se transformen en una dependencia de un sexo al otro. Así como estas relaciones de producción aparecen como intocables –ellas también son una parte de la naturaleza humana–, esta dependencia sexual es igualmente intocable. El matrimonio vitalicio, por tanto, sustituye totalmente la espontaneidad de la relación amorosa. El libre encuentro mediatizado por la sensualidad corporal se transforma en una relación del tener, en la cual uno tiene el derecho sobre el otro y, a través de la cual, se forman ahora las perso-

nalidades del hombre y de la mujer, merced a todo un proceso de socialización dirigido a este fin. La humanidad, que se somete a la eficiencia mercantil, determina igualmente y en el mismo acto lo que será la idea y la realidad de la masculinidad y de la femineidad.

En referencia a la eficiencia mercantil (del logro personal), la monogamia juega el papel de un puente entre eficiencia y relación amorosa. La eficiencia del logro impone su lógica y el hombre es sujeto principal de la carrera del logro. Establecida la dependencia de la mujer, la relación amorosa queda limitada a este matrimonio, que a través del hombre llega a ser, en última instancia, el sujeto del logro. Donde las tareas llaman al hombre, la mujer tiene que seguirlo. Aparentemente ahora ya no pueden surgir contradicciones entre la lógica de la eficiencia mercantil y las relaciones amorosas.

Pero toda esta solución del problema llega a un determinado punto muerto en el momento en que esta monogamia vitalicia es derecho y deber. Hay propiedad de uno sobre el otro y rige un orden del tener que exige, igualmente como la propiedad sobre cosas, la definición de sus límites. El límite es la enajenación del objeto tenido y, en el caso de la monogamia, no puede ser definido sino por la relación genital.

De eso resulta que la propiedad mutua sobre los cuerpos llega a ser una propiedad sobre la relación genital. Como nadie es dueño de los sentimientos, y no puede serlo, la propiedad mutua sobre el otro en la monogamia tiene que concentrar la sexualidad en la sexualidad genital. La sensualidad corporal llega a ser lo mismo que la genitalidad de la sexualidad y del goce. La espontaneidad amorosa se reemplaza por la funcionalidad genital. El fetiche de la genitalidad reproduce en la relación entre sexos el fetiche dinero de la relación con la cosa. De esta manera la monogamia vitalicia, basada sobre el dominio de un sexo sobre otro, produce su fetiche genital, que transforma y socava la propia relación amorosa. Se trata ahora más bien de la conquista y no del encuentro amoroso, que pasa por la sensualidad corporal entre personas. El sexo débil es ahora objeto de la concupiscencia.

Esta necesaria concentración sobre lo genital de la monogamia vitalicia eleva a la propiedad sobre el cuerpo del otro a criterio determinante de la sexualidad, y reduce ésta a la parte de la relación amorosa que es la menos individualizada y la más fungible. El objeto de la sexualidad genital es casi arbitrariamente cambiante. Concentrar el criterio de la monogamia sobre él, significa en

el fondo socavarla en el mismo acto. Ella produce un enfoque del sexo que presiona para esquivar esta monogamia. Pero esta salida no es precisamente la reivindicación del amor espontáneo –de la sensualidad corporal amorosa–, sino la genitalización nítida de la relación sexual, que en la prostitución se hace socialmente presente. El corazón mismo de la monogamia vitalicia late en la prostitución, que hace de la fungibilidad genital una profesión socialmente integrada. El fetiche sexual se hace allí socialmente presente, cumpliendo el papel que en la relación con la cosa trabajada desempeña el dinero. Por eso, Leon Bloy puede hablar de los bancos como prostíbulos, porque el fetiche dinero se reproduce en la relación entre los sexos como sexualidad genital institucionalizada.

Todo lo anterior sirve para hablar de una transformación del goce sexual, en la cual el amor espontáneo está vehiculizado por un mecanismo derivado de la eficiencia mercantil. Pero se trata de una transformación real del goce. Se interioriza la transformación y los tipos de masculinidad y femineidad resultantes son percibidos como lo humano. La mutilación del ser humano en general es ahora base del goce y se goza ser antihumano. La mujer como objeto del hombre, con el desti-

no principal de procrear, en su dependencia del hombre, acepta la mutilación en un grado tal, que resulta de repente la fuerza social más importante de defensa de este sistema de mutilación.

Si bien esta transformación del amor en goce genital tiene todavía una aparente racionalidad, contiene ya, como raíz, el dolor del otro y de uno mismo. No hace falta que esta profunda irracionalidad sádica y masoquista se haga expresa para poder percibir su presencia igualmente en el corazón de la monogamia vitalicia. Pero hace falta mencionarlos para poder discutir después de nuevo la relación entre la sexualidad y las relaciones sociales de producción en conjunto.

LA LIBERACIÓN SEXUAL

La liberación sexual se empieza a plantear a partir de los fenómenos más visibles de la dependencia de la mujer. Se plantea, por tanto, no como liberación sexual propiamente dicha, sino como liberación de la mujer. Además, se plantea a partir de los mecanismos que vinculan a la mujer con las relaciones de producción capitalistas. Se trata de la forma anteriormente mencionada de la integración de la

mujer a través del hombre. Este es el verdadero sujeto de la carrera del logro profesional, y la familia llega a ser la ampliación de esta, su subjetividad frente la mujer. Ella es objeto del goce sexual, procrea los hijos y ordena la casa. El sujeto de la carrera profesional es el hombre-familia.

La liberación de la mujer se presenta ahora como igualdad con el hombre, lo que significa su integración en la sociedad por cuenta propia. Derecho a voto, trabajo femenino con salario igual, son las banderas de este esfuerzo. No nos interesa aquí analizar hasta qué grado se ha logrado tal integración. El derecho a voto se concedió en casi todo el mundo; el pago igual por trabajos iguales sólo muy parcialmente. A veces se paga directamente en términos desiguales, pero en general persiste el pago desigual, indirectamente, por la consideración de trabajos mal pagados a los trabajos típicamente femeninos. En cambio, nos interesa ver la transformación de la dependencia de un sexo a otro, que ocurre cuando hombre y mujer se integran directamente en el proceso económico y político. A partir de este momento el hombre deja de ser para la mujer su vínculo principal con la sociedad exterior a la familia. Hay ahora dos sujetos de la familia y los dos tienen carreras profesionales

diferentes. La igualdad parece estar establecida. Pero eso es aparente. Para que la monogamia pueda ser vitalicia, una carrera profesional tiene que subordinarse a la otra. Una tiene que tener preferencia, si la carrera obedece a los criterios del logro personal. Tanto lo que se refiere al lugar (otra ciudad, otro país) o el tiempo del trabajo (horarios no fijos) pueden producir alejamientos entre los dos sujetos, si ambos quieren seguir al criterio del logro personal. De nuevo las diferencias biológicas entre los sexos adquieren la función de determinar quién tiene que subordinarse a quién. El hombre sigue siendo el sexo fuerte, y la mujer, el sexo débil. Motivos adicionales para facilitar la subordinación de la carrera profesional de la mujer a la del hombre son el fuerte arraigo que tienen los valores de la “femineidad”. Por otro lado, parece claro que una infraestructura adecuada de jardines infantiles, escuelas para todo el día, vida vecinal, etcétera, pueden aliviar mucho esta situación de dependencia. Pero, mientras rige el principio del logro personal como criterio de la carrera profesional, esta subordinación se da necesaria e independientemente de esos paliativos sociales. En cierto grado la dependencia es más grande, o más perceptible ahora. Cuando la mujer tiene como profesión “su casa”,

su definición como mujer ya implica su dependencia. Pero una vez integrada en la división social del trabajo, su profesión no define directamente una dependencia. La dependencia de hecho, por tanto, es más sentida. Pero hay, otra vez, mecanismos para disfrazar efectivamente tal dependencia bajo el régimen del logro personal, de la eficiencia mercantil. Se relegan las “profesiones típicamente femeninas” a niveles que tienen muy poca especificación y, por tanto, una facilidad mayor de cambio. Tienen poca posibilidad de ascenso y se subordinan, por tanto, muy fácilmente a la carrera profesional del hombre. Las profesiones como secretaria, enfermera, etcétera, tienen muy claramente este carácter.

Si bien esta dependencia entre los sexos ahora es distinta, sigue siendo dependencia con todas sus consecuencias. Se conecta directamente con la monogamia vitalicia y vuelve a reproducir la genitalización de la sexualidad, destacando a la mujer como objeto de la concupiscencia. Pero la familia ya no es hombre-familia en su sentido nítido. Se trata ahora de una familia en la cual hay dos voces desiguales y que persiguen un puesto lo más alto posible dentro de la sociedad del logro. Pero es, a la vez, una familia que sigue percibiendo el matrimonio vitalicio como su ideal. La mutilación

mutua se vuelve goce. El hombre conserva su posición dominante y la mujer recibe, en compensación de la mutilación de su carrera profesional, este egoísmo concertado entre dos, que excita dentro del matrimonio vitalicio su participación máxima en la carrera del logro en común. Si bien ninguno de los dos goza del amor espontáneo, los dos gozan una satisfacción cuantitativa, que es el principio de la sociedad del logro.

Pero ocurren a la vez cambios en la propia relación con la sexualidad genital. La genitalidad sigue siendo la clave de la sexualidad o del encuentro directo entre los sexos. Sin embargo, el matrimonio ahora se constituye sobre la base de intereses en el éxito común dentro de la sociedad del logro. Si bien la mujer participa desde una posición inferior en la carrera profesional, de todas maneras participa. Por tanto, desarrolla reacciones frente al sexo masculino, que tradicionalmente sólo correspondían al hombre frente a la mujer. Junto con la idea de la igualdad en la participación en la carrera del logro, aparece la igualdad en cuanto a tratar al otro sexo como objeto de la concupiscencia. En esta línea se puede separar el matrimonio vitalicio de la monogamia vitalicia. Pero esta separación no es de ninguna manera una liberación de las relaciones

amorosas. La propiedad sobre los cuerpos sigue existiendo en este tipo de matrimonio. Se trata de una propiedad que se puede dar en usufructo a otro, a cambio de que otro conceda lo mismo. El intercambio –hasta cuantitativamente calculado– de hombres y mujeres de un matrimonio vitalicio al otro es ahora posible. Un intercambio así en este tipo de matrimonio es lícito en el grado en que no se base en una espontaneidad amorosa y que tenga como objeto un intercambio genital. Para este matrimonio vitalicio tiene ciertas ventajas. La convivencia se basa sobre intereses en la sociedad mercantil del logro, de los cuales se deriva la relación amorosa aparente, y la fungibilidad del sexo –consecuencia de la genitalización de la sexualidad– es controlable según los mismos criterios pertenecientes a tal sociedad. Sin embargo, también esta igualdad –medida según sus propios criterios– es aparente. En este matrimonio los dos se reconocen como sujetos de la carrera del logro y a la vez como objetos de la concupiscencia. Pero, como la participación de la mujer en la carrera profesional es subordinada e inferior, tiene que seguir compensando esta inferioridad por una sobrecarga de femineidad, esto es, siendo más objeto del hombre de lo que el hombre puede ser objeto de ella en sus relaciones se-

xuales. Si bien el esquema original de la monogamia vitalicia está sutilmente cambiado, en el fondo sigue en pie. Por esta razón una figura como James Bond todavía puede representar idealmente esta relación real subordinada como expresión de la eficiencia máxima. En ausencia total de la espontaneidad amorosa, él puede obedecer a las reglas de la eficiencia del aparato al cual sirve, siendo que la fungibilidad total de las relaciones sexuales le permite vivir a la vez como “hombre”.

En todo este análisis descubrimos una línea común en la formación de las relaciones entre los sexos: la transformación de la espontaneidad amorosa en relaciones entre los sexos compatibles con la vigencia de la eficiencia mercantil (del logro personal) y la continua deformación de los proyectos de liberación, en el sentido de la compatibilidad con tal eficiencia mercantil. Se permite muchos tipos de matrimonio y convivencia, pero este criterio supremo hace que todos se puedan comprender como transformaciones del tipo ideal inicial de un matrimonio vitalicio, que pretende ser a la vez monogamia vitalicia, y todos los cuales tienen como denominador común la subordinación de la mujer y la genitalización de la relación sexual como criterios últimos. A la vez esta transformación

de la espontaneidad amorosa es siempre una transformación del goce. No permitiéndole al ser humano el goce humano, éste goza y busca el goce en lo antihumano.

SEXUALIDAD Y RELACIONES DE PRODUCCIÓN

Nuestro análisis no puede detenerse aquí. Hemos ya constatado una profunda relación entre la especificidad de las relaciones entre los sexos y la relación del ser humano con su producto del trabajo. Esto nos permite desde ya advertir dos polos que se corresponden mutuamente y reconocer que no se puede hablar de liberación sexual sin hablar también de liberación de los productores y, viceversa, que no se puede hablar de explotación, represión y dominación, sin hablar a la vez de deformación sexual.

La misma sociedad mercantil sabe eso y lo dice todos los días, sin expresar el verdadero núcleo del problema. Si bien el principio de la eficiencia mercantil sin duda surge en la relación del ser humano con la cosa y en el proceso de la producción de la riqueza material, el ordenamiento de esta producción da en última instancia las pautas de las mismas relaciones sexuales. Se trata de un hecho que cualquier

sociedad burguesa percibe muy poco y disfraza lo más posible. Pero hay, sin duda, una relación al revés, que se expresa en la misma sociedad burguesa. Vamos a tratar de analizarla algo más.

Constatamos ya que toda relación del ser humano con el mundo fuera de sí es una relación con otros seres humanos, por tanto, subjetiva. Pero esta subjetividad del mundo se percibe de manera diferenciada. Que la cosa trabajada es una relación entre personas es algo que comprendemos como resultado de su análisis teórico; la percepción directa de este hecho es difusa. En cambio, las relaciones entre los sexos se perciben directamente como relaciones entre personas sin ninguna reflexión teórica intermedia. Aunque se cosifiquen, queda siempre al descubierto que se trata de una cosificación de relaciones entre personas, lo que no es el caso con la cosa trabajada. Y tal relación directa entre personas aparece y se vive como la pauta general de cualquier relación entre personas; por tanto, también en referencia con la cosa trabajada. Como la cosa trabajada verdaderamente es una relación entre personas, sirve para disfrazar una relación sexual en el grado en que es tratada como cosa y nada más. Pero este trato de la cosa sin más es precisamente lo especifi-

co de la sociedad del logro, que a la vez produce la genitalización de la sexualidad. Se vive la cosa, por tanto, como objeto sexual, y en la deformación de la sexualidad se vive a la vez la deformación del goce de la cosa trabajada. La cosa trabajada se transforma en símbolo genital y en realidad no es otra cosa.

De esta manera se hace problemática toda la distinción inicial entre relación ser humano-cosa y relación de sexos. La relación ser humano-cosa es ahora símbolo real vivido de la relación de sexos. (En cierto sentido, Marx lo percibe, cuando dice que la primera división del trabajo ocurre entre hombre y mujer). La relación de los sexos configura todas las relaciones entre los seres humanos, y estas últimas son transformaciones de las relaciones entre los sexos. Por tanto, con todo derecho se puede describir ahora la relación valor de uso, valor de cambio e irracionalidad del poder implicada en el valor de cambio, como etapas de una transformación de la relación entre sexos. La racionalidad del valor de uso es el amor espontáneo que solidariza con todos los seres humanos; la racionalidad del valor de cambio (del tener) es genitalización de la sexualidad y relación arbitraria con todos los seres humanos; y la irracionalidad del poder es vivencia transformada del sadismo sexual.

Lo sabe tanto la propaganda comercial como el torturador. Al automóvil hay que tratarlo como a una mujer, y la tortura tiene que terminar en una perversión sexual, revelando así lo que verdaderamente es.

De esta manera, la definición de la sexualidad se hace mucho más amplia que la definición inicial que usamos. Implica ahora todo el goce senso-corporal y todos los sentidos humanos. Se identifica de por sí con el goce sensual, y descubre en todo goce sensual un goce de otros seres humanos. Como toda relación del ser humano con el mundo externo es subjetiva, también todo goce lo es. Sus deformaciones igualmente se refieren a todos los sentidos humanos.

En este mismo plano se plantea, por tanto, y hay que plantear la liberación sexual. Es la liberación de todos los sentidos y la oposición a la primacía del sentido del tener. Es la espontaneidad amorosa entre los sexos, la que implica la solidarización espontánea con todos los seres humanos y no es posible sin ella. Pero esta solidaridad espontánea aparece como derivada de la necesidad humana de la espontaneidad amorosa. El ser humano no puede tener relaciones iguales con todos los seres humanos porque no puede conocerlos a todos. Conoce y vive inmediatamente su ne-

cesidad de una espontaneidad amorosa con el otro, y esta es su liberación. Pero esta liberación no la puede tener sin la liberación de todos, porque la sociedad opresora reproduce a cada uno de sus miembros como seres incapaces para esta libertad. A partir de la "vitalidad, de su libertad y de su independencia individual" descubrimos la necesidad de la liberación de todos y de la solidarización espontánea con todos. A partir de allí también se desprende la necesidad de atacar la eficiencia mercantil y el logro personal, como instancias últimas de la dominación. Esta consecuencia no se puede describir sino como una situación en la cual el productor disfrute del trabajo "como un juego de sus fuerzas físicas y espirituales".

Vimos hasta ahora la relación entre sexualidad y relaciones de producción a partir de los polos de la represión y de la liberación sexual, constatando que el problema del cambio de las relaciones de producción se deriva de la necesidad de una liberación sexual y no al revés. Liberación sexual naturalmente se entiende como liberación de todos los sentidos humanos, como espontaneidad amorosa y no como comunidad de las mujeres o copulación arbitraria. Aparentemente eso contradice el criterio general, según el cual la explotación

es el punto de partida de la percepción de la necesidad de la liberación y del cambio de las relaciones de producción. Pero el concepto de la explotación no tiene otro significado sino el de la negativa a la liberación de los sentidos. Es importante aclarar continuamente que explotación no es la extracción de plusvalía de por sí. Un concepto de este tipo conduce solamente a la ilusión de que el aumento de salarios o de la producción general de riqueza material disminuye la explotación. Sociedades capitalistas y socialistas desarrolladas revelan que ese no es el caso. A través de los mecanismos de la extracción de plusvalía se niega el acceso a la liberación de los sentidos y, en referencia a ella, el nivel de los salarios es secundario. Por tanto, la liberación sexual implica la liberación de los mecanismos de extracción de plusvalía, pero aclara a la vez que estos mecanismos son mucho más nefastos de lo que parece en una visión meramente cuantitativa del problema. Está en juego la formación misma del ser humano en todas sus dimensiones.

La actual generación se parece a los judíos que Moisés conducía por el desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que tiene que perecer para dejar sitio a los hombres

que estén a la altura del nuevo mundo (Marx, 1952: 90)¹.

Si estamos de acuerdo en que se percibe la necesidad del cambio de las relaciones de producción a partir de la liberación sexual, no podemos olvidar a la vez que las posibilidades de esta liberación dependen de, y tienen sus límites en, la posibilidad de la transformación de estas relaciones de producción. Las relaciones de producción vuelven a aparecer como la clave del problema, cuya percepción partió de la liberación sexual. Teniendo en cuenta eso, el concepto de la liberación total de los sentidos se identifica con el de la sociedad sin clases, con sus consiguientes condiciones de posibilidad: desaparición de relaciones mercantiles y destrucción del Estado. Aparece ahora más bien como un concepto límite, que no está al alcance de la acción inmediata y que –si bien se prepara hoy–, describe más bien el límite de las posibilidades de la historia.

De hecho, el cambio de las relaciones de producción que se realizó en las sociedades socialistas más avanzadas, se puede describir mejor como la institucionalización de una relación conflictiva entre racionalidad eco-

1 Traducción de F. H. [N. E.].

nómica social y la eficiencia mercantil. Sin hacer desaparecer este conflicto como tal, la sociedad socialista avanza más bien en el grado en que logra subordinar la eficiencia mercantil al criterio supremo de la racionalidad social. (Se trata de la racionalidad que Bettelheim llama “calculo económico” y que contrapone al “calculo monetario”, que es otra expresión de la eficiencia mercantil). Como la relación entre las dos es realmente conflictiva, surge en la misma sociedad socialista una especie permanente de lucha de clases, que, en el plano de la conciencia social, hace surgir una revolución cultural continua que usa la concientización como elemento que otorga a la racionalidad social la superioridad en el conflicto con la eficiencia mercantil. Trata de formar un ser humano motivado en correspondencia con la racionalidad social, es decir, que subordine los incentivos materiales directos e individuales a los incentivos materiales indirectos y sociales. Se trata de una solidarización espontánea con todos los seres humanos, que incluya la misma distribución de los bienes materiales por la sociedad y que relega a un plano secundario los criterios de la eficiencia mercantil y del logro personal. Generalmente se llama a este proceso “socialización de los medios de

producción”, que se distingue del acto de la nacionalización de ellos. Si bien no puede ser realizada sin tal nacionalización, se trata del proceso permanente de poner los medios de producción al servicio de la liberación.

Pero si el cambio de las relaciones de producción desemboca en tal conflictividad, esta misma conflictividad tiene que reproducirse en la relación entre los sexos. Eso se desprende del hecho de que los límites de la liberación sexual se definen por los límites de este cambio. Se da, por tanto, una conflictividad entre el amor espontáneo y el matrimonio institucionalizado, siendo el último la presencia de la eficiencia mercantil en las relaciones entre los sexos. Y la liberación sexual no puede ser sino el esfuerzo de subordinar el matrimonio institucionalizado a la necesidad del amor espontáneo. La solución es tan relativa como la del cambio de las relaciones de producción.

Presupone, por un lado, que realmente se efectúe en la sociedad un proceso de socialización. Por otro lado, tiene como condición que haya un esfuerzo de toda la sociedad para asumir colectivamente las actividades que generalmente el hombre relega a la mujer (una infraestructura que se refiere a jardines infantiles, escuelas, y todo lo relacionado con bie-

nes de consumo específicos para los niños, y todo lo que se refiere a la seguridad social, de la vejez, etcétera). Eliminación de la eficiencia mercantil como meta del proceso de producción y construcción de infraestructura social son las condiciones objetivas de una subordinación de la institución matrimonio al amor espontáneo. Pero igualmente en el plano de la conciencia social tiene que unirse ahora la revolución social con una conscientización expresa de la liberación sexual y del derecho a la vitalidad, libertad e independencia personal en las relaciones entre personas. Si la revolución cultural no asume esta dimensión, nunca puede crear una conciencia social coherente con los objetivos de la liberación. Si no asume plenamente la liberación social, su lucha en el plano de la socialización de los medios de producción va a ser siempre contradicha por la presencia incontrolada de la eficiencia mercantil en las relaciones entre los sexos, que refuerzan las resistencias en contra de la creación de un nuevo ser humano, sin que la sociedad tome conciencia de los orígenes verdaderos de esta

resistencia. No asumir el conflicto en el plano de las relaciones entre los sexos significa solamente aumentar el conflicto en el plano de la socialización de los medios de producción, lo cual crea, por tanto, una represión social innecesaria en la sociedad socialista por el simple hecho de mantener la represión sexual (incluso uno podría preguntarse si el culto de la personalidad en la sociedad socialista moderna no es una expresión sublime de esta renuncia a llevar la revolución cultural hacia la liberación sexual).

BIBLIOGRAFÍA

- Hinkelammert, Franz 1972 "La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico" en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago: CEREN, Universidad Católica de Chile) 12, abril, 232-246
- Marx, Karl 1952 (1851) *Les luttes sociales en France 1848-1850* (Paris; Éd. Sociales).
- Marx, Karl 1966 (1867) *El Capital*, I, 2 ed. (México: Fondo de Cultura Económica).

EL SUJETO, EL ANTI-SUJETO Y EL RETORNO DEL SUJETO

(INTERCULTURALIDAD Y FUNDAMENTALISMO)*

Desde hace muchos años en América Latina se viene discutiendo sobre el sujeto, sobre el ser humano en cuanto sujeto. El surgimiento de esta discusión tiene mucho que ver con la crítica a un concepto de sujeto, que es anterior: el concepto de un sujeto social, llámese “clase social” o “movimiento popular”. Eso estaba unido a la concepción de las clases y los movimientos como sujetos de cambio o de revolución.

Sin desechar tales concepciones del sujeto, con la nueva discusión aparece otra dimensión del sujeto. Podríamos decir también –inclusive con Camus–: el sujeto como rebelión. Rebelión no implica necesariamente revolución, pero es

necesariamente una actitud de distanciamiento, de la cual nacen respuestas. Toda alternativa presupone esta rebelión.

La discusión de esta nueva dimensión del sujeto aparece en América Latina a partir de los años ochenta, y en el DEI¹ hemos abierto una plataforma de discusión correspondiente desde entonces. Ahora bien, cuanto más se imponía en el mundo la llamada “estrategia de globalización”, más se hacía necesaria esta referencia al ser humano como sujeto, y específicamente como sujeto negado por la lógica de este proceso. Todas las crisis provocadas por este proceso de globalización –la crisis de la

* El artículo fue publicado por primera vez con el título “El sujeto negado y su retorno” en *Pasos. Segunda Época* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones) 104, 1-12, noviembre-diciembre, 2002. Luego, con el título con el cual se publica aquí, fue incluido como capítulo VIII en el libro *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003: 271-294) [N. E].

1 Departamento Ecuménico de Investigaciones. Es el centro de investigación y formación fundado por Franz Hinkelammert, Hugo Assman, Arnold Mora Rodríguez y otros intelectuales costarricenses a finales de 1976, en San José, Costa Rica. Allí trabajó Hinkelammert durante más de treinta años, hasta enero de 2007, cuando debió renunciar por graves diferencias con otros miembros de la institución [N. E.].

exclusión, del socavamiento de las propias relaciones sociales y del medio ambiente— están íntimamente relacionadas con esta negación del sujeto humano.

Hablamos mucho de la necesidad de alternativas frente a esta estrategia y discutimos las posibilidades de tales alternativas. Evidentemente hace falta impulsar tales discusiones y en el DEI hemos intentado participar en ellas. Pero estas discusiones dejan un vacío. ¿Por qué hace falta alternativas? ¿Qué es lo que nos mueve hacia ellas?

La respuesta cínica, hoy en boga es que no hay nada en juego. Aunque se hable de valores, como la justicia u otros, estos valores están en conflicto con una realidad, que sería distorsionada, supuestamente, por ellos. Son simples “juicios de valor”, que ninguna ciencia de lo real puede sostener. Aparece el realismo del tipo de la “*Realpolitik*”, que nos enfrenta desde Bismarck hasta Kissinger. Los valores nos impiden ser realistas: tal es el cinismo al cual nos enfrentamos. De esta manera, todos los movimientos alternativos son tildados de altamente irrealistas y peligrosos, pues impiden ser realistas.

Frente a esta postura del realismo político, no sirve de nada afirmar repetidamente valores. Esta actitud se transforma en simple

sermón del domingo. Pero de esta manera, nuestra discusión y presión por alternativas pierden su sustento. Hace falta esta discusión y presión, pero igualmente hace falta darles un sustento. Hay que dar razón del por qué de las alternativas. Esta razón no la podemos considerar simplemente como un supuesto, aunque nos parezca obvia. De hecho suponemos la vigencia de valores, que están disolviéndose. Se trata de una disolución que socava cualquier posibilidad de sostener alternativas frente al actual sistema de globalización.

EL SUJETO COMO DIMENSIÓN DEL SER HUMANO

Aquí entra la discusión del sujeto como dimensión del ser humano. En vista de eso, quiero presentar algunos resultados, obviamente provisorios. Intentamos hacer ver que el tal llamado realismo político de la *Realpolitik* es completamente ilusorio. La política correspondiente a la estrategia de globalización nos lleva, en nombre de este falso realismo, a situaciones cada vez menos sostenibles, e incluso a la perspectiva de la autodestrucción de la humanidad. Es el propio realismo que se propaga que está desembocando en ilusiones destructoras.

Recuperar hoy el sujeto negado no es formular un juicio de valor, es plantear la exigencia de recuperar un realismo perdido. Por tanto, quiero resumir las perspectivas de la recuperación del sujeto, tal como se presentan hoy.

Hay una formulación muy escueta de eso. La da Desmond Tutu, el obispo anglicano sudafricano que tuvo un papel clave en la lucha en contra del apartheid en África del Sur: “Yo soy solamente si tú también eres”.

Es el sentido del concepto de humanidad de los africanos llamado *ubuntu*²: “Yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano”.

No se trata de una afirmación moral o ética, aunque de ella se pueden sacar conclusiones morales o éticas. Pero la afirmación es una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos como seres humanos. “Yo soy solamente si tú también eres” es una afirmación sobre lo que es y en este sentido es un juicio empírico. Sin embargo, de esta afirmación sobre la realidad se siguen comportamientos. Pero es la realidad, que los exige, y no un juicio de valor. En este sentido, es un lla-

mado al realismo, no a valores. Un realismo del cual se derivan determinados valores, en cuanto optamos por este realismo afirmando nuestra vida. Puedo optar en el sentido contrario. Entonces tengo que asumir el suicidio –aunque sea a largo o mediano plazo– como consecuencia del asesinato del otro. Realismo es dar cuenta de esta disyuntiva y optar por vivir.

La frase de Tutu implica la siguiente afirmación sobre la realidad: “asesinato es suicidio”. En sí misma esa afirmación no implica ninguna ética determinada. Caracteriza la realidad como realidad objetiva y se basa en un juicio empírico. La caracteriza como realidad circular: la bala, que le disparo a otro, lo atraviesa para dar vuelta a la tierra y para pegarme a mí mismo en la espalda. La globalización aumenta solamente la velocidad de la bala y acorta el intervalo entre el disparo y el impacto de la bala en mi espalda. Este intervalo se hace cada vez más corto y se va a acortar todavía más.

Sin embargo, el juicio empírico que lleva a la conclusión de que asesinato es suicidio no se basa en un cálculo. Ningún cálculo lleva a este resultado. Se trata de un juicio del tipo que David Hume llama una “inferencia de la mente”. Es un juicio, que caracteriza la realidad entera como realidad redonda. Va por encima del cálculo. Es un postulado de la razón práctica.

2 El *Ubuntu* es una filosofía humanista originaria de África del sur que postula la interrelación y mutua dependencia entre todos los seres humanos por su participación en una totalidad mayor, que los contiene y atraviesa [N. E.].

Por eso la conciencia de la globalidad de la tierra se llama “asesinato es suicidio”. En el interior de esta globalidad solamente podemos afirmar nuestra vida. Al hacerlo, surgen las alternativas y su necesidad.

Por eso, se trata del juicio constitutivo de cualquier resistencia. Pero no solamente de las resistencias. También del cinismo. También se puede hacer la opción inversa, que desemboca en el cinismo.

Ahora bien, aparentemente hay otra posición, que niega el hecho de que asesinato sea suicidio. Es la posición subyacente al cálculo de interés en nombre del mercado. El cálculo de interés sostiene un juicio contrario. Es el juicio: “derrotando al otro, salgo ganando”. Por tanto: “asesinato *no* es suicidio”. Implica igualmente un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente en sentido de David Hume. Sostiene que la bala que disparo sobre el otro, lo atraviesa sin volver hasta mí. Salgo ganando al derrotar y, al final, al asesinar al otro. Toda la teoría burguesa de la competencia presupone eso. Subyace a ello el concepto de un mundo lineal y plano, precopernicano, que resulta sumamente simplista en un mundo que se hace cada vez más global y por tanto redondo. La lucha a muerte en la competencia de los mercados es proclamada

como motor del interés general. La lucha por asesinar al otro es vista como la fuente de la vida. Vicios privados– virtudes públicas. Es la mano invisible que nos asegura que, dadas las características de la realidad, el asesinato *no* es suicidio. También eso es un postulado de la razón práctica, contrario al primero.

Aparecen entonces dos postulados de la razón práctica contrarios entre sí. El primero es: “asesinato es suicidio”, y el contrario sostiene: “asesinato es afirmación de la vida por parte del asesino”. Si los dos postulados resultan de juicios empíricos y si sus resultados son contrarios, uno de los dos tiene que ser falso. Sin embargo, a partir de juicios de hecho –que siempre son juicios basados en el cálculo de intereses y por tanto juicios parciales no es posible decidir. Hace falta una opción, que no es ética. Es una especie de apuesta de Pascal. Pero esta opción implica de nuevo un juicio de caracterización de la realidad entera, una inferencia de la mente. Es el juicio de que el realismo de sostenibilidad de la vida humana no puede darse sino a partir del postulado: “asesinato es suicidio”.

Este postulado lleva a fundamentar una ética, en cuanto surge el ser humano como sujeto para afirmar su vida. Se hace sujeto al afirmar la lucha por *no* asesinar como fuente de la vida, de la cual puede nacer el bien común. Pero tie-

ne que luchar. En esta lucha por *no* asesinar aparece la necesidad de una ética de la vida. Es lucha a partir de una rebelión: me rebelo, luego existimos. Nos rebelamos, luego podemos existir. La lucha por una sociedad en la que quepan todos los seres humanos y también la naturaleza, es la consecuencia. Igualmente es consecuencia el hecho de que esta lucha no es posible sino como lucha solidaria. Pero el norte es siempre la orientación en una realidad en la cual asesinato es suicidio.

Eso es entonces el ser humano como sujeto, en cuanto retorna: afirma su vida en un realismo basado en el postulado “asesinato es suicidio”. Hacerse sujeto es, por tanto, de antemano un acto intersubjetivo. No hay sujeto solitario, y el yo-sujeto rompe los límites del yo-individuo.

A partir de este análisis se hace evidente que lo que vivimos actualmente es la negación del sujeto. Pero el sujeto negado no deja de existir. Aparece ahora en la forma del anti-sujeto, del odio al sujeto, del sujeto que se niega a sí mismo, de la autodestrucción del sujeto. *Negatio positio est*. Pero la *positio* refleja lo negado en forma invertida. No sale de la negación, sino la refuerza.

Hay una frase famosa de Goya: “el sueño de la razón produce monstruos”. Encierra una ambivalencia, porque sueño se puede referir al

soñar o al dormir. La quiero transformar sin pretender necesariamente que eso corresponde a la intención de Goya. Entonces sería: “el soñar de la razón produce monstruos”. Pero sigue siendo ambivalente en cuanto a lo que significa razón. La transformo otra vez: “el soñar de la razón instrumental-calculadora produce monstruos”.

Efectivamente, la irracionalidad de lo racionalizado se hace invisible por la fabricación de monstruos. Son monstruos que representan en forma invertido el sujeto negado. Produce monstruos y está en el interior de su producción.

EL ANTI-SUJETO COMO PROYECTOR DE MONSTRUOS

Desde los años ochenta aparece una febril fabricación de monstruos de parte del sistema de globalización. Parece ser la otra cara de este sistema, que sueña monstruos. Los fabrica frente a cualquier obstáculo que aparece en su camino y que considera una distorsión.

Después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo, en contra del cual está la misma opinión pública. El movimiento de paz es denunciado como el verdadero peligro; en cambio, la guerra de ahora en adelante es presentada

como “guerra para la paz”, como “intervención humanitaria”, como único camino realista de asegurar la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: “Guerra es Paz, Paz es Guerra”. Quien está en favor del respeto de los derechos humanos y de la paz, es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario, se lo culpa por Auschwitz, se lo pinta como pro-nazi, se le imputa la voluntad de querer desatar una guerra mucho peor que esta guerra, como partidario del terrorismo. ¿Acaso aquel, que exige el respeto a los derechos humanos y la paz, no quiere que perezcan más ciudadanos estadounidenses o incluso que Israel sea objeto de un nuevo holocausto? La señora Mary Robinson tuvo que renunciar al cargo de Alta Comisionada de Naciones Unidas para los derechos humanos, porque reivindicó los derechos humanos de los prisioneros de la guerra de Afganistán, llevados a un campo de concentración en Guantánamo y desaparecidos en este hoyo negro de los servicios secretos de Estados Unidos, donde ahora, como parece, son objetos de experimentos médicos inconfesables –el Occidente no hace nada sin servir al progreso–. ¿Acaso ella no mostró que era una simpatizante?

Aparece la proyección de monstruos. Cuando se proyecta el monstruo en Noriega, Noriega es transformado en el centro mundial del tráfico de drogas y en el jefe superior de todas

las mafias de drogas existentes o por haber. Es transformado en el dictador sangriento, el único, que todavía existe en América Latina. Si desaparece, por fin el tráfico de drogas podrá ser combatido y la democracia estará segura en el mundo. Hoy el monstruo Noriega de nuevo se ha reducido a sus dimensiones reales y normales. Ha sido un dictador corriente, que en el tráfico mundial de drogas no era más que una figura de tercera categoría, y que además logró esta posición por medio de la DEA, la policía anti-drogas del gobierno de los Estados Unidos.

La pregunta es: ¿Ha sido esta proyección del monstruo simple palabrería, o significaba algo real? Ciertamente, no dice gran cosa sobre Noriega, pero ¿sobre quién dice algo?

Cuando el presidente Bush (padre) decía sobre Hussein, que era un nuevo Hitler –que había montado el cuarto ejército más grande del mundo y amenazaba con conquistar toda la tierra–, él proyectaba un monstruo en Hussein. Hussein también ha sido reducido hoy a dimensiones mucho más pequeñas. No es el criminal único, que era Hitler, y su ejército estaba indefenso frente a la fábrica de muerte que el ejército de los Estados Unidos montó al lado de su frontera.

Otra vez la proyección del monstruo en Hussein, que hacía de él un Hitler, no nos dice mucho sobre Hussein.

En el último tiempo el monstruo se llamaba Bin Laden, señor de una conspiración terrorista mundial omnipresente. Sin embargo, igualmente se ha desinflado y apenas se habla de Afganistán. Parcialmente lo sustituye Arafat, y se vuelve a resucitar a Hussein como monstruo que forma parte de un “eje del mal”.

Todos estos monstruos van pasando, dándose la mano uno a otro. Pero el camino, en el cual aparecen, designa el blanco de una fábrica de muerte, que lucha contra ellos. Es una fábrica de muerte, que aparece ya con el ataque a Libia en los años ochenta y con la invasión de Panamá en 1989. Pero, con todo su potencial destructivo, se hace presente recién en la guerra del Golfo. Esta fábrica de muerte es tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila presentes en todo el Tercer Mundo. Puede ir a cualquier lugar. Después de la guerra del Golfo se movió a Serbia, destruyendo también este país. Después se movió a Afganistán, dejando detrás una tierra quemada. Ahora aparece, aunque cambiada, en Palestina, para producir también allí muerte y desolación. Busca nuevas metas. El Tercer Mundo tiembla, pues nadie sabe a ciencia cierta hacia dónde se desplazará. Puede volver a Irak, puede moverse a Colombia. Sus ejecutivos no excluyen ni si-

quiera a China ni a Rusia como posible lugar de producción de muerte de parte de esta fábrica de muerte.

Los momentos de baja de la bolsa de valores en Nueva York son momentos predilectos para el funcionamiento de la fábrica de muerte móvil. Cuando empieza a producir muertos, la bolsa empieza a vivir. La bolsa resulta ser 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 malos, que hagan inevitable la fábrica de muerte y la conviertan en la única respuesta posible. Pero lo cierto es que solamente hay adversarios, que de ninguna manera son monstruos. Por tanto, se producen monstruos para proyectarlos en ellos. Todos son monstruos del momento, que sirven para aceitar el funcionamiento de la fábrica de muerte.

Sin embargo, hoy, visiblemente, se está construyendo un super-monstruo, una Hidra de Lerna, cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se le cortan las cabezas y le nacen otras nuevas. La fábrica de matar tiene que perseguirlas para cortarlas también. La manera de hablar sobre estas masacres, revela lo que son. Se habla casi exclusivamente de “liquidar”, “eliminar”, “extirpar” y “exterminar”.

Es el lenguaje de todas las fábricas de muerte del siglo XX.

Hoy estamos frente a la construcción de una conspiración mundial terrorista, que actúa por todos lados y en cada momento, y solo lleva un apellido cuando su cabeza se levanta. Tiene entonces el apellido de Noriega, Hussein, Milosevic, Arafat o Bin Laden, y tendrá muchos más. Estas conspiraciones monstruosas proyectadas, son conocidas para nosotros desde el siglo XX. La primera mitad de esa centuria estuvo dominada por la construcción del monstruo de la conspiración judía, inventada por la Ojrana, policía secreta de la Rusia zarista antes de la primera Guerra Mundial. Otra fue la conspiración comunista, a partir de la Segunda Guerra Mundial –que antes, en cuanto “bolchevismo judío”, había sido considerada parte de la conspiración judía mundial–, a la cual Reagan se refería como “reino del Mal”. Una conspiración parecida se construyó en la Unión Soviética con el trotskismo. Terminada una conspiración, el poder necesita otra para poder desenvolverse sin límites y sin ser amarrado por algunos derechos humanos. Parece que hoy, por un buen tiempo, la conspiración terrorista le dará este instrumento de ejercicio absoluto de su poder. Ya se empieza a incluir en esta conspira-

ción terrorista mundial a los movimientos de los críticos de la globalización, surgidos desde Seattle, Davos, Praga, Génova y Quebec, que se han reunido en los últimos dos años en Porto Alegre. En este marco, corremos el peligro de que finalmente estos monstruos nos devoren a todos y, por tanto, también a aquellos que los proyectaron en los otros. Son muertos que ordenan.

La concepción actual de la conspiración terrorista mundial está tomando rasgos muy parecidos a lo que era la conspiración mundial judía en la primera mitad del siglo XX. El antisemitismo nunca fue la persecución de una minoría, siempre se persiguió a la mayoría. Pero se lo hizo en nombre de la minoría judía. El antisemitismo sirvió para denunciar cualquier resistencia como acto judío, aunque no participara ningún judío en ella. Por eso inclusive el bolchevismo era “bolchevismo judío”. Eso mismo se está construyendo hoy con el mundo islámico. Se lo usa como puente para denunciar a todo el mundo en nombre de la respuesta a un supuesto terrorismo islámico. Al-Qaeda ya es el descendiente de esta función, que antes cumplían los judíos. Aparece en todas partes, aunque no esté. Nos dicen que se reunió en el sur de América Latina, en la triple frontera entre Brasil, Paraguay y

Argentina. Supuestamente Al-Qaeda también está colaborando con las FARC en Colombia. Pero igualmente se publica que Al-Qaeda ha estado preparando atentados al Papa, lo que los lleva al umbral de ser asesinos de Dios. Inclusive aparece una campaña que denuncia al propio profeta Mahoma como terrorista. Es evidente lo que todo esto significa: todos los terroristas, sépanlo o no, siguen a Mahoma. Es previsible que durante el próximo Foro Social Mundial se publique la participación de miembros y simpatizantes del Al-Qaeda. Pero no se trata de ningún choque de culturas. Se trata de la difamación de una cultura en nombre del ataque a todas las culturas. Como sucedió antes con el antisemitismo, cuando todo el mundo con tendencias disidentes estaba bajo la sospecha de estar implicado en el “pecado de los judíos” o en la “locura judaica”, hoy se denuncia su implicación en alguna supuesta locura islámica. La fuerza de convicción parece ser la misma. Subliminalmente puede jugar un papel en esta transformación el hecho de que también los árabes, entre los cuales nació el Islam, son semitas. Ya en las cruzadas se identificaron israelitas con ismaelitas, que es el nombre con que se llamaba a los árabes. Este nuevo antisemitismo se dirige en contra de estos ismaelitas. Parece

evidente el peligro de que esto desemboque en un proyecto parecido de aniquilamiento, o aún más devastador.

Detrás de una conspiración mundial siempre está el diablo universal. El actual presidente Bush (hijo), por tanto, se presenta como predicador en contra del diablo de manera parecida a como ya lo hizo Reagan, y en sus enemigos ve “*the evil's face*” (la cara del malo o del diablo). Según CNN, en su reciente viaje a los Balcanes, visitó Bucarest en Rumania y habló tanto de Hussein como de Ceausescu como dictadores que nos muestran este “*evil's face*”. La lucha en contra de la conspiración mundial se revela, por tanto, como un gran exorcismo. Al hablar de este exorcismo, Bush decía, que antes de empezar a hablar había visto un arco iris, del cual concluyó: “*God is smiling on us today*” (Dios hoy nos sonrío) (CNN, 2002a)³.

Cuando se hace hoy esta propaganda anti-diablo no se trata de algo simplemente metafórico. El diablo de Bush es el monstruo que la razón instrumental produce al soñar. Todo lo que se percibe como distorsión de esta marcha de la razón instrumental desatada, aparece en el soñar de esta razón como dia-

3 Traducción de F. H. [N. E.].

blo. A través de Bush el propio sistema está soñando su diablo. Para Goya era Napoleón con su diablo respectivo, que era el enemigo de la diosa razón de la revolución francesa. Las mismas conspiraciones mundiales son parte de este soñar de la razón instrumental, que arrasa con el mundo.

Bush proviene de la sociedad estadounidense, que hoy probablemente es la sociedad más fascinada del mundo por las luchas con el diablo en todas las dimensiones de la vida humana. En muchos movimientos cristianos fundamentalistas, los servicios religiosos tienen enteramente el carácter de exorcismo. Eso invade ahora la política mundial, que pierde su racionalidad al ser transformada en lucha contra del diablo, cuya cara es la conspiración mundial terrorista, fabricada en función de la transformación del imperialismo en lucha contra el diablo. Del mismo modo en que hay que hacerse monstruo para luchar en contra del monstruo, también ahora hay que hacerse diablo para poder luchar en contra del diablo. Monstruos fabricados, diablos fabricados y proyectados. Por tanto, no hay límites para esta lucha. Todo es lícito.

Estas proyecciones de monstruos no nos dicen nada o casi nada ni de Bin Laden, ni de Al-Qaeda, ni de Arafat, ni de Hussein. Tampoco

sobre ninguna conspiración pretendida. Entonces ¿sobre quién nos dicen algo?

Efectivamente, no son completamente vacías, ni son simples mentiras. Aunque estas proyecciones no dicen nada o casi nada sobre Bin Laden, Arafat o Hussein, dicen algo. Dicen algo sobre aquel que hace estas proyecciones, y dicen poco sobre aquel en el cual se proyectan. Cuando el presidente Bush (padre) describía a Hussein como un Hitler, cuando la población de los Estados Unidos le seguía en eso, y cuando finalmente la comunidad de las naciones, casi sin excepción, asentía a la proyección del monstruo en Hussein, eso nos dice algo sobre el presidente Bush, sobre los Estados Unidos y sobre la situación de la comunidad de las naciones.

Y siempre hay que presuponer algo, que subyace a este tipo de proyección; es lo siguiente: para luchar en contra del monstruo, hay que hacerse monstruo también. Ya Napoleón decía: *“Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans”* (Para luchar en contra de los partisanos, hay que hacerse partisano).

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. Sin embargo, eso no significa que ambos tengan razón. Al contra-

rio, ninguno tiene razón, aunque ambos se transforman en monstruos para afrontar esa lucha. Porque la proyección polarizada es la creación mutua de la injusticia en nombre de la justicia –”justicia infinita”– que actúa por ambos lados de manera igual. Nunca es cierta, ni siquiera en el caso en el cual el otro, en el cual se proyecta el monstruo, parece realmente un monstruo. La mentira es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo, para luchar en contra del monstruo.

Este monstruo es el anti-sujeto. Se proyecta el monstruo en los otros, para acallar al sujeto. El sujeto no desaparece, sino que es transformado en este anti-sujeto, que proyecta los monstruos en otros para hacerse monstruo también. Resulta entonces, que la negación del sujeto produce monstruos que son el sujeto sustituto. Son fetiches. Pero fetiches que viven y actúan.

Como resultado aparece la racionalidad del pánico, que Kindleberger describe tan magistralmente: “Cuando todos se vuelven locos, lo racional es también volverse loco”⁴.

Se trata de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totaliza-

da, que se encuentra en un movimiento vacío. Es esta racionalidad de la locura, que tapa las salidas. Kindleberger lo afirma de la manera siguiente: “Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen”⁵ (Kindleberger, 1989: 178 y 179).

Si cada uno ayuda a que todos se arruinen, cada uno contribuye también a su propia ruina. Porque cada uno es parte de todos. Cada uno le tapa al otro la salida. Todos persiguen el monstruo y se transforman en monstruos para poder perseguir al monstruo. La realidad se pierde de vista y, por consiguiente, es destruida.

Pero cuando uno tapa la salida al otro, la competencia cambia su lógica. Como ya no hay salida, cada uno hace la carrera para asegurarse ser el último en caer. Surge una lucha a muerte, que no busca salidas, sino ser ese último en caer. Se han cerrado los horizontes y todos han ayudado a cerrarlos. Se ha renunciado a la salida para que el más poderoso se impon-

4 Kindleberger cita a un especulador de la bolsa (Kindleberger, 1989: 33, 38 y 45) [Traducción de F. H.; N. E.].

5 Y agrega en otra parte: “Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente [...] actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe de forma racional) (Kindleberger, 1989: 45). [Traducción de F. H.; N. E.].

ga como el último en caer. Lo hace con la vaga esperanza de que, si aparece por alguna razón una salida, él la podrá aprovechar todavía.

En el Coliseo de Roma se jugaba un juego cruel, que parece una parodia de la situación mundial actual. El juego consistía en mandar a cien gladiadores a la arena. Tenían que luchar indiscriminadamente entre sí, hasta que no quedara nadie con vida. Y al último se lo degollaba. Pero había una vaga esperanza. El emperador, a último momento, podía levantar el pulgar como señal de poner fin al juego, y entonces el último salía con vida. El juego se llamaba “*sine missione*”⁶. No es nuestra famosa serie “Misión imposible”, sino un juego sin misión. Por eso, se puede traducir su nombre también como “sin sentido”. Hoy hay juegos electrónicos que parecen una copia de este juego del Coliseo⁷.

Todo el mundo está jugando este juego *sine missione*, que resulta hoy más cruel que en el

tiempo de los romanos. Monopolizar el agua, monopolizar el trigo, monopolizar el petróleo, monopolizar los genes, monopolizar todo, es el medio para aplastar a los otros. Por eso la lucha no es por algún interés específico, sino por el todo. El imperio juega a determinar cuáles serán los últimos en caer, los que puedan sobrevivir casi hasta el final, para determinar por fin al último que caerá. Aparece también la vaga esperanza del último gladiador, de que haya un emperador que lo deje vivir levantando su pulgar.

Son esperanzas que funcionan como narcóticos. Bush (padre) decía en 1992, en la conferencia sobre el medio ambiente en Río: “Aunque exista calentamiento del aire, los países ricos encontrarán soluciones gracias a su tecnología” (Larbi Bouguerra, 1992: 9).

Aquí el emperador es la ilusión de un progreso tecnológico capaz de subsanar los daños que la propia tecnología, en su aplicación indiscriminada, está originando. Los fundamentalistas cristianos de los Estados Unidos, que acompañan el fundamentalismo del mercado, tienen otro emperador para levantar el pulgar en el caso del último que queda después de esta tribulación: “Cristo viene”.

Se sabe, que asesinato es suicidio. Pero se trata de extender el lapso intermedio entre asesinato y suicidio, para poder seguir asesinando.

6 Agradezco a Elsa Tamez la información sobre este juego.

7 Hay un juego electrónico, que se llama “Robot Coliseum (RK12-2)” y que se anuncia: “Make your own robots to fight to the death in the arena”. Es de Ryan Koopmans. Y, en general, abundan juegos de este tipo, llamado *arcade*, que suelen basarse en el mismo principio: uno en contra de todos hasta la muerte.

De este modo, manifiestamente, el sujeto está subsumido por el anti-sujeto, y ha perdido toda capacidad de retorno.

Aparece un “hoyo negro”. Después de la reciente detención de Al-Nashiri, sospechoso de ser un alto dirigente de Al-Qaeda, la CNN dio la siguiente noticia:

Sin vacilar, un US-oficial dice: “Él ha sido de alguna ayuda en términos de información”. La clave para lograr información consiste en encontrar el punto débil de Al-Nashiri, como lo dice Cindy Capps del Centro para Estudios de Contrainteligencia (Center for Counterintelligence Studies). “Cada persona tiene un botón que se puede apretar”, decía Capps, un ex especialista del FBI para interrogatorios. “Tienes que encontrar este botón” (CCN, 2002b)⁸.

Buscan el botón, y todos sabemos lo que eso significa. Sin embargo, las palabras del especialista en torturas tienen un referente, que lo hace aparecer como su parodia. Georges Orwell en su novela *1984* nos presenta a O’Brien, el torturador del Big Brother, que reflexiona muy perspicazmente sobre sus métodos de tortura. Hace la siguiente reflexión:

—Me preguntaste una vez que había en la habitación 101. Te dije que ya lo sabías. Todos lo saben. Lo que hay en la habitación 101 es lo peor del mundo (Orwell, 1979: 297).

—Lo peor del mundo—continuó O’Brien—varía de individuo a individuo. Puede ser que le entierren vivo o morir quemado, o ahogado o de muchas otras maneras. A veces se trata de una cosa sin importancia, que ni siquiera es mortal, pero que para el individuo es lo peor del mundo (Orwell, 1979: 298).

—El dolor no basta siempre. Hay ocasiones en que un ser humano es capaz de resistir el dolor incluso hasta bordear la muerte. Pero para todos hay algo que no puede soportarse, algo tan inaguantable que ni siquiera se puede pensar en ello. No se trata de valor ni de cobardía (Orwell, 1979: 298-299).

Es difícil decir si el torturador Capps es una parodia de O’Brien, o si es O’Brien una parodia de Capps. Sin embargo, no puede haber mucha duda de que O’Brien es el instructor de Capps. Capps aprendió conscientemente con O’Brien, y el O’Brien de Orwell se ha transformado en el tipo ideal de torturador para los torturadores de hoy. Llegó a ser un ideal por aproximación.

Es el ideal del sujeto negado sin retorno. Capps-O’Brien apunta a esta meta: el sujeto torturado convertido al amor por el torturador.

8 Traducción de F. H. [N. E.].

También los torturadores tienen un gran ideal. Es el ideal del infierno en la tierra.

La propia razón instrumental sueña y está soñando estos monstruos. ¿Por qué lo hace? En su marcha por el mundo –la estrategia de globalización es hasta hoy la última etapa de esta marcha de los Nibelungos– sueña todos los obstáculos a esta, su marcha, en forma de monstruos a exterminar. Con eso todas las alternativas posibles son fácilmente transformadas en monstruos a los que hay que matar. Los problemas concretos de hoy –sobre todo la exclusión de la población y la crisis del medio ambiente–, cuya solución exige alternativas, son relegados a un segundo o tercer plano y pierden significación en relación a la lucha en contra de los monstruos. La misma realidad concreta desaparece. Sin embargo, eso precisamente abre el paso a la marcha sin límite de la razón instrumental-calculadora. Por eso, no puede haber salida sin disolver estos monstruos. La sola discusión de alternativas no los disuelve.

LA “VOLUNTAD CONTRARIA COMO ENFERMEDAD”

Aparece entonces algo que me recuerda el trastorno psíquico que Freud llama “die Krankheit des

Gegenswillens”, que me permito traducir como “la voluntad contraria como enfermedad”. Algo así sucede aquí. El anti-sujeto toma el lugar del sujeto. Claramente no retorna el sujeto, sino que el sujeto se hace monstruo para luchar en contra de este monstruo anti-sujeto, que proyecta el monstruo en los otros, para poder transformarse en monstruo también.

Se enfrenta a este anti-sujeto, pero lo hace proyectando ahora el monstruo en él. Por lo tanto, tiene que hacerse monstruo también. Aparecen crímenes y enfermedades, y el propio crimen parece ser una enfermedad.

Porque no es posible matar monstruos de este tipo. Según el mito griego, por cada cabeza que se le corta a la Hidra, le nacen siete nuevas. Hay que disolverlos. Y transformando en monstruo al anti-sujeto, que proyecta el monstruo para luchar en su contra, se lo reproduce. También en este caso hay que hacerse monstruo para luchar en contra del monstruo.

Estas reacciones de la “voluntad contraria” no tienen un proyecto de cambio de la sociedad y no tienen metas racionalmente concebidas. Tienen un carácter eruptivo. Adquieren fácilmente el carácter de parodias. Son parodias, aunque sus actores no tengan la menor conciencia de eso. Son parodias referentes a este anti-sujeto.

Hay algunos casos llamativos. Quiero hacerlos presente.

El primer caso, que quiero citar, me llama la atención desde hace mucho tiempo. Es el fenómeno de los asesinatos-suicidios. Desde fines de los años setenta se multiplican. En los años ochenta parecen ser más bien un fenómeno restringido a los Estados Unidos. En las escuelas aparecen los alumnos que llevan un arma, matan a muchos estudiantes y a profesores, para terminar pegándose un tiro a sí mismos. Algo parecido aparece en lugares de trabajo. Pero también en las calles y en otros espacios públicos. Alguien toma un arma, mata a muchos que no conoce, para suicidarse después.

Este fenómeno posteriormente se extiende, aparece en Japón, en Europa, en Canadá, en Ucrania, en China y en África. Desde mediados de los años noventa se hace presente en Palestina. Aunque parta de Estados Unidos, aparece posteriormente en todas las culturas y en todos los continentes. Aparece un nuevo terrorismo, que mata sin razones aparentes, para suicidarse al final el asesino.

Es *teatrum mundi*. Teatro al estilo del Coliseo, un juego en el cual los jugadores mueren. Los asesinos se ponen en escena. Un caso así es Mac Veigh, quien, al ser ejecutado, dejó un poema en inglés con el título “*Invictus*”. El compo-

sitor alemán Stockhausen habló en relación al atentado de Nueva York de un “teatro en grande” (*Gesamtheater*). Se lo denunció y marginó. Claro, tendría que haber añadido: teatro al estilo del Coliseo. El mundo como Coliseo. Ciertamente es *teatrum mundi*, y hay pocos que no hayan ya visto varias veces esta función.

Todos estos asesinatos-suicidios son variaciones sobre un gran tema. El tema se puede comprimir en una tesis: asesinato es suicidio. Los asesinos-suicidas nos hacen ver todo el tiempo esta gran verdad. En los años treinta, André Breton decía “el único acto sensato (surrealista) es hoy tomar una pistola y tirar salvajemente sobre la gente”. Breton no conocía aún el cuento entero. Si no, habría añadido: “y después tirarse un tiro a sí mismo”. Nuestros asesinos-suicidas completaron el acto, del cual advertía Breton.

Pero al presentarnos este “asesinato es suicidio”, los asesinos dicen la verdad. Son como Hamlet: aunque sea locura, método tiene. Además, son casi los únicos que dicen esta verdad, que nadie quiere escuchar. Escriben su “*mene tekel*” en la pared⁹. Descifrándolo aparece: “asesinato

9 “*Mene tekel*” es una advertencia sobre un peligro inminente. Es una alusión al “Libro de Daniel”, de la Biblia judía, donde se relata la caída de Babilonia. La mis-

es suicidio”. Cuando los cuerdos no quieren decir la verdad, son los locos quienes la dicen.

Frente a un mundo, que construye escudos antimisiles para poder matar sin suicidarse, aparece la verdad: asesinato es suicidio. Aparece como parodia.

Pero es verdad invertida. El asesino-suicida, frente al hecho de que asesinato es suicidio, opta por asesinar suicidándose después. No logra otra opción, aunque la haga ver. Revela el sujeto, para negarlo en el mismo acto.

Quiero ver todavía un segundo caso de estas parodias del sujeto. Se trata del francotirador de Washington y sus alrededores, que incurrió en octubre del año 2002 y que, desde distancias largas y un lugar seguro, mató a unas doce personas, una por una. Todo fue una gran parodia de los emperadores que gobiernan desde Washington. Desde lejos enfocan y tiran, no con balas, sino con ejércitos enteros a países y los borran del mapa. Empezaron en Panamá en 1991 y borraron del mapa el barrio El Chorrillo

ma había sido presagiada por una inscripción en una de las paredes del palacio real, realizada por una mano misteriosa, que decía: “Mene, Mene, Tekel, Uparsin”. Se trataba de una profecía que anunciaba la caída del imperio, y que pudo ser interpretada por Daniel, aunque no evitada [N. E.].

de la ciudad de Panamá. Enfocaron a Irak y lo borraron igual. Enfocaron a Serbia, después a Afganistán, a Palestina y están prontos a lanzarse de nuevo sobre Irak, anunciando que todavía les quedan muchos países para ser arrollados a continuación.

El francotirador puso en escena una parodia también sangrienta. Asumió el nombre de Mohamed, que corresponde perfectamente a las imágenes difundidas del enemigo de la sociedad. Disparó y eliminó a uno, para hacer después lo mismo con otro. A la policía le escribió una carta, en la cual decía: “soy Dios”. Es el Dios de Bush, quien se imagina que con su escudo antimisil puede destruir al país que quiera sin peligro de que sus balas sean contestadas. Pero la parodia del francotirador tiene continuación. Cuando la policía no encontraba ninguna pista, el mismo francotirador se la dio: “Montgomery, Alabama”. Y como no le hacían caso, se la volvió a dar. Con esta pista al fin lo encontraron.

Vuelve la enseñanza: asesinato es suicidio. Aunque se tenga el Dios de Bush o se sea el Dios de Bush, sigue siendo válido “asesinato es suicidio”. El francotirador parece inclusive preocupado por que ese sea el resultado; por eso le ofrece la pista a la policía. Sus asesinatos resultan ser también asesinatos-suicidios.

Estas parodias sangrientas enseñan. Pero enseñan al revés. No dan la salida, más bien la tapan. Pero al ser tan activas para tapar la salida, muestran por donde hay que buscar la salida. Está allí, donde ponen el tapón. Ponen piedras en el camino al sujeto, sin embargo, como dice Erich Kästner, también con las piedras que se nos ponen en el camino se puede construir algo.

Hay muchas parodias de este tipo, que hoy aparecen. Pero estas dos pueden mostrar suficientemente la forma en que aparecen. Todas muestran esta “voluntad contraria como enfermedad”.

INTERCULTURALIDAD Y FUNDAMENTALISMO

Vivimos en una sociedad, que ha perdido sus fundamentos y ha entrado en su período de decadencia abierta. Lo que está colapsando son las relaciones sociales mismas. Se trata de algo peor que la crisis de la exclusión y del medio ambiente. Con la crisis de las relaciones sociales colapsa la propia posibilidad de enfrentar todas las otras crisis. En una situación tal, evidentemente no es suficiente concebir alternativas y presionar por ellas. Hay que reconstituir aquel fundamento que sostiene la posibilidad de la concepción de alternativas y de su realización.

Esta es la razón por la que tenemos que volver al sujeto. El sujeto humano que afirma su vida realísticamente, lo que significa que lo hace en una realidad, por la cual sabe que asesinato es suicidio. Eso es el fundamento perdido, sin el cual nadie se va a poder enfrentar al sistema de muerte. Eso es contrario a lo que hacen los tal llamados fundamentalismos hoy.

Del mismo modo que la ortodoxia jamás es la fe verdadera, el fundamentalismo jamás nos expresa el fundamento. El fundamentalismo en todas sus formas se basa en la negación del sujeto. Sin embargo, el fundamento es el sujeto. El sujeto es la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Esa palabra es la vida. En el inicio está el grito del sujeto, el sujeto como grito, el grito que es sujeto. Es la interpelación de todo en nombre del sujeto. La palabra es un grito. En el inicio está el grito. El grito es rebelión: en el inicio está la rebelión. Ya Camus piensa la rebelión en este sentido. Cuando Camus dice: “Yo me rebelo, luego existimos”, contesta a Descartes, en cuya tradición tendría que decir: “Yo me rebelo, luego existo”. Dentro de esa matriz la rebelión quedaría vaciada¹⁰.

10 Sería la rebelión tal como la ve la empresa Apple: “El mundo está lleno de rebeldes e inconformistas. Son personas que se dedican a diseñar, inventar, ins-

Creo que solamente a partir de la afirmación de ese sujeto es posible tanto disolver a los monstruos fabricados como asegurar realista-mente la discusión y promoción de las alternativas necesarias.

¿Dónde está este sujeto? Está en el origen de todas las culturas, sin excepción. Está como ausencia presente, que exige ser recuperada en cada momento¹¹. Lo habíamos tomado

pirar, sorprender. Y para la gente con imaginación, una herramienta adecuada puede marcar la diferencia con el resto. Apple es el líder en herramientas para profesionales de la creación [...]”. (Propaganda Comercial de Apple distribuida en 1998 con el título “Think different”).

11 Así lo ve Girard: “El logos joánico [de Juan el Evangelista] es ciertamente el Logos extraño a la violencia; por tanto es un Logos siempre expulsado, un Logos que no está nunca en las culturas humanas y que no determina nunca nada en ellas de forma directa; estas culturas se basan en el Logos de Heráclito, esto es, en el Logos de la expulsión, en el Logos de la violencia que no sigue siendo fundadora más que en la medida en que se la desconoce. El logos de Juan es el que revela la verdad de la violencia haciéndose expulsar. Se trata en primer lugar de la pasión, como es lógico, pero bajo una forma de generalidad que presenta el desconocimiento del Logos, su expulsión por parte de los hombres, como un dato fundamental de la humanidad [...]. El Logos del amor deja hacer; se sigue dejando expulsar por el Logos de la violencia, pero su expulsión es revelada cada

de la cultura africana, cuando citamos a Desmond Tutu: “Yo soy solamente si tú también eres”. Es fácil encontrar formulaciones muy parecidas en las culturas indígenas de América Latina. Pero está igualmente en las culturas mundiales de tradición judeocristiana, islámicas, oriental, etcétera, aunque en estas culturas esté más escondido.

Dentro de la tradición judío-cristianismo, un ejemplo interesante es su mandamiento del amor al prójimo. Según Lévinas la traducción correcta del llamado al amor al prójimo es: “Ama a tu prójimo, tú lo eres”. En esta formulación el sujeto es evidente. Ese “tú lo eres” es otra formulación de “asesinato es suicidio”. Como tal es ambivalente; por tanto, hay que agregar: “ama a tú prójimo como actitud realista frente a la vida”. No se trata de ningún juicio de valor ni de una exigencia desde afuera de la realidad, sino de la exigencia de afirmar la vida en términos realistas. Eso significa, en términos de una realidad cuya característica es el “asesinato es suicidio”. Por tanto, se trata de un llamado a ser sujeto.

vez mejor, develando así que el Logos de la violencia no existe en realidad más que expulsando al verdadero Logos, siendo por así decirlo un parásito del mismo” (Girard, 1982: 307-310).

Sin embargo, nuestra traducción corriente esconde este llamado a ser sujeto, diciendo: “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

Ahora bien, el ser sujeto del ser humano está en cada una de las culturas humanas, pero está escondido, muchas veces negado. Está, pero está negado. Sin embargo, *negatio positio est*. En esta forma está presente. Esta negación del sujeto no es un proceso arbitrario. Toda cultura tiene que institucionalizarse como civilización con sus leyes, rituales, etcétera. E institución es necesariamente administración de la muerte. La infinitud del sujeto es sometida a la finitud de la cultura determinada e institucionalizada, que necesariamente lo niega. Sin embargo, toda cultura tiene que recuperar este sujeto negado frente a su propia institucionalización (una especie de negación de la negación). Por eso, la cultura se desarrolla y tiene historia. Y podemos descubrir en cada cultura este proceso circular, que parte del sujeto en su infinitud, pasa a su negación institucionalizada, para llegar continuamente a la recuperación del sujeto; todo lo cual es el proceso que mueve a la cultura como su historia.

La sociedad moderna es la única sociedad humana que ha interrumpido este círculo del sujeto, su negación y su recuperación. Eso le da su enorme poder de conquista tanto de

todas las poblaciones de la tierra como de la naturaleza misma. Pero a eso se debe igualmente su extrema capacidad destructora, tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano.

La sociedad moderna –tomando a la modernidad como el período histórico desde el siglo XV en adelante– efectúa la negación del sujeto sin admitir ninguna recuperación del sujeto frente a esta negación. Lo hace por la absolutización y posterior totalización de las leyes del mercado. Polanyi habla de la “salida del cauce” (*disembedding*) del mercado, que se desentiende de las condiciones de posibilidad de la vida humana y que, por tanto, la subvierte con la tendencia a destruirla.

Con eso se pierde de vista la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. Lo que queda de la realidad no es más que un gran montón de elementos, frente a los cuales no cabe sino la acción medio-fin y el cálculo del máximo de ganancias. Se trata de un montón de elementos a disposición de acciones calculadas linealmente, para ser utilizados en provecho de la producción y el consumo, así como también de una lucha sin cuartel en cuanto al acceso a estos elementos.

En el mismo grado en el cual no se vuelve a plantear la recuperación del sujeto –para

reconstituir la realidad y el realismo de la vida-, aparecen los fundamentalismos. El sistema se hace ciego.

La palabra “fundamentalismo” tiene su origen en un movimiento cristiano que surge a principios del siglo XX en los Estados Unidos. Surge como movimiento sin mayor relevancia, que adquiere su importancia, no solamente nacional sino también internacional, durante la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, este auge del fundamentalismo cristiano no lo podemos explicar sin tomar en cuenta el surgimiento de otro fundamentalismo, que adquiere importancia a partir de los años sesenta y se impone al mundo a partir del golpe militar en Chile, en 1973, y de los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos. Este es el fundamentalismo del mercado, que no tiene sus raíces directas en movimientos religiosos. Se lo llama fundamentalismo del mercado a partir de los años noventa, una expresión que asumió posteriormente el economista Stiglitz. El fundamentalismo del mercado, nacido del neoliberalismo, declara definitivamente la negación del sujeto y lo hace esta vez en términos mundiales y globales. Toda intervención en el mercado aparece ahora como una distorsión que es necesario eliminar. Aparece el pillaje global como estrategia mun-

dial, que no toma en cuenta ni la globalidad ni la complejidad del mundo. Es el tiempo de los “*terribles simplificateurs*”, que Jacob Burckhardt anunciaba ya en el siglo XIX.

El fundamentalismo cristiano, con su anti-liberalismo, resultó una corriente ideal y de mucha fuerza para acompañar al fundamentalismo del mercado de la estrategia llamada “globalización”. Sin este acompañamiento difícilmente Reagan en su momento y Bush (hijo) hoy habrían logrado el apoyo masivo que lograron. Además complementa la corriente que sostiene teóricamente esta estrategia de globalización. Precisamente frente a las críticas que reprochan a esta estrategia las catástrofes que produce, el fundamentalismo cristiano ofrece argumentos para contestar a los críticos. Aceptan que estas tendencias catastróficas están produciéndose, pero las asumen como voluntad de Dios expresada ya en profecías antiguas, que pretendidamente anuncian estas catástrofes para el tiempo de hoy. Llamam a aceptarlas hasta el final como “tribulaciones” mandadas por Dios, a las cuales seguirá el “Cristo viene”. A la irresponsabilidad de los responsables del proceso le dan la una justificación divina.

Sin embargo, en el momento, en el cual aparecen estos dos fundamentalismos aparejados,

aparecen otros fundamentalismos religiosos en el seno de las culturas amenazadas por el proceso de homogeneización que promueve el mercado mundial. Entre estos, hoy se encuentra el fundamentalismo islámico, como también probablemente el actual fundamentalismo del vaticano y otros. Sin embargo, estos fundamentalismos de contestación no llevan sino a respuestas ciegas, sin ninguna capacidad alternativa. En casos extremos desembocan en un terrorismo ciego sin destino, que puede llevar a situaciones caóticas, que tampoco admiten salidas.

Esta es la situación en la cual hay que plantear de nuevo la cuestión del sujeto. La considero como el punto de partida para poder enfrentar este sistema racionalmente y desde una perspectiva que busca soluciones alternativas. Tiene que hacerlo a partir de las culturas tradicionales de la humanidad, por la simple razón de que todas ellas tienen su origen precisamente en este sujeto humano. Lo tienen en el sentido de un principio de generación de las culturas: las culturas se generan a partir del sujeto, aunque pasen por su negación. Aquí aparece un plano de encuentro intercultural en función de hacer presente el sujeto humano frente al fundamentalismo del mercado y su destructividad. Eso es también un desafío para las culturas.

Tienen que ser llamadas a recuperar su origen para poder defenderse como culturas frente a este fundamentalismo del mercado. No pueden enfrentarlo, sino en nombre del sujeto que está en su origen, pero tampoco pueden sostenerse como culturas tradicionales, sin enfrentar en nombre de este sujeto al fundamentalismo de mercado, que las amenaza en su esencia. A partir de allí veo posible una interculturalidad para el futuro, que no amenace a ninguna cultura como cultura específica, pero que deje la posibilidad de actuar de común acuerdo frente a este fundamentalismo del mercado, que las amenaza a todas.

LOS “TERRIBLES SIMPLIFICADORES”

Todos los días escuchamos que el mundo es complejo. Pero la mentada “complejidad” del mundo tiene sus problemas. ¿Cómo sabemos que el mundo es complejo? Eso depende de quien se relacione con el mundo. En las ciencias empíricas es corriente referirse a algún observador absolutamente informado (desde el diablillo de Laplace, hasta el observador informado de Max Planck) o a un actor con conocimiento perfecto (por ejemplo, en economía, en la teoría de la competencia perfecta se supo-

ne siempre actores con conocimiento perfecto en los mercados). Evidentemente, el mundo no es complejo desde el punto de vista de un tal observador o actor perfectamente informado. Desde esta perspectiva el mundo es simple. Por otro lado, supongo que para los animales el mundo tampoco es complejo. Ellos actúan por adaptación. Por lo menos, suponiendo que podemos saber cómo actúan.

Sostener que el mundo es complejo sin más, es una simple afirmación metafísica y como tal irrelevante. Es complejo solo si suponemos que, como seres humanos, actuamos en él. Lo que sabemos por experiencia es que las soluciones a los problemas que el ser humano enfrenta son complejas. A los problemas relevantes tenemos que enfrentarlos en todos los niveles de la vida humana, para poder encontrar una solución. De este hecho tenemos que concluir que el mundo en sí mismo es complejo. Pero eso significa siempre: dada la *conditio humana*, el mundo es complejo. Esta *conditio humana* la descubrimos al buscar soluciones a nuestros problemas y no tenemos un conocimiento *a priori* de ella. Resulta entonces que el ser humano es un ser infinito atravesado por la finitud. Por eso puede concebir un mundo de observadores y actores de conocimiento perfecto, para los cuales el mundo no es complejo,

y derivar posteriormente, que el ser humano no es eso, sino un ser para el cual el mundo es complejo, es decir, para el cual todas las soluciones de sus problemas son complejas. Por otro lado, es imposible que actúe por pura adaptación.

Frente a esta situación humana de complejidad, aparecen los “terribles simplificadores”, como Jakob Burckhardt los llamaba ya en el siglo XIX. Cuanto más complejo se nos hace el mundo, más grande es la tentación de enfrentar esta complejidad con soluciones de máxima simplificación, que ofrecen algún principio único como solución en este mundo complejo. Desde el siglo XX aparecen varias simplificaciones de este tipo, muchas veces vinculadas a los totalitarismos de ese siglo. Pero parece que la más extrema la vivimos hoy y, precisamente, viene de muchos de aquellos que hablan tanto de la complejidad del mundo. Se trata de nuestros fundamentalistas del mercado.

Sacan una conclusión inaudita: el mundo es complejo, por tanto, las soluciones resultan ser puros simplismos. El mundo es complejo y por tanto solamente son aceptables respuestas simples. Esta reducción de todos los problemas empezó con los neoliberales. Hayek la hace muy explícita:

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 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).

Dada la complejidad del mundo, el simplismo de “la propiedad y el contrato” es la respuesta. Dada la complejidad del mundo, la solución no es nada compleja. Sin embargo, de la complejidad del mundo podemos saber solamente por el hecho de que las soluciones son complejas. Este hecho se niega para negar, en nombre de una afirmación de por sí metafísica, que las soluciones son complejas. Negada la complejidad de las soluciones, la afirmación de la complejidad del mundo pierde todo significado real. En nombre de la afirmación metafísica de la complejidad del mundo se niega la complejidad en la vida real.

Hayek desarrolló su tesis de la complejidad del mundo frente al socialismo soviético, que efectivamente también respondió a la complejidad del mundo con la tesis de una solución simplista, expresada en el principio de la planificación como solución única. Sin embargo,

Hayek nunca criticó este simplismo, porque buscaba un simplismo igual, aunque desde otro ángulo. No discutió el simplismo, sino solamente, cuál era el simplismo correcto. Y contestó: el simplismo correcto es el simplismo del mercado: “la propiedad y el contrato”. Por tanto sustituyó el simplismo de la planificación por el simplismo del mercado. Eso explica la llamativa similitud entre la ideología soviética y la ideología de la estrategia actual llamada “globalización”, originada en el neoliberalismo, cuyo exponente más importante sigue siendo Hayek.

Siendo complejo el mundo, la solución no es compleja, sino simplista. Ambas ideologías mencionadas tienen eso en común. Sus diferencias consisten en determinar, cual simplismo nos corresponde escoger.

Sin embargo, nuestro problema hoy consiste en aceptar, por fin, que las soluciones son complejas y en reconocer la complejidad del mundo, dentro del cual aparece la complejidad de las soluciones.

Pero el fundamentalismo del mercado reacciona al revés. Persiste en su simplismo para luchar en contra de la complejidad del mundo. Aspira a reducir y, por fin, eliminar la complejidad del mundo para que el mismo mundo sea tan simplista como es la solución que se ofrece.

Toda la estrategia de globalización del mundo ha desembocado en esta lucha en contra de la complejidad del mundo. Efectivamente, para que las soluciones sean simplistas, el mundo tiene que serlo también. Todo el sistema ahora se hace agresivo frente a un mundo complejo. La complejidad de las relaciones entre los seres humanos, la complejidad de la naturaleza, la complejidad de las culturas, todas estas complejidades deben ser ahora eliminadas, para cumplir con la ilusión de que el simplismo pueda funcionar algún día. Hay una fórmula para este proceso: la eliminación de las distorsiones del mercado. Resume bien lo que es el fundamentalismo del mercado. Estas distorsiones resultan de la complejidad del mundo. Cada solución compleja, que corresponda a la complejidad del mundo, resulta ser una distorsión del mercado. Su eliminación destruye la complejidad del mundo y la hace invisible.

Hoy está en curso ese proceso de destrucción. Maucher, el presidente de la multinacional suiza Nestlé, declaró en enero de 1991, en la revista suiza *Arbeitgeber* que quiere ejecutivos con “instinto asesino” (*Killerinstinkt*). El “instinto asesino” es ciertamente el instinto básico que se necesita para seguir con esta estrategia. Y parece que hay suficiente. En efecto, en estos días Attac da la siguiente noticia:

Reproducimos estas declaraciones de Ángel María Caballero, presidente de la Asociación Nacional por la Salvación Agropecuaria, denunciando las actividades ilícitas de la multinacional Nestlé, que envía leche de Uruguay y la remarca para ocultar su origen y su vigencia vencida.

Estas declaraciones cobran nueva actualidad porque el periódico *El Tiempo* del sábado 7 de diciembre, registra que a las 200 toneladas de leche decomisadas en la semana anterior, se suman otras 120 toneladas, decomisadas cuando nuevamente estaban en proceso de re-etiquetado para simular que fueron producidas dentro del país y para ocultar que se trata de leche vencida no apta para consumo humano. Estos hechos revelan la corrupción de las multinacionales que juegan con la salud humana con tal de realizar grandes ganancias (ATTAC, 2002)¹².

Llamar hoy a respetar la complejidad del mundo, significa llamar a terminar con un proceso de destrucción de la complejidad en pos de hacerla compatible con las soluciones simplistas de los terribles simplificadores.

Pero los terribles simplificadores hablan otro lenguaje. Ya lo vimos en Hayek cuando ofrece el mercado como instrumento único. Se niega la complejidad del mundo, pero se ofrece

12 Traducción de F. H. [N. E.].

esta negación como respeto a la complejidad del mundo. Es el lenguaje de la novela “1984” de Orwell, en el cual la guerra es paz, y la tortura es amor al prójimo.

Este mismo lenguaje aparece hoy en otro nivel. Se trata del lenguaje sobre el llamado “terrorismo”. Lo que hoy se llama “terrorismo” de parte de los ejecutivos del sistema es en sí una terrible simplificación. El fenómeno al cual se refiere es sumamente diverso tanto en sus expresiones como en sus causas. La terrible simplificación lo reduce a algo sumamente simple. Lo reduce de ese modo para responder en términos igualmente simples. No queda entonces más que una sola respuesta: el terrorismo del Estado. Los terribles simplificadores ya no ven más que un enfrentamiento entre el terrorismo de otros y el propio terrorismo del Estado. Según la confrontación, aparece entonces el terrorismo total (del Estado) en contra del terrorismo.

Pero lo que se enfrenta como “terrorismo”, es un fenómeno sumamente complejo. Exige respuestas en todos los planos de la sociedad. En el plano económico de la estrategia de la globalización, que ya en sí misma ha resultado una estrategia terrorista, pero también en los planos sociales e, inclusive, de la cultura. Pero los terribles simplificadores reducen todo a un sólo problema –lo que llaman “terrorismo”– y a

una sola respuesta, que es la respuesta del terrorismo del Estado, ya sea esta la represión policial, que hoy recurre cada vez más a la tortura sistemática, ya sean las guerras de destrucción de países enteros, bajo el pretexto de la guerra en contra del terrorismo.

Y vuelven a hablar de la complejidad. Inclusive cuando amenazan con la guerra atómica en contra de países indefensos, se presentan en nombre del respeto a la complejidad. CNN informa que un oficial del gobierno de Estados Unidos presentó un documento sobre “Estrategia Nacional para combatir Armas de Destrucción masiva” (“National Strategy to Combat Weapons of Mass Destruction”). En nombre de este combate, anuncia el uso indiscriminado de armas de destrucción masiva en manos de su gobierno en el mundo entero. Sobre esta amenaza a todo el mundo, sin embargo, dice: “Por primera vez se vislumbra una estrategia compleja para enfrentar una amenaza compleja” (CNN, 2002c)¹³.

Es la amenaza del terrible simplificador, expresada en nombre del respeto a la complejidad. Se simplifica tanto, que la destrucción de todo puede ser el resultado.

13 Traducción de F. H. [N. E.].

La discusión sobre la complejidad del mundo está perdiendo su sentido y será muy difícil recuperarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- ATTAC 2002, 15 de diciembre *Attac-informativo-request@ras.eu.org*.
- CNN 2002a, 23 de noviembre “Bush Delivers Speech From Romania” en: *CNN.com./U.S.* Recuperado de <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0211/23/se.02.html>
- CNN 2002b, 23 de noviembre “Al Qaeda operative talking” en *CNN.com./U.S.* Recuperado de <http://edition.cnn.com/2002/US/11/22/alqaeda.capture/>
- CNN 2002c, 23 de diciembre “U.S. warns potential enemies: Retaliation could include nukes” en: *CNN.com./U.S.* Recuperado de <http://edition.cnn.com/2002/US/12/11/bush.weapons.security/>
- Girard, René 1982 *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughouruan y G. Lefort.* (Salamanca: Sígueme).
- Hayek, Friedrich 1981 “Entrevista” en *Mercurio* (Santiago de Chile), 19 de abril.
- Hinkelammert, Franz 2002 “El sujeto negado y su retorno” en *Pasos. Segunda Época.* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones) 104, noviembre-diciembre, 1-12.
- Hinkelammert, Franz 2003 *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Kindleberger, Charles 1989 *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises* (New York: Basic Books).
- Larbi Bouguerra, Mohamed 1992 “Au service des peuples ou d’un impérialisme écologique”. *Le Monde Diplomatique*, mayo.
- Orwell, George 1979 *1984* (Barcelona: Destino).

PROMETEO, EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOS Y LA ÉTICA DEL SUJETO

REFLEXIONES SOBRE UN MITO FUNDANTE DE LA MODERNIDAD*

El mito de Prometeo, que en su origen es un mito griego, es transformado desde la Edad Media –especialmente desde el Renacimiento– en uno de los grandes mitos de la modernidad. Formula incluso el espacio mítico de todas las utopías de la modernidad a partir de la *Utopía* de Tomás Moro. Rebase estas utopías, siendo su raíz mítica. Asimismo aparece en los grandes pensamientos críticos de la modernidad burguesa. Por eso contiene también una clave para el pensamiento utópico de Marx.

Este mito moderno de Prometeo se vincula estrechamente con la crítica del cristianismo, tal como aparece desde el Renacimiento, y a la vez sirve como trasfondo mítico en el sur-

gimiento de nuevos enfoques de la ética. En lo que sigue, quiero hacer presente este papel clave del mito de Prometeo; para ello voy a empezar con la forma que este mito adquiere en el pensamiento de Marx. La razón de ello radica en que Marx introduce un Prometeo que responde críticamente a las imaginaciones prometeicas anteriores, con las cuales se encuentra¹.

EL PROMETEO DEL TEMPRANO JOVEN MARX Y EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOS

Pues bien, para analizar este complejo de Prometeo comenzaré con una cita del temprano joven Marx, tomada del “Prólogo” de su tesis doctoral (marzo de 1841):

* Artículo publicado por primera vez en *Utopía y Praxis latinoamericana* (Maracaibo: Universidad del Zulia) 10 (31), 9-36, octubre-noviembre, 2005. Luego fue incluido en el libro de Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007; 17-66). [N. E.].

1 Me baso en el libro de Luri Medrano (2001), que presenta la historia del mito de Prometeo de una manera nueva.

Mientras todavía una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía declarará a sus adversarios junto con Epicuro: “No es ateo aquel que barre con los dioses de la multitud, sino aquel que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud”.

La confesión de Prometeo: “En una palabra, ¡odio a todo y cualquier dios!”, es la confesión propia de la filosofía, su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconozcan a la autoconciencia humana [el ser humano consciente de sí mismo²] como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro dios [...]. En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires (Marx, 1971: 6-7)³.

Se trata de hecho de un Prometeo bastante único y en cierto sentido es la cima de todos los Prometeos. Marx se refiere tanto al Epicuro griego como al Prometeo griego. El Epicu-

2 En alemán, consciencia es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La consciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real” (Marx y Engels, 1962: 113).

3 La traducción al español de los textos de Marx citados ha sido corregida por F. H. teniendo en cuenta el original alemán [N. E.].

ro griego relativiza el mundo de los dioses y tiene conciencia de que éstos se forman según la imaginación humana. En otro lugar dice algo así como: “Si los caballos tuvieran dioses, tendrían la forma de caballos”. Pero no enfrenta el mundo de los dioses, sino que los deja de lado sin discutir si existen o no, o cual sería el verdadero.

Tampoco discute el hecho de que los caballos no tienen dioses y no pueden tenerlos. Deja de lado a los dioses para concentrarse en una vida buena, que es vida con los amigos. No profundiza más allá de eso.

El Prometeo griego que presenta Marx es él mismo un dios-titán (hijo de un titán y una diosa). Es un dios inmortal que tiene acceso a los dioses del Olimpo. Sin embargo, odia a todos los dioses, siendo ese odio una manera de reconocimiento. No los niega en su existencia. Este Prometeo no es un ser humano, sin embargo aparece en dramas como el de Esquilo, y los seres humanos son los observadores. Podría decirse que están espantados. Les ha dado el fuego como una dádiva del cielo y ahora están frente a él admirándolo, atemorizados. Entienden el odio de Prometeo hacia los dioses –son los dioses del Olimpo–, pero no lo comparten. Perciben un sacrilegio, pero no pueden condenarlo y no lo condenan.

Todo ocurre a nivel celestial, frente a un público humano.

Ya en la antigua Grecia había muchas versiones de la historia de Prometeo. En una de ellas Prometeo aparece como el dios-titán, que forma a los hombres del barro, consiguiendo el fuego divino para inculcarle el alma. Este es parte del mito de la Edad de Oro, en el cual hay solamente hombres y los niños nacen de la tierra. Es una sociedad tranquila y sin inquietud. Zeus manda la primera mujer, que es Pandora. Ella trae la desgracia a este mundo paradisíaco, y los mitos griegos hablan de la mujer como la “desgracia hermosa”.

Este Prometeo roba del cielo de los dioses el fuego y lo regala como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo de la civilización. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo de la civilización en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y manda un águila, que le devora su hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre durante treinta mil años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera; mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora por

toda la eternidad un anillo forjado con hierro de sus cadenas. De esta forma, se transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo ofrece los elementos para la imaginación prometeica a partir del Renacimiento. Todos estos mitos construidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo es visto ahora como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses; deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y una emancipación humanas, que la sociedad moderna efectúa a partir del Renacimiento.

En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina. Ahora bien, cuando Marx habla por la boca de su Prometeo, según él es la filosofía la que se expresa. La filosofía asume la posición de Prometeo, no para expresar odio, sino para pronunciar una sentencia, que Marx hace suya:

[...] su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconozcan a la autoconciencia humana [el ser humano consciente de sí mismo] como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro dios (Marx, 1971: 7).

Lo que Marx hace –en nombre de Prometeo– es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura anterior de Prometeo hace eso. Marx. Marx distingue entre dioses falsos y verdaderos. Los dioses falsos son aquellos que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses verdaderos sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario; en la tradición griega concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería *hibris*.

Se trata de un Prometeo muy cambiado, que ha dado un salto respecto de la tradición prometeica anterior.

Hay un famoso poema de Goethe que me ha fascinado desde joven y que aprendí de memoria, que sin embargo no adopta ese aspecto de la figura del Prometeo que presenta Marx. El poema empieza así:

Cubre tu cielo, Zeus
 Con vapor de nubes
 Y manifiesta tu poder, como un niño
 Que descabeza cardos,
 Sobre encinas y montañas;
 Pero no te atrevas con mi tierra
 Y mi cabaña,
 Que tú no has construido,

Ni con mi hogar
 Cuya llama me envidias.
 No conozco bajo el sol
 Nada más pobre que vosotros,
 Los dioses.

Y termina:

Aquí me mantengo firme,
 Modelando hombres a mi imagen,
 Una estirpe que sea como yo,
 Que sufra, lllore,
 Disfrute y se alegre
 Sin estar pendiente de ti,
 Como hago yo. (Goethe, cit. por: Luri Medrano,
 2001: 153-154).

Aquí se trata del ser humano levantado frente a Dios-Zeus, pero no hay discernimiento. También este Prometeo ya es ser humano. Pero no tiene ningún criterio para decir quién es este ser humano. Modela seres humanos según su imagen, pero su imagen no es más que la de quien puede modelar seres humanos. No aparece lo que Marx enfatiza: la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como criterio que da la imagen según la cual hay que formar a los seres humanos.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que

la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses en el cielo y en la tierra. Ningún Prometeo anterior enfrenta los dioses en la tierra. Este discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo. Por eso, la sentencia sobre los dioses en la tierra es la decisiva, tanto que marca un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. A partir de allí Marx denuncia el mercado y el Estado como dioses falsos, en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra.

Pocos años después, Marx prosigue esta reflexión iniciada en el “Prólogo” de su tesis doctoral, introduciéndole también algunos cambios. El “Prólogo” citado es de 1841; en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, de 1844, dice:

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 (Marx, 1962: 230).

No habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino del “el ser humano como el ser

supremo para el ser humano”. La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el ser humano deriva ahora su “imperativo categórico” de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Este ser supremo no es una esencia metafísica en el sentido de la metafísica anterior. Es una exigencia, es el llamado a una transformación. Desemboca en una ética, una exigencia. Nace del ser humano mismo en cuanto se quiere realizar como ser humano. Se trata de una autorrealización en cuanto sujeto humano. Esta autorrealización echa por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Es notable la diferencia con el Prometeo de Goethe, cuya autorrealización no es más que la afirmación de sí mismo y de su poder (su ser *homo faber*). Sin embargo, el orgullo prometeico es el mismo en los dos casos; por eso el poema de Goethe sigue siendo tan fascinante y actual.

Sin embargo, ha ocurrido un cambio importante en los escritos de Marx entre 1841 y 1844. En 1841, Marx habla todavía de un posible Dios, para el cual la autoconciencia humana es la divinidad suprema. A partir de

1844, ya no lo hace. El cambio es comprensible y se refleja en las posteriores posturas de Marx frente a la religión. Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿para qué entonces un Dios? Marx concluye que la referencia a Dios sobra. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente va a concluir: no hace falta abolir la religión, sino la religión morirá en cuanto el ser humano se tome a sí mismo como ser supremo. Deja de concebir un Dios que tenga al ser supremo como divinidad suprema. Allí pasa con Marx lo que pasó con Goethe, aunque al revés. También en Goethe el ser humano es la divinidad suprema; por consiguiente tampoco concibe un Dios que tenga a este ser humano como divinidad suprema. Se trata de contrarios. En Goethe el ser humano es divinidad suprema en cuanto homo faber, en Marx en cuanto sujeto humano concreto que se libera. En cuanto homo faber es dominador, en cuanto sujeto es liberador.

Posteriormente Marx transforma esta su crítica a la religión en un método de análisis:

En efecto, es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes

nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico (Marx, 1966: I, 303, nota 4).

Se trata ahora de un análisis de las divinizaciones a partir de la vida real. Para mí personalmente es ciertamente el método para analizar todo este mundo mítico, en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar a los dioses y discernirlos. Se trata de algo, para lo cual Marx esbozó todo un programa de investigación, al que no se le ha dado casi seguimiento en la tradición marxista. Este método permite entender, criticar, evaluar, analizar y discernir tanto a los dioses como a los diversos ateísmos. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, Reagan o Hitler y su enorme funcionalidad en la política. Eso vale igualmente para el ateísmo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal. Este ateísmo es también una forma divina de la vida real. Por otro lado hay ateísmos como el de Ernst Bloch o el de Erich Fromm, que son muy cercanos al ateísmo de Marx, que es realmente un humanismo.

Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos prometeísmos: todos son producto de la vida real y elaboran míticamente sus formas divinas correspondientes. Sociedades y seres humanos reflexionan sobre sí en y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto que aparecen en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo, diferentes y correspondientes. Lo que la época histórica es, se puede interpretar por las imágenes prometeicas que produce⁴.

Esta perspectiva analítica que propongo, tiene como condición prescindir de la pregunta de si Dios existe o no. No es una pregunta pertinente desde esta perspectiva. Es como la pregunta *mu* en la tradición budista. Se trata de una pregunta, frente a la cual tanto el “sí” como el “no” son falsos. Contestar a la pregunta de si existe Dios con un sí, es falso, pero contestar con el “no”, es igualmente falso. En este sentido Engels es muy miope en relación con Marx, cuando dicta:

4 Creo que, en su libro, Luri Medrano deja eso demasiado de lado.

La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser (Engels, 2006: 17).

Con eso Engels no va más allá de Feuerbach, mientras Marx da un salto. Lo que dice Engels no tiene nada que ver con la crítica de la religión de Marx, sino que es simple metafísica. El marxismo soviético asumió esta línea, aunque lo hizo por razones propias.

EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Ahora bien, hice algunas pruebas con el primer texto de Marx. Tomé la parte central y sustituí la palabra “autoconciencia” por “dignidad humana”. Resultó la frase siguiente: “[...] sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios [...]”.

Sin mencionar al autor, lo presenté ante grupos muy cercanos a la teología de la liberación y les pregunté, cuál podría ser el sentido de la frase. Muchas veces concluyeron que se trataba de un texto de la teología de liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro está que quedaron sorprendidos cuando les revelé el autor.

La razón de esta reacción no es difícil de entender. El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino donde la discusión se centraba en el par idolatría/fe, donde siempre se vinculaba a la idolatría con los dioses de la tierra. Por eso en esta corriente hay tantos artículos y libros intitulados con la palabra “idolatría del mercado”. Se los considera dioses falsos, que son dioses en la tierra. Marx está en esta misma tradición, que tiene raíces tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Un ejemplo es el dios Mamón, un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard (1990) y Hugo Assmann (1997).

Pero hay otra razón mucho más profunda, que creo necesario mencionar para en-

tender la propia historia de los Prometeos. El arzobispo Romero, que fue asesinado por los militares salvadoreños, recurría muy frecuentemente a las siguientes palabras de San Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II d.C.: “*Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei*” (“La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios”). Romero también especificó el significado de la afirmación de Ireneo del siguiente modo: “*Gloria Dei, vivens pauper*”: “La gloria de Dios es que el pobre viva”.

Estas citas se hicieron famosas en América Latina. Es claro que, para quienes se han familiarizado con ellas, no resulte sorprendente que se hable de un Dios para el cual la dignidad humana es la divinidad suprema (como lo hace el temprano joven Marx). Ireneo establece un círculo: por un lado, la gloria de Dios es la vida humana. Por el otro lado, la vida humana determina la imagen de Dios, es como el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Con el sentido universal, que eso tiene en Ireneo, la expresión llega a ser idéntica a la expresión de Marx. No creo que Romero haya tenido conciencia de eso. Pero es comprensible que los estudiantes de teología, a quienes les presenté la cita de Marx

sin mencionar el nombre del autor, hayan pensado que se trataba de un texto de un teólogo de la liberación.

Por otra parte, esta referencia de Romero a Ireneo de Lyon nos revela algo, que importa destacar también si queremos entender la historia de Prometeo desde el Renacimiento. La afirmación de Ireneo remite a una transformación profunda de toda la cultura antigua, que tuvo lugar en los primeros siglos de nuestra era, y que improntó toda la historia posterior. Solemos tomarla como una simple creencia “religiosa”, pero es mucho más que una creencia, remite a un corte efectivo en la historia, sin el cual no podemos entender la historia posterior. En términos “religiosos”, es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; en consecuencia, el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensada en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto en la tradi-

ción judía como griega. Pero no son más que antecedentes. Irrumpe ahora la convicción de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: “*Gloria Dei, vivens homo*” es inimaginable antes de esta irrupción. Toda la relación con el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente “*Gloria Dei, vivens homo*”, sino que ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera que une la tierra con el cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios.

Con eso despierta la conciencia de la dimensión humana del sujeto frente a todas las limitaciones externas que rigen sobre el ser humano. En los propios orígenes del cristianismo está este sujeto. Jesús en el evangelio de Juan dice: “Yo he dicho: Dioses sois” (Juan: 10, 33). Cada uno ahora es declarado Dios. Jesús lo dice citando el salmo 82. En una lectura somera, este salmo no expresa lo que Jesús le hace decir. Le da una interpretación nueva que incluso lo saca de su contexto. Sin embargo, haciendo esto, di-

cha interpretación es posible. La consecuencia es que despierta un sujeto, que antes más bien estaba dormido o enterrado. San Pablo saca una conclusión. Según él, ya no hay “judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gálatas: 3, 28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección, primero de Jesús y, posteriormente, de todos.

Se trata del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. A partir de eso se entiende la expresión de Ireneo de Lyon: “*Gloria Dei, vivens homo*”. Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. Es su conspirador. Allí está la ruptura.

Luri Medrano cita a un epicúreo, Diógenes de Enoanda (siglo II d.C.), que expresa igualmente este cambio:

Cuando nadie domine [...] entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes [...] pues todo lo necesario viene de la tierra y [...] todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos los ríos [...] y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía (Diógenes de Enoanda, cit. por: Luri Medrano, 2001: 40).

La vida de los dioses se transformará en vida humana, no habrá dominación ni leyes, pero la justicia reinará. Luri Medrano hace el siguiente comentario:

En este contexto cultural el epicureísmo esboza un proyecto de una inmensa repercusión histórica. Se trata de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible [...]. Resaltemos, que este intento de sustituir el tiempo en el que Crono pastoreaba a los hombres por el de unos hombres cuidando de la tierra y de los ganados, en una sociedad solidaria y amante de la filosofía, no se presenta en este texto como un retorno a un idílico pasado, sino como una aspiración racional y, por tanto, irrenunciable a *ho bíos asphalés*, es decir, a una vida segura que sea, al mismo tiempo, una vida natural (*Ibidem*).

Pero lo que dice Diógenes de Enoanda es, en relación a lo que dice Ireneo de Lyon, una simple variación, aunque la postura de Ireneo es mucho más radical, pues pone el ser humano en el centro del universo, de la historia y del mismo Dios. Luri Medrano considera eso como algo que viene del epicureísmo. Pero lo que ha ocurrido es una ruptura de toda una cultura, que aparece de una u otra forma en todo el pensamiento de este tiempo y, por tanto, en el epicureísmo también. Aparece de manera

diferente también en el neoplatonismo, que se mueve muy cerca de la mística posterior.

Ciertamente, en el texto de Luri Medrano se trata “de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible”. Pero eso ya lo ha hecho antes el *Apocalipsis* de San Juan, que abandonó el paraíso para postular la nueva tierra, que es un futuro sin árbol prohibido, en la cual reinará la justicia y en el cual la vida de Dios se transfiere a la vida humana.

La cita de Diógenes, sin embargo, tiene un interés especial bastante obvio. Tiene un parecido sorprendente con un texto famoso de Marx:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado,

y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. (Marx y Engels, 1962: 149).

Resulta imposible que Marx haya conocido el texto de Diógenes, cuya primera publicación es del año 1974, después de que fuera encontrado en excavaciones arqueológicas. Sin embargo, de hecho hay una recuperación de algo, que ha estado enterrado o marginado en toda la historia anterior. Pero se trata de una dimensión humana, que ha aparecido en los primeros siglos de la era cristiana y que ha impregnado, aunque sujeta a reformulaciones, falsificaciones e inversiones, toda la historia posterior.

CUANDO DIOS SE HACE SER HUMANO, EL SER HUMANO SE HACE DIOS

Si ahora queremos entender por qué la figura de Prometeo aparece con tanta fuerza a partir del Renacimiento, tenemos que preguntarnos por el significado de esta primera ruptura cultural de los primeros siglos de la era cristiana. Entonces, resulta patente que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El

Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. En cambio el Prometeo que surge a partir del Renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca, al cual Luri Medrano, con razón, da una importancia clave. El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, un password. Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

Pero, ¿por qué aparece? Creo que hay que hacerse esta pregunta. No hay duda de que la respuesta debe aludir a la cultura de un imperio cristiano que está entrando en declive. Entonces, el Dios que se hace ser humano para que el ser humano se haga Dios es sustituido por el Prometeo que se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Haciéndose Prometeo, el ser humano se hace un titán y sale de

viaje en un barco con destino al infinito que se llama Titanic. Pero es claro, que no puede haber cambiado solamente una palabra. Hay un cambio cultural, dentro del cual se entiende el cambio de palabras.

Para comprenderlo a cabalidad hay que preguntarse: ¿qué ha ocurrido en el cristianismo con el Dios que se hizo ser humano, para que el ser humano se haga Dios? Porque es a este cristianismo, con su especificidad propia, al cual sigue el surgimiento de Prometeo, y con eso la expresión secularizada de lo que había ocurrido. Eso es posible porque este Dios no se había hecho cristiano, sino ser humano.

El cristianismo de la ortodoxia cristiana se mantiene, por supuesto, en el espacio creado por la ruptura de los primeros siglos: Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento. Pero esta ortodoxia lo invierte.

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

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

En Ireneo la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina, y es el Papa –o cualquier autoridad– quien determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II busca precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Y eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.

Esta respuesta solapada a Romero es la misma que da Agustín, en el siglo V, a las tesis del tipo de Ireneo. Dice:

[...] veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: “seréis como dios” y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión. Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole? Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él sea todas las cosas en todos⁵ (1970: 30, 603).

Agustín no duda de que los seres humanos serán dioses. Pero no dioses por rebelión, sino por participación. Recupera el sometimiento, pero lo presenta como endiosamiento vía obediencia. Es claro que está hablando el teólogo del imperio cristiano. Todo imperio busca el endiosamiento por sometimiento y jamás por rebelión. Sin embargo, eso elimina algo importante: elimina la crítica de los ídolos. Dios ya no es la vida humana, sino la vida de un sistema dominador. Es sistema de la cristiandad. Lo que este sistema denuncia como rebelión, es precisamente la crítica de la idolatría de los dioses en la tierra, a los cuales este sistema de dominación pertenece.

⁵ Resultados de F. H. [N. E.].

Esta breve cita de Agustín puede iluminar qué es y cómo se entiende el sistema de dominación del imperio cristiano. El sujeto de los orígenes es reprimido. En su lugar se erige el imperio cristiano, que sirve a Dios y que es ahora el centro del universo y de la historia. Pero es también el centro de Dios, porque Dios tiene su gloria en su expansión. Es el sujeto sustituto. Lo que era sujeto, ahora es el servidor del imperio, que se hace Dios por participación en el imperio. La iglesia es ahora la instancia que interpreta las acciones del imperio y las orienta para que sirvan a la gloria de Dios. El imperio es total, pero lo es como pretensión. No domina la tierra y menos el universo. Tampoco domina la historia. Pero esa dominación es su proyecto, que es la gloria de Dios y Dios no tiene otra gloria. El endiosamiento del imperio dirige el endiosamiento del ser humano. Llega a ser Dios en cuanto cumple con sus leyes y órdenes. La rebelión cometería el pecado del orgullo. Sin embargo, toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión. Es un Dios en la tierra que pretende ser el único y que es extremadamente celoso. Celebra las hogueras donde son quemados todos los que se resisten.

La conquista universal de parte de este imperio de la cristiandad es conquista de la tierra,

porque toda la tierra es de Dios y el imperio su herramienta. Pero sigue siendo conquista en nombre de la cristianización. Por supuesto, prefieren conquistar para Dios aquellas tierras donde hay más riqueza para robar. Empieza por el Oriente Medio, mucho más rico que Europa. Después es América. Posteriormente, la conquista y conversión al cristianismo seguirá siendo el modelo de las conquistas españolas y portuguesas. Dios, en recompensa, entrega las riquezas de los países conquistados como botín. Cortés conquista México en nombre de Dios y del rey. Roba sus riquezas, pero son su recompensa. Dios y el rey no son pretextos. No se trata en realidad de tomar las riquezas poniendo a Dios como pretexto. Se trata realmente de Dios, pero Dios es la otra cara de estas riquezas. Cortés es un beato piadoso. Ocurre con la conquista cristiana lo que hoy ocurre con las conquistas que hacen los Estados Unidos. Llevan la libertad, y para eso conquistan. Claro, preferentemente llevan la libertad a países con petróleo. Pero el pillaje en estos países extrae un botín, que es la recompensa por el esfuerzo de llevar la libertad. La libertad no es el pretexto de algo real, que sería el saqueo del petróleo. Al contrario, se trata de la libertad, y la libertad es la otra cara del pillaje. Por eso son tan beatos y piadosos

con la libertad. Es el pillaje como virtud. Probablemente, sin esta construcción no serían capaces de cometer tantos crímenes. Tranquiliza la conciencia moral, tan desarrollada en nuestra civilización.

Las conquistas españolas y portuguesas son las últimas en nombre de la cristiandad. Los colonialismos posteriores operan en nombre de la libertad y lo siguen haciendo hoy. Son prometeicos: Prometeo hecho hombre se dedica a educar a la humanidad entera; va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre encuentra buenas recompensas.

La modernidad, surgida en el interior del sistema de cristiandad, se desarrolla y lo rompe, lo quiebra. El sujeto reprimido de los inicios, retorna. La historia del imperio cristiano está impregnada de retornos de este sujeto, aunque siempre de nuevo se lo vuelve a reprimir y a enterrar. Pero resucita. Con el Renacimiento aparece un gran retorno de este sujeto, que, sin embargo, será enterrado nuevamente. Ese retorno usa, como uno de sus ropajes, el ropaje de Prometeo.

A partir del sujeto surge, con el Renacimiento, primero en el interior de este sistema, un humanismo universal verdaderamente humano, que rebasa cualquier envoltura religiosa. No desaparece la religión, pero es transfor-

mada en un comentario religioso en relación a ese humanismo.

Según San Pablo ya no habría “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gálatas: 3, 28). Es el sujeto, tal como nace con el cristianismo. Este humanismo universal lo rebasa. No solamente “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer”, sino también “ni cristiano ni ateo”. El ser humano mismo lo funda con anterioridad a su ser cristiano o ateo, budista o islámico. Todos los conflictos posteriores hasta hoy giran alrededor de este humanismo universal en relación al cual las confesiones religiosas o las posiciones ateas adquieren un carácter secundario⁶.

CUANDO PROMETEO SE HACE SER HUMANO, EL SER HUMANO SE HACE PROMETEO

Con la Ilustración, en el siglo XVIII, este sujeto es transformado en individuo burgués y el humanismo burgués es tan universal (aunque

6 Antonio González (1999) reflexiona en torno a esta gran transformación, aunque no da, según creo, suficiente importancia al paso hacia la razón autónoma, que a partir del Renacimiento asume este cambio.

primero solamente como pretensión) como el humanismo del Renacimiento. Es ahora el universalismo del mercado basado en la concepción del individuo universal. También para este universalismo del individuo vale lo que San Pablo había dicho: “ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” y vale con el añadido “ni cristiano ni ateo”. Pero desaparece y es reprimido el sujeto humano concreto y necesitado. El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como lo era el sujeto del humanismo renacentista.

Este universalismo del individuo prosigue con la misma perspectiva infinita que ha adquirido en su origen, en el seno del cristianismo. El universalismo del individuo y por tanto del mercado, deviene centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador y conquista la tierra (y el universo), la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso. Incluye estas tres conquistas hasta lo infinito y determina con eso el espacio de todos los sentidos posibles y admisibles de la vida humana. Pueden rellenarlo las religiones, si quieren. Pero no lo determinan, sino que, muchas veces, ese universalismo del individuo las usa o abusa de ellas. Y siempre para servirse de ellas.

Este universalismo no es necesariamente un humanismo vinculado con el mito del

progreso. Este mito ha sufrido muchas grietas en los últimos cien años y hay una amplia negación del humanismo que le corresponde. Nietzsche lo hace negándole toda tendencia ascendente hacia alguna meta final infinita y lo sustituye por el mito del eterno retorno. Pero, a pesar suyo, no puede evitar el universalismo que ha surgido, lamentándose no poder escaparse de él:

‘Retorna eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño’.

Así hablaba mi tristeza entre bostezo y bostezo, arrastrando los pies, sin poder dormirse.

‘¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!’

Cierta vez había visto yo desnudos al hombre más grande y al más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro –¡demasiado humano aun el más grande! ¡Demasiado pequeño aun el más grande!– he aquí mi hastío del hombre. ¡Y retorno eterno aun del más pequeño! –he aquí mi hastío de toda existencia [...].

Bien sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros junto con ellas; y que hemos existido ya eternas veces, y todas las cosas junto con nosotros (Nietzsche, 1985: 1638-1639).

Desemboca en algo parecido al paradigma del misántropo: detesta a todos los humanos por

igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La negación del universalismo resulta en un universalismo al revés, como la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés.

El universalismo humanista del Renacimiento marca fuertemente una ruptura con la Edad Media y el cristianismo universal. Pero es visible que el sujeto, a partir del cual es pensado y con el cual se identifica, no es un sujeto griego ni romano. Es resultado del propio desarrollo del cristianismo y es el efecto no-intencional del desarrollo de la cristiandad imperial anterior. La ruptura no puede hacer desaparecer la continuidad del sujeto nacido con el cristianismo. Sin embargo, el cristianismo es algo así como una escalera necesaria para llegar a este universalismo. Una vez alcanzado éste, la escalera sobra y pierde su importancia crucial. Inclusive se la puede tirar.

Con esta ruptura aparece el mito de Prometeo; este Prometeo que se ha hecho hombre para que el hombre sea Prometeo. Se necesita un mito, pero los mitos cristianos ahora confundirían. En cambio, Grecia está lo suficientemente lejos como para prestar estas imágenes necesarias, sin limitar las imaginaciones presentes. Los grandes pensadores de la cristiandad de la Edad Media tienen una

relación mucho más directa con el pensamiento griego que los pensadores del Renacimiento. Agustín parte del neoplatonismo y Tomás de Aquino, de Aristóteles. Ciertamente los transforman, pero mantienen una gran dependencia a la vez. Exceptuando el campo de las artes, en el Renacimiento eso no ocurre. Y aunque el pensamiento griego es un antecedente importante y hasta decisivo, no es más que un antecedente. Y cuando aparece la aspiración democrática, tiene una dimensión radicalmente distinta a la de las democracias griegas y romanas, a pesar de que los actores algunas veces –como los jacobinos– se visten con togas romanas.

Sin embargo, el Renacimiento se expresa míticamente con imágenes griegas y romanas. Ello le permite producir una especie de efecto de *Verfremdung*, al modo de Brecht (distanciamiento), dada la semejanza y cercanía tan grandes con el cristianismo anterior. Además, efectivamente el plano de la acción ha cambiado. Todo es desarrollado ahora desde relaciones interpersonales previas a todas las elaboraciones teóricas y no desde la autoridad política o religiosa. Se necesita, por estas y muchas otras razones, un imaginario diferente. Por eso, en las biografías de Prometeo, del Renacimiento en adelante, aparece la

propia historia de la modernidad: su mito del progreso, su titanismo y sus crisis. Sin embargo, para un griego todas estas imágenes serían irreconocibles. El nuevo mundo no es solamente América, sino todo lo que se hace y se piensa.

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es, desde los siglos XVII y XVIII, el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen. Hasta en los Golem, los Frankenstein y después, en el hundimiento del Titanic, aparecen sus fracasos. El Fausto, una obra también prometeica, termina en el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y reducido a la mediocridad de las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI.

EL PROMETEO DE MARX Y LA ÉTICA DEL SUJETO

Según mi opinión, en esta situación se vuelve central lo que Marx presenta como su Prometeo. El Prometeo de Marx es muy diferente de todos los otros. Ya destacó, que el Prometeo

del temprano joven Marx efectúa un discernimiento de los dioses, que no aparece en ninguno de los otros Prometeos. Pronuncia una sentencia sobre todos los dioses, en el cielo y en la tierra, que no asumen al ser humano – este ser consciente de sí mismo– como divinidad suprema. Que aceptan que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Se trata de una violación de la divinidad suprema. Y cuando Marx sentencia en contra de los dioses, lo hace en relación a este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, que debe ser reconocido como el ser supremo del ser humano para el ser humano. Es una esencia hecha sujeto.

Este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, en su condición de trabajador, resulta ser su Prometeo:

Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que *Prometeo* fue clavado a la roca⁷ (Marx, 1966: I, 547).

7 Resultado de F. H. [N. E.].

Clavado en la roca vive su martirio. Es el Prometeo, del cual ha dicho: “En el calendario filológico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires”. El martirio de este Prometeo es el martirio del ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable:

En la agricultura, el igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual* (Marx, 1966: I, 423)⁸.

En otro lugar, agrega: “Al convertirse en un autómeta, el instrumento de trabajo se enfrenta como *capital*, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva” (Marx, 1966: 350).

Es el Prometeo al cual se le chupa la fuerza de trabajo viva.

Este Prometeo de Marx está encadenado en la roca. Evidentemente tiene un águila que

le chupa la sangre devorando su hígado y el águila tiene un Zeus que lo manda. En el libro de Luri Medrano aparecen muchas águilas. Lo predominante es el águila entendida como inquietud humana, como “cura” o como “*Sorge*”, al modo de Heidegger. Cicerón interpreta el águila como el cuerpo⁹, que tortura el alma. En otros posteriores puede ser el amor, que mortifica al enamorado.

Si es la inquietud, hay que observar que en estas historias de Prometeo no aparece la inquietud principal, a la cual apunta Marx: la inquietud producida por el miedo a ser tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

El águila de Cicerón es exactamente lo contrario del águila de Marx. La de Marx tortura al cuerpo mandado por el sistema que en la modernidad opera a través de la ley –cuya base es la ley del valor–. La de Cicerón es un águila que es cuerpo y que tortura al alma. Es evidente que Cicerón habla en nombre del señor y amo, que se siente torturado por las expresiones de las necesidades corporales de sus dominados. Marx, en cambio, habla en nombre de estos dominados, que son humillados, sojuzgados,

8 En la cita F. H. resalta “martirio” [N. E.].

9 Ver Luri Medrano (2001: 64).

abandonados y despreciados por el señorío de sus dominadores.

Las interpretaciones psicoanalíticas, que Luri Medrano menciona, van en la línea de Cicerón. Aparecen entonces los instintos no domesticados, que torturan al yo, siendo su águila, la que hace falta domesticar. Sin embargo, eso no hace desaparecer el punto de vista del Prometeo de Marx. En cuanto el yo o la autoridad ejercen esta domesticación por medio de la ley, transforman los cuerpos de los sometidos en seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados.

Al águila la manda Zeus. Zeus es el poder expresado en su divinización. El águila tortura a Prometeo, pero Zeus la manda a hacerlo. El Prometeo de Marx sabe que es el sistema de poder, en cuanto sistema, quien manda al águila. En la siguiente cita, que aparece en un lugar clave del primer tomo de *El Capital*, este mismo Zeus es cuestionado y se llama ahora “reina de los mares”: “Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: ‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano’ (Horacio)”¹⁰ (Marx, 1966: I, 606).

Hay dos referencias al tiempo de los romanos. La primera es la referencia a la reina de los mares. En la antigüedad Roma lleva el nombre de reina de los mares. En el tiempo de Marx, es el imperio británico que ha asumido este nombre. La diferencia es obvia. Roma como reina de los mares era reina del mar mediterráneo y nada más. Inglaterra como reina de los mares es reina –o pretende serlo– de todos los mares de la tierra. Es reina universal en relación a una Roma, que era reina local, inclusive provincial.

La otra referencia a Roma está en la cita de Horacio, que Marx presenta. Esta cita revela algo que vale para todas las referencias a la antigüedad griega y romana, desde el Renacimiento. Implica una reevaluación fundamental. Horacio no dice lo que Marx le atribuye; no lo dice, a pesar de que lo dice. La cita de Horacio es parte de un poema largo. En el contexto de este poema, el duro destino de los romanos por el asesinato del hermano se refiere directamente a las guerras civiles que perturbaron a Roma desde la rebelión de Catilina hasta la asunción del imperio por el emperador Augusto. Es un período de guerras civiles intestinas. Hermanos son los romanos entre sí; los pueblos sojuzgados no aparecen en Horacio como hermanos y su asesinato no es visto como asesinato del hermano.

10 “*Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis*”.

Marx interpreta la cita fuera de este contexto y le da un significado diferente. El asesinato del hermano es ahora el asesinato de los subyugados del imperio. Las guerras civiles no son más que su consecuencia. Este asesinato subvierte al propio imperio, que para el Prometeo de Marx es el imperio británico, como hoy para nosotros sería el imperio de los Estados Unidos, que es la nueva reina de los mares. El asesinato del hermano, sobre el cual descansa, no mata solamente a estos hermanos. Se dirige en contra del imperio mismo, lo condena y lo destruye desde adentro. El asesinato del hermano desemboca en el suicidio del asesino.

En forma indirecta, es claro que Marx interpreta a Horacio desde otro asesinato del hermano, que es el asesinato de Abel por Caín. Supongo que Marx sabe eso. Sin embargo, se lo imputa a Horacio para evitar que su argumento como argumento universal sea restringido a una tradición religiosa determinada. El ropaje romano se lo permite.

El Zeus que, desde el Olimpo del imperio, manda el águila para torturar a Prometeo, prepara su propia muerte. En el mito griego de Prometeo, Zeus sabe que su régimen está amenazado por su posible destitución. Prometeo sabe el secreto, pero no lo suelta. Ahora, el Prometeo de Marx suelta el secreto. A Zeus lo

van a derribar las consecuencias de la acción torturadora y asesina del águila que él ha enviado contra Prometeo.

Los falsos dioses, sobre los cuales Prometeo da su sentencia, encuentran su derrota porque el asesinato que cometen resulta en su propio suicidio.

Claro, el Prometeo de Marx, que estoy presentando, es una reconstrucción a partir de elementos que Marx brinda en forma esbozada. Sin embargo, estoy convencido de que resume adecuadamente lo que Marx percibe como su Prometeo.

EL SISTEMA DEL MERCADO SACRALIZADO

El sistema, sin embargo, se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero, al mismo tiempo, con un velo sagrado. Marx critica este hecho en su "Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel", de 1844. Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igual que un sobre-mundo sagrado, que se impone a las voluntades humanas y tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede encontrar, por ejemplo,

en Luhmann, para quien el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, quiero hacerlo con Hayek, a pesar de que la cita resulta un poco larga. Es interesante por el tipo de sacralización que utiliza:

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 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 sólo 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 (Hayek, 1990: 125-126).

El sistema, del cual Hayek habla, es el sistema del mercado. Según Hayek es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal exige sometimiento irrestricto. Para explicar este sometimiento, Hayek recurre a ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana, cuyo uso es llamativo. Sacralizan el sistema, sin duda, pero Hayek insiste en que esta sacralización no la entiende en el sentido religioso. Se trata realmente de una referencia ilustrativa y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el “animismo” religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso. Quiere el sistema como un sujeto sustituto, cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía

del “como si” de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia, es una divinidad “como si” lo fuera, aunque no lo es. Es un tipo de argumentación post-renacentista, que es necesaria para afirmar el universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa que pudiera haber. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación, que es “como si” fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero otra vez en el sentido de que es “como si” fuera un milagro.

En términos seculares, Hayek describe este mercado como un mecanismo omnisciente:

Mostrar, que en este sentido las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones que podemos describir [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*”¹¹ (Hayek, 1952: 75-78).

En los términos de Hayek la referencia al “plan único” es la referencia a un plan, que solamen-

te un ser omnisciente puede hacer. De eso sigue, que según Hayek el mercado asegura resultados “como si” fuera conducido por un ser omnisciente.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que tienen la responsabilidad. Todo lo demás sería *hibris* y rebeldía. Es el resultado al cual Agustín también había llegado: divinización por participación y no por rebeldía o crítica. Llega al mismo resultado aunque sin el “animismo” de Agustín. Hayek lo dice con estas palabras:

[...] por un lado el individualismo, humilde en su esencia, que trata de entender las reglas, según las cuales los esfuerzos de cada uno han colaborado para hacer surgir nuestra civilización y que espera poder, sobre la base de esta comprensión, crear las condiciones favorables para un desarrollo posterior; y por el otro lado la *hibris* del colectivismo, que quiere dirigir conscientemente todos los esfuerzos de la sociedad¹² (Hayek, 1979: 126).

11 La traducción, la aclaración entre corchetes y los subrayados son de F. H. [N. E.].

12 Traducción de F. H. [N. E.].

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. 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 (Marx, 1966: I, 50).

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, 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, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin

embargo, el productor es transformado en “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pero no solamente el productor, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada en objeto explotado. El resultado es un sistema, sobre el cual Marx puede decir: este efecto también ocurre como efecto indirecto, que incluso en ocasiones puede ser no-intencional. “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 1966: I, 423-424).

Se trata de un asesinato que resulta en un suicidio.

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 coordinable en la división social del trabajo. 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 pueda totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy la estrategia de globalización promueve constantemente.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas de Prometeo. Al apropiarse del fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, empujando hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo; este sistema se transforma en un poder, y lo transforma a él en este ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema como poder divino –su Zeus–. La entidad transcendente, con la cual Hayek está fantaseando en la cita de arriba, no es nada más que este Zeus, el falso dios del sistema. Al someterse el productor a este Zeus, el águila que lo tortura es mandada por el dios como castigo por el “robo” del fuego.

La clase dominante se puede auto-interpretar ahora como el Prometeo titánico, para el cual el águila es la “inquietud”, la presión, la infelicidad. Es su efecto indirecto derivado de su gigantismo y el castigo que tiene que aceptar, su “stress”. Se siente libre al poder explotar y despreciar a los otros, aunque en consecuencia se tiene que explotar y despreciar a sí mis-

ma también. Sin embargo, la clase dominada, si se interpreta como Prometeo clavado a la roca, ve en el águila esta fuerza que la explota y desprecia.

Eso es ciertamente el sistema en que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. 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 de la “religión de la cotidianidad” (*Alltagsreligion*).

Liberarse de este sistema, implica 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 como el centro alrededor del cual tiene que girar.

La ética del sujeto tiene aquí un significado específico. La ética hoy dominante, ética del individuo, tiene como su principio axial aquello de: “yo vivo, si te derrotó”. Es la ética de la competencia. Se presenta igualmente como ética de la eficiencia. Tiene los valores de una 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. La ética del sujeto rompe este ensimismamiento del individuo y su ética. Parte de: “yo vivo, si tú vives”. Por eso 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 el ser humano se hace sujeto 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 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.

En lo siguiente siempre entendemos ética del sujeto en este sentido.

LA LEY COMO LA CÁRCEL DEL CUERPO

De todo lo anterior resulta que el Prometeo de Marx es único y tiene el carácter de una respuesta a todos los otros Prometeos que han surgido desde el Renacimiento.

Hay algo que nos puede servir como una clave para entender este Prometeo de Marx. Se basa en la inversión de una conceptualización platónica. En esta tradición aparece la afirmación: “el cuerpo es la cárcel del alma”. El alma se siente desterrada y el cuerpo es el lugar del destierro. El mismo Cicerón entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura el alma. En Marx aparece la inversión: la ley –y la ley para Marx es la ley del valor– es la cárcel del cuerpo. Prometeo está clavado en la roca por la ley y el águila, por tanto, es el torturador elegido por la ley. La ley resulta una jaula y no puede haber liberación sino frente a la ley.

Se nota que esta clave del Prometeo de Marx no es griega. Está precisamente en los orígenes del sujeto cristiano, aunque entonces todavía conservaba su envoltura religiosa. No se puede entender el sujeto que presenta San Pablo ni la propia promesa de la resurrección del cuerpo, sino a partir de esta inversión. Liberación significa liberar al cuerpo frente a la ley, aunque

posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo. Eso inclusive con muchas ambivalencias en los propios textos de San Pablo, donde la inversión aparece por ejemplo en sus siguientes palabras: “Y no sólo el universo, sino nosotros mismos, aunque se nos dio el Espíritu como anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios adopte y *libere nuestro cuerpo*”¹⁴ (Romanos: 8, 23).

De liberar al cuerpo (frente a la ley) es de lo que se trata, mientras el pensamiento griego quiere liberarse del cuerpo, lo que la *gnosis* lleva a su extremo. Por tanto, desde el Renacimiento eso es un elemento clave del desarrollo de la modernidad. Lo es, aunque, a nivel del pensamiento, la liberación corporal es sustituida por la liberación ilimitada de la persecución de intereses materiales, lo que hace del mercado una nueva cárcel para el cuerpo.

Cuando Marx recupera al sujeto, lo hace frente a esta nueva cárcel del cuerpo que es el sistema del mercado. Pero haciéndolo, universaliza el sujeto humano corporal y necesitado más allá de cualquier envoltura religiosa. Es tan universal como pretende serlo el mercado.

Marx no es el único que concibe el sistema de mercado como una cárcel del cuerpo. Max Weber dice lo mismo cuando habla del capitalismo como de una “jaula de acero”. Max Weber no es tan superficial en su apreciación como lo es Hayek y como lo son los neoliberales al celebrar el mercado y el capitalismo como un reino de la libertad¹⁵. Sin embargo, no llega a la conclusión a la que llega Marx, del sujeto humano como ser supremo del ser humano. Lo evita por su actitud fatalista. Weber no celebra el capitalismo, sino lo considera con un fatalismo sin límites. Por tanto, postula una

15 En Uruguay la cárcel principal en la cual se torturaron los presos políticos de la Dictadura de Seguridad Nacional se llamaba *La Libertad*. En el campo de concentración de Guantánamo, los militares estadounidenses tienen como santo y seña la frase “*Honor bound to defend freedom*” (El honor está comprometido para defender la libertad). El militar, que vigila dice: “*Honor bound*” y que quiere entrar, contesta: “*to defend freedom*”. Dicho eso, se abre el portón (*Neue Zürcher Zeitung*, 2003: 28). Los nazis escribieron sobre la entrada de sus campos de exterminio: *Arbeit macht frei* [El trabajo libera]. El lenguaje neoliberal desemboca en el lenguaje del totalitarismo. De esta manera revela lo que es. Esta libertad, de la cual Bush constantemente habla, es efectivamente una cárcel, una “jaula de acero”. Eso es cierto en su doble sentido: todas las celdas de Guantánamo son construidas de acero puro.

14 Resaltado de F. H. [N. E.].

ética fatalista de sometimiento frente a la ética afirmativa del sujeto, desarrollada por Marx. Weber ya se acerca a lo que hoy es la prédica del sistema de mercado entero: “no hay alternativa”, como solía decir Margaret Thatcher, y que se ha vulgarizado como “TINA” (“*There is no alternative*”).

En su tiempo, Marx se enfrenta a tales fatalismos cuando, en el “Prólogo” de su tesis doctoral, cita las palabras que el Prometeo de Esquilo le dirige a Hermes, el mensajero-sirviente de Zeus, quien lo quiere convencer de someterse a la voluntad de Zeus, argumentando sobre la fatalidad de su situación por estar clavado en la roca: “Yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre; escucha bien, ¡jamás, jamás! Prefiero seguir encadenado a esta roca antes que servir lealmente al padre Zeus como fiel criado” (Marx, 1971: 7).

Este Prometeo, tanto el de Esquilo como el de Marx, no se rinde, aunque, fatalmente, no tenga alternativa. Descubre la dignidad más allá del cálculo del éxito. Por eso encuentra la salida, en el caso de que la haya. Weber, en cambio, se hace el mensajero-sirviente de Zeus y a esta sumisión incluso la llama “ética de la responsabilidad”. Es la irresponsabilidad pura. Ni la muerte es aceptable en razón de que sea una fatalidad sin salida. Los mensajeros-sirvientes

de Zeus piden la sumisión de un ser humano, al cual declaran “ser para la muerte”. Pero el ser humano es un ser para la vida, atravesado por la muerte, que ocurre fatalmente. Pero no es para la muerte ni para el eterno retorno de lo mismo, que es otra expresión del sometimiento a la fatalidad de la muerte.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlo, según el texto bíblico, se retiró al monte de los olivos. Allí le sobrevino el miedo que le hizo sudar sangre. Frente a su Dios-padre dijo: “tu voluntad se cumpla”. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús fuera crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Pilatos en el evangelio de Juan. Significa: independientemente de que lo maten o no, él sigue su camino; independientemente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte; independientemente de si lo maten o no, sigue fiel a sí mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y esa es su obediencia. Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad al ser humano que se asume a sí mismo. En este caso, Jesús está

en la misma posición que el Prometeo de Esquilo, y la asume igualmente. Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho ser humano. La ortodoxia cristiana se puso del lado de Zeus y habla con la voz del mensajero de Zeus, Hermes. A su paso, le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad.

Sin embargo, esta afirmación del sujeto desemboca, en las palabras ya citadas de Marx, en una ética: “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”. Afirmación que presupone otro juicio: “yo soy si tú eres”.

Es la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad. Es la autorrealización subjetiva que no vamos a encontrar en Esquilo. Ya la encontramos en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, aparece ahora en una formulación universal más allá de cualquier fórmula religiosa.

El ser humano es el ser supremo del ser humano. Su raíz es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un *a priori* de valores. Es la afirmación del ser humano

como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Se transforma en exigencia en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino que se enfrenta a ellas. Pero que son violaciones es algo que se descubre *a posteriori*, no se sabe *a priori*. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por lo tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad – aparente o real– como última instancia. Frente a las violaciones específicas, desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de las legalizaciones de los derechos humanos, eran violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones –no son violaciones a consecuencia de una ley violada– sino que se descubren como violaciones con anterioridad a cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubren las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es la *aprioridad* de una esencia humana violada.

Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es *a priori*, se descubre *a posteriori*. Una vez descubiertos, son *a priori*. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista *a priori* de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.

Cuando Marx formula esta ética del sujeto corporal, necesitado y vulnerable, habla de un nuevo imperativo categórico. Se trata de una respuesta a la ética de Kant de la crítica de la razón práctica. Efectivamente, la ética de Kant es una ética de la ley y de las normas. El imperativo categórico de Kant define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales. Kant explícitamente pone el cumplimiento de las normas abstractas como una obligación por encima de la vida humana misma: *fiat iustitia, pereat mundus* (que haya justicia –en sentido del cumplimiento de las normas formales–, aunque perezca el mundo). Eso es su rigorismo. La autonomía de su ética es una autonomía de leyes y normas, que excluye la autonomía del ser humano. Transforma al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico. En cambio, la ética que Marx recupera, es una ética de la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. Pronuncia la soberanía frente a

las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son como son necesarias las muletas en el caso del lisiado. Tienen que adaptarse para que la vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida.

La ética de Kant es una ética estática, la que pronuncia Marx es ética de transformación y de cambio: el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, es el llamado a cambiar toda ley, toda institución en cuanto humilla, sojuzga, abandona y desprecia al ser humano. El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones.

En la visión de Kant, este punto de vista es ética heterónoma, externa. Lo es, porque Kant dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética. Su ley no tiene sujeto humano, sino que es sujeto de sí misma, y dicta externamente al ser humano, en nombre de la no-contradictoriedad de la razón práctica, lo que es bueno y lo que es malo, si tiene que vivir o morir. Se pasa por encima de la vida humana si su no-contradictoriedad lo dicta. Su misma esencia es heterónoma al ser

humano viviente. La ética del sujeto hace una sentencia sobre esta externalidad de la ley formal. Por eso la invierte. La autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano. Desde este punto de vista, la ética de Kant es heterónoma. Su autonomía se restringe al hecho de que su heteronomía no se deriva de posiciones religiosas anteriores. No tiene un Sinaí religioso, pero su razón abstracta transforma la razón misma, de la cual es derivada, en un Sinaí heterónimo universal. Sin embargo, la ética del sujeto es autónoma frente a este Sinaí heterónimo universal.

La ética del sujeto pone efectivamente al ser humano como sujeto en el centro de toda la historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada en la historia, pero, como verdad ausente, siempre presente.

La ética del ser humano como sujeto es también la ética de Jesús, cuando afirma: “Todo el que es de la verdad, escucha mi voz”, a lo que

Pilatos responde cínicamente: “¿qué es la verdad?” (Juan: 18,37-38).

De eso habla también Walter Benjamin:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Podrá haberse las sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno (Benjamin, 1973: 177).

Lo que Benjamin llama materialismo histórico, es esta ética del sujeto.

Esta ética del sujeto es a la vez necesariamente la referencia de cualquier discernimiento de los dioses. Es el criterio que el

Prometeo de Marx establece “la 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. Al lado de ella no habrá otro Dios”.

Desarrollándola, se transforma en la sentencia en nombre del sujeto humano corporal y necesitado. De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. La divinidad de Dios gira alrededor de este sujeto –que en cuanto exigencia es siempre un sujeto presente por ausencia, por cuya presencia positiva siempre se lucha–. En última instancia, este sujeto humano presente por ausencia es Dios. Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana.

Kant deriva de su ética postulados de la razón práctica, que afirman la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La ética del sujeto no afirma estos postulados. Evidentemente, presupone un postulado de libertad: es el postulado de que el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Siempre es libre y por eso siempre hay alternativas. Pero no necesita afirmar ni la

existencia de la inmortalidad ni la existencia de Dios. También los dioses puramente imaginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo, que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica. Por eso, hay una diferencia sustantiva entre el ateísmo de Marx y el del socialismo soviético. La ortodoxia soviética es metafísica, el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista. Por eso la opinión de Marx es que con la afirmación de la ética del sujeto la religión va a morir. Pero eso es simplemente una opinión y no un resultado necesario de su análisis. Una opinión, que, además, es probablemente errónea. Sin embargo, para la ética del sujeto y el consiguiente discernimiento de los dioses es irrelevante.

El juicio sobre la existencia de Dios, que Kant deriva de su razón práctica, es una variación de la antigua prueba ontológica de Anselmo de Canterbury. Por supuesto, se puede hacer algo análogo desde la ética del sujeto. Pero el Dios que resulta es un Dios de la liberación, que libera al cuerpo frente a la ley. Sin embargo, no

es relevante para el análisis que esta ética hace. Y siempre se mantiene el problema, destacado por el mismo Anselmo, de que es una prueba solo para creyentes. El discernimiento de los dioses se mueve en otro nivel. Es análisis de la realidad concreta y perceptible.

Ahora bien, es llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx –y sobre todo en sus análisis del fetichismo– sigue estando presente, pero tampoco en este caso ha sido objeto de una elaboración sistemática por parte de la tradición posterior. Creo que la razón de ello está en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia, y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante. Por lo tanto, la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores, cuyo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico (también los ateísmos pueden ser idolátricos). El Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que a los sistemas anteriores.

Este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filo-

sofía de Nietzsche pronosticó este colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó, que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden por una meta futura a alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia.

Este cambio en relación a las metas definitivas proyectadas sobre un futuro infinitamente largo, parte de un cambio en la relación con las macro-instituciones Estado y mercado. En la perspectiva proyectada se imagina la desaparición (o minimización) de ellas y la meta es una convivencia más allá de estas instituciones. Eso aparece en la utopía soviética del comunismo y, con más claridad, de la abolición del Estado y del mercado. La experiencia soviética obligó a un cambio: estas macro-instituciones resultan ser un límite infranqueable para toda acción humana. No son producto intencional de la acción humana, sino producto indirecto y muchas veces no-intencional de esta acción y se imponen aunque los actores hagan todo para evitarlo. Aparecen como consecuencia de la propia condición humana, es decir de la

contingencia del mundo y de la presencia de la muerte en ella. Todo es contingente, pero la contingencia no lo es. Resulta que para el futuro de la humanidad estas instituciones son el marco de cualquier acción social.

Sin embargo, no por eso son estáticas o invariables. Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser cambiadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas. Con eso cambia toda relación con la utopía. Se tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes. Se tiene que hacer con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiante, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

Con eso aparece otra dimensión de este cambio, que constituye hoy una de las bases de la estrategia de globalización. Se toma este límite infranqueable de la existencia de estas macro-instituciones como razón para la imposición de estas instituciones sin respetar ningún marco de variabilidad. Aparece la salvación por la totalización de estas instituciones, ya sea en el pasado, la totalización a partir del Estado, ya sea hoy, la totalización a partir del mercado, que desemboca en una totalización del Estado como su condición de posibilidad. Con eso desaparece la política –“no hay alter-

nativas”– y aparece el dominio absoluto de las burocracias privadas de las grandes corporaciones empresariales. En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero se trata ahora de una infinitud vacía y sin sentido. El progreso infinito en el tiempo sigue dominando, pero deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo. Es el titanismo que sigue después del hundimiento del Titanic.

En esta situación la crítica de la religión de Marx necesariamente cambia su significado. Marx percibe la muerte de la religión en un ambiente de un mito de progreso plenamente vigente: no hay límites de lo posible. Lo comparte con toda la modernidad de su tiempo. Sin embargo, el colapso de este mito integral hace ver algo, que la modernidad no puede ver. Es la condición humana, más allá de la cual ningún proyecto humano puede aspirar de manera realista. El ser humano resulta ser un ser infinito, pero atravesado por la finitud, por tanto, de la muerte. La perfección deja de ser la realización perfecta de una meta total, y se transforma en una realización de relaciones humanas humanizadas en el interior de los límites de posibilidad dados por la condición humana.

Con eso no desaparece necesariamente la referencia a un más allá de la condición huma-

na, pero su afirmación se vuelve a transformar en un acto religioso. No es necesario, que eso ocurra. Pero ahora se vuelve posible el retorno de dimensiones religiosas que estaban ocultas por el mito del progreso. De la imagen del ser humano como un ser infinito atravesado por la finitud, puede ahora aparecer la imagen de Dios como el ser que habla desde este más allá de la condición humana, y que ejerce una atracción desde allí. Es un Dios cómplice de la liberación humana, que vive en connivencia con ella. Es el Dios de la redención humana.

Por supuesto, también vuelven con fuerza los poderes monstruosos de la religión, que ahora se presentan en los diversos fundamentalismos, empezando por el fundamentalismo cristiano, como se ha impuesto en los Estados Unidos, donde se ha unido con la estrategia de globalización, que en buena parte vive de los mitos de este Dios de la dominación y de la explotación.

EL RETORNO DE LA ÉTICA DEL SUJETO HOY

Cuando eso se hace consciente, vuelve a aparecer la ética del sujeto. Ahora ella pronuncia el criterio más allá de cualquier meta futura

y definitiva. Como lo canta un cantante brasileño: “el amor es eterno todo el tiempo que dura”. Este “más allá” está ahora en el presente, en cada momento que vuelve sobre sí mismo. Vuelve a aparecer desde un lugar poco sospechado: desde la teología de la liberación y la filosofía de la liberación latinoamericanas. En estas corrientes esta ética es más sistemáticamente elaborada que en Marx, aunque el parecido con ella es llamativo. Pero eso no se explica por alguna dependencia de Marx, sino porque en ambos casos está presente la raíz cristiana de esta ética. Igual que en Marx, también en estas corrientes latinoamericanas la ética del sujeto es elaborada en términos de una ética autónoma. En su teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez expresa muy directamente este hecho. Habla de la teología como un acto segundo a partir de una praxis interpretada en términos de una ética del sujeto. Enrique Dussel hace de esta necesidad de la autonomía de una ética de liberación uno de los centros de su argumentación¹⁶.

16 Ver especialmente Dussel (1998). Precisamente Dussel insiste en el carácter autónomo de esta ética expresada como ética de la liberación. En todas mis reflexiones presentes debo mucho a las discusiones largas y frecuentes con Enrique Dussel.

Dostoievski dice: “si no hay Dios, todo es posible”. Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia –la “solución final” del nazismo en Alemania– fue cometido en nombre de Dios, del “Omnipotente”, de la “Providencia”. Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: “si hay Dios, todo es posible”. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: “si se acepta el suicidio, todo es posible”. En el sentido que tiene, viene de Camus y está implícita en toda su obra. Está también muy cerca de las reflexiones de Wittgenstein sobre el suicidio¹⁷ y corresponde igualmente a las reflexiones citadas de Marx.

17 “Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.

Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido” (8.1.1917).

“Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental” (10. I. 1917). Wittgenstein (1986: 154-155).

Evidentemente, hay que matizar eso mucho más. Pero indica un norte.

Hoy, en los Estados Unidos, el fundamentalismo cristiano expresa en términos míticos la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Está disfrazado bajo el ropaje de “Cristo viene”. Por eso, expresa que todo está permitido. Se comete el pecado que Wittgenstein llama el pecado elemental.

Pero corresponde especialmente a la teología de Karl Barth. La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones deben canalizarse en función de nuestra vida, la mía y la de los otros seres humanos. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos que permiten el suicidio o empujan hacia él. Son hoy los dioses en nombre de los cuales se empuja la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy, siendo lo mismo que se trate de un fundamentalismo cristiano o de otro tipo. En el plano religioso explícito reproducen –y lo hace expresamente el fundamentalismo apocalíptico– el gran suicidio colectivo que está en curso con la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero¹⁸.

Una vez desarrollada la ética del sujeto como ética autónoma, esta puede desarrollar una función de unión entre las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del

18 Sobre el fundamentalismo ver Tamayo (2004).

sujeto. Hay que descubrirlas y elaborarlas. Pero al ser esta ética una ética autónoma, su desarrollo en el interior de cada cultura no presupone la aceptación de ninguna otra religión para descubrirla. A la luz de esta ética, no hace falta convertir al otro a la religión propia ni, dado el caso, al ateísmo propio, o al revés. Sin embargo, si alguien se quiere convertir, que lo haga. Aparece una nueva *ecumene*, en la cual hay una base común que a la vez tiene su presencia específica en cada una de sus corrientes. No se trata de convertir a otros, sino de despertar como sujeto desde la cultura en la cual uno está. Por esta razón, esta ecumene no desarrolla fundamentalismos. Pero la razón está precisamente en el hecho de que la ética que los une es una ética autónoma más allá de cualquier envoltura religiosa. Sin embargo, según las culturas, puede asumir las más variadas envolturas religiosas; y las asume. Con eso no desaparece el conflicto. Sin embargo, ahora se trata de un conflicto resultante de las idolatrías insertadas en cualquier tradición cultural. Pero son idolatrías que se descubren por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determinan por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética au-

tónoma. Por estar presentes sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana que no es propiedad de nadie en especial.

Aparece una teología del “*etsi deus non daretur*” (“como si Dios no existiera”). La ciencia moderna empezó con este “*etsi deus non daretur*”. Lo pronunció primero un pensador escolástico –Alberto el grande–, cuyo discípulo era Tomás de Aquino. Empezó por las ciencias naturales, para desembocar al fin en el propio análisis teológico. No se trata de una simple ciencia de la religión con su falsa objetividad, que solamente compara una religión con la otra en función de las imágenes religiosas que presentan. Se trata efectivamente de una manera de hacer teología.

Un ejemplo de ello es el siguiente: “Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante” (Lunacharski, 1973: 87)¹⁹.

Lunacharski fue ministro de cultura durante el gobierno de Lenin en la Unión Soviética. Eso es teología del “*etsi deus non daretur*” y ella plantea un discernimiento de los dioses. En su raíz lleva a un discernimiento desde una ética del sujeto. Se trata de un discernimiento

19 Traducción de F. H. [N. E.].

de los dioses, que se hace más allá del juicio sobre si Dios existe o no.

Pero hay ejemplos contrarios. Hayek, el gurú neoliberal, hace una reflexión del mismo tipo y llega a un resultado al opuesto:

Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia [...]. Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De “toda” la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretenda poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad (Hayek, 1981).

Hayek parte de la ética de la ley, que para él es ética de la ley del valor y del mercado. En su perfección, la ley del valor –como lo expresa la economía neoclásica con su modelo de competencia perfecta– implica el conocimiento perfecto por parte de todos los participantes en el mercado. Por eso, el Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek puede ser un Dios de la verdad, entendiendo por verdad

el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto Dios. Dios sabe incluso el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por lo tanto, aquí dan inicio los evangelios de la prosperidad.

Si ahora queremos discernir entre ambos dioses –entre la imaginación de Dios de parte de Lunarcharski y de parte de Hayek– no nos sirve ninguna tesis metafísica ni ontológica referente a la existencia de Dios. Ambos piensan a partir de éticas autónomas, aunque sean contrarias: ética del sujeto y ética de la ley. Además, piensan en términos condicionales. A partir de sus éticas disciernen los dioses. De nuestro juicio sobre estas éticas depende ahora determinar cuál de estos dioses es un ídolo y cuál no. Pero este juicio no es religioso.

Por lo tanto, el conflicto de la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es un conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que supone, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento. No es un conflicto religioso, pero tiene una dimensión religiosa.

Cuando empezaba a trabajar en esta ética del sujeto, la consideraba una ética de trasfondo judeo-cristiana. Con el tiempo me di cuenta hasta qué grado está presente en el pensamien-

to de Marx. Posteriormente la presenté a un grupo de africanos. Me contestaron: “pero eso es africano”. Entonces la discutí con grupos de indígenas que llegan a nuestros cursos en Costa Rica. La respuesta era siempre: “pero eso es nuestra tradición indígena”. Después busqué en la literatura de otras religiones y la descubrí tanto en pensadores islámicos como en pensamientos budistas e hindúes. No me quedaba ninguna duda de que se trata de algo presente en todas las culturas, a veces tapado, a veces traicionado y a veces también defendido. Lo nuevo no es esta ética, sino su elaboración como ética autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna.

La teología de la liberación parte de este método y lo sigue desarrollando. Tiene antecedentes importantes en la teología anterior. Son especialmente Karl Barth²⁰ y Dietrich Bonhoeffer²¹.

Una *ecumene* parecida no aparece desde el lado de los ídolos y de los dioses del sometimiento. Son dioses de la dominación, que transforman conflictos seculares o de liberación en

conflictos religiosos. El dios de uno lucha en contra del dios del otro. Aunque todos crean en Dios, eso no los une, sino que los divide en una lucha total. Vuelven las guerras de religiones. El actual gobierno de Bush defiende su dominio en nombre de un dios de este tipo. Es el dios de los Estados Unidos, ciudadano de honor de aquel país, que llama a la guerra por una libertad, que pretendidamente es el regalo de este dios al mundo, siendo los Estados Unidos su portaestandarte. De esta manera aparecen los fundamentalismos, que de una manera parecida ejercen también influencias en el Islam. No aparece ninguna posibilidad de constituir una *ecumene*.

Quiero terminar con unas palabras de Ernst Bloch, que percibe la posibilidad de esta nueva *ecumene*, aunque todavía limitada a una *ecumene* entre marxismo y cristianismo:

Marx dice: “Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre”. La primera carta de Juan (3, 2) en cambio, invita a interpretar la raíz del hombre no como la causa de algo, sino como el destino de algo: “y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y el que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado”. El

20 Sobre Karl Barth y la teología de liberación ver el análisis excelente de Plontz (1995).

21 Ver Hinkelammert (1990).

“él” con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre –como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia–. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detectivesca y utópica sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin, y significa filosóficamente, después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto²² (Bloch, 1968: 351).

Y Bloch añade: “El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?”.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustin de Hipona 1970 *La ciudad de Dios* (México: Porrúa).
- Assmann, Hugo 1997 *La idolatría del mercado* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Benjamin, Walter 1973 (1940) “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus).
- Bloch, Ernst 1968 *Atheismus im Christentum* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Dussel, Enrique 1988 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta).
- Engels, Friedrich 2006 (1888) “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” en Engels, F. y Marx, C. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach* (Madrid: Fundación Federico Engels). Recuperado de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/ludwig-feuerbach-y-el-fin-de-la-filosofia.pdf
- González, Antonio 1999 *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander: Sal Terrae).
- Hayek, Friedrich 1952 *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* (Zürich: Rentsch).
- Hayek, Friedrich 1979 *Missbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment* (Salzburg: Wolfgang Neugebauer).
- Hayek, Friedrich 1981, 19 de abril. “Entrevista” en *El Mercurio* (Santiago, Chile).
- Hayek, Friedrich 1990 *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo* (Madrid: Unión).

22 Traducción de F. H. [N. E.].

- Hinkelammert, Franz 1990 “La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer” en Hinkelammert, F. y otros. *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Hinkelammert, Franz 2005 “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad” en *Utopía y Praxis latinoamericana* (Maracaibo: Universidad del Zulia) 10 (31), 9-36, octubre-noviembre.
- Hinkelammert, Franz 2007 *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (San José: Arlekin).
- Lunacharski, Anatoli 1973 *Religione e Socialismo* (Firenze: Guaraldi).
- Luri Medrano, Gregorio 2001 *Prometeo. Biografías de un mito* (Trotta: Madrid).
- Marx, Karl 1962 (1844) *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* en Fromm, Erich (comp.) *Marx y su concepto de hombre* (México: FCE).
- Marx, Karl 1966 (1867) *El Capital*, I, 2 ed. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1971 (1841) *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro* (Madrid: Castilla).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1962 (1846) *La ideología alemana* en Fromm, Erich (comp.) *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Neue Zürcher Zeitung*, 2003, 28 de septiembre (Zürich, Suiza).
- Nietzsche, Friedrich 1985 “El convaleciente” en *Así habló Zaratustra, Obras inmortales* (Barcelona: Visión Libros).
- Plontz, Sabine 1995 *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Larl Barths in befreiungstheologischer Perspektive* (Mainz: Grünewald).
- Richard, Pablo 1990 “Teología en la teología de la liberación” en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.) *Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*. Vol. I (Madrid: Trotta).
- Tamayo, Juan José 2004 *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid: Trotta).
- Wittgenstein, Ludwig 1986 *Diario Filosófico* (Barcelona: Planeta-De Agostini).

LA REFLEXIÓN TRASCENDENTAL

PRELUDIO PARA UNA ANTROPOLOGÍA*

La noción o concepto de trabajo abstracto es central para todo pensamiento crítico. Es desarrollado por Marx en una forma cuya comprensión hoy se nos hace difícil. Marx lo aborda en el seno de su crítica de la economía política propia de su tiempo, en especial en relación con la economía clásica burguesa. Tanto los desarrollos del problema como los de la propia economía burguesa hasta hoy hacen necesario repensarlo, ubicarlo de nuevo.

Para ello, quiero empezar con lo que se puede llamar la antropología de Marx, tal como aparece en esta cita famosa:

Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusiva-

mente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal (Marx, 1966: I, 130-131).

La antropología correspondiente la podemos resumir como sigue a continuación.

Marx ve al ser humano como un ser natural que vive en el circuito natural de la vida humana y cuya vida depende de ser parte de este circuito natural. Este circuito implica la relación con los otros seres humanos y con la naturaleza circundante en el contexto de la vida humana de todos los seres humanos. Se trata de una relación objetivamente constitui-

* Este trabajo fue originalmente publicado en *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010: 270-289); y luego reproducido en la segunda edición (ampliada) de la misma obra (2013: 314-333) [N. E.].

da. En relación a los otros seres humanos, esta relación es de división social del trabajo en su sentido más amplio. En relación con la naturaleza externa, se trata de un nexo establecido por el hecho de que toda satisfacción de necesidades tiene su condición de posibilidad en el acceso a valores de uso, que son productos materiales (o corporales). Marx habla aquí de un “metabolismo” del ser humano respecto a la naturaleza exterior.

Según eso, el ser humano es un ser que vive de transformar por su trabajo, en el seno de la división social del trabajo, la naturaleza externa a él, produciendo bienes del tipo de valores de uso, que satisfacen necesidades y que son ingredientes insustituibles del proceso de consumo, que, por tanto, es una especie de metabolismo entre el ser humano como ser natural y la naturaleza circundante.

Sin embargo, eso no es todavía una definición suficiente. Hay también animales que tienen una división del trabajo entre sí y que transforman la naturaleza externa a ellos en bienes para satisfacer sus necesidades.

Hay, sin embargo, una diferencia del ser humano, que lo distingue del animal. Marx la expresa por la capacidad humana de anticipar idealmente “en el cerebro” el producto hacia el cual se encamina como su fin. El producto, al

ser concebido, tiene ya “existencia ideal” en la mente del obrero-productor. En este sentido el animal no tiene fines, aunque satisface sus necesidades. La necesidad para el animal no es fin en este sentido (o lo es en forma rudimentaria solamente).

LA ESPECIFICACIÓN DE LAS NECESIDADES COMO PROCESO HISTÓRICO

Creo que hay que ampliar esta consideración. La misma biología de la evolución hace también este paso. El ser humano no es un ser natural con necesidades específicas, sino un ser natural necesitado. El animal, en cambio, nace con necesidades específicas.

Según nuestro enfoque, el ser humano no *tiene* necesidades, porque siendo un ser natural, no es un ser especificado. Las necesidades específicas son un resultado de la propia historia humana. El ser humano mismo es un ser necesitado, no un ser con necesidades. Como ser necesitado tiene que integrarse en el circuito natural de la vida y debe hacerlo desde su vida humana. Por eso, no puede producir para las necesidades sino solamente a partir de un proceso histórico que especifica

en necesidades la necesidad fundamental de la integración en el circuito natural de la vida. De allí que la historia humana sea un proceso de especificación de las necesidades, que va unido al proceso de producción, que tiene que orientarse por las posibilidades de producir (fuerzas productivas).

Si las necesidades son históricas y son producidas junto con el proceso de producción, la economía no se puede orientar por las necesidades. Se necesita un criterio para el propio desarrollo de las necesidades que según nuestra tesis no puede ser sino la vida humana en un circuito natural completo de la vida.

Hay una anécdota de la Revolución francesa. La reina María Antonieta escuchó desde la calle el ruido de las masas que estaban gritando. Preguntó al mayordomo qué pasaba. Este contestó: “Majestad, no tienen pan”. Ella le contestó: “¿Por qué entonces no comen pasteles?”. Fue cinismo, que pagó con su vida. Si hubiera pasado eso en Pekín, el mayordomo habría contestado: “No tienen arroz”. Y en México habría dicho: “No tienen maíz”. En Berlín habría contestado: “No tienen papas”, etcétera.

Por eso, una teoría económica no se puede hacer a partir de las necesidades, sino solamente a partir de la necesidad de estar integrado en el circuito natural de la vida. Por medio de

cuáles necesidades específicas eso se realiza, depende de muchos factores. Pero el marco de variabilidad del proceso de especificación lo da la referencia a la vida

Esta referencia no puede ser tampoco específica. Por eso no tiene una definición formal. No es específica porque solamente como tal sirve para explicar la especificación de las necesidades humanas. Se puede decir que la referencia a la vida no es precisa. Pero precisamente porque no lo es, sirve.

Para que la economía esté en función de las necesidades, las necesidades tendrían que tener un carácter *a priori*. El análisis clásico de esta relación entre consumo y producción es el que desarrolla Marx en su “Introducción” (no publicada por él), escrita para su libro *Crítica a la economía política* de 1859.

El ser humano como ser necesitado está constantemente en el proceso de especificar necesidades. Por eso tiene historia.

LAS NECESIDADES, LOS VALORES DE USO (BIENES DE CONSUMO) Y EL PROCESO INTEGRAL DE CONSUMO

Tenemos que referirnos a la discusión sobre los satisfactores de las necesidades y al rol que

juega entre ellos el acceso a los valores de uso, entendiendo por valores de uso los ingredientes materiales (o corporales) de esta satisfacción de necesidades (del acto de consumo).

Se trata de un punto nuclear para todo pensamiento crítico. Sin embargo, el pensamiento crítico se ha desvinculado de la crítica de la economía política. Como consecuencia de ello, la crítica de la economía política se ha transformado en una escolástica de interpretación de lo que Marx dijo. Por su parte, los análisis que se hacen frente al mundo económico real de hoy son parciales: sistema mundo, estrategia de globalización. Lo mismo ha ocurrido en la economía ecológica: es simplemente una parte del pensamiento económico, aunque crítica.

Con Henry Mora escribimos el libro *Hacia una economía para la vida* para retomar la crítica de la economía política a partir del mundo de hoy, aunque en continuidad con la tradición (Hinkelammert y Mora, 2008). Consideramos que hace falta un cuerpo teórico y no solamente enfoques parciales. El mismo pensamiento crítico, sin embargo, se ha desentendido del mundo económico y con eso del mundo real y sensorial en que vivimos. La teoría económica vigente hizo otro tanto al convertirse en una ciencia técnica que enseña cómo acumular capital y ganar dinero.

Para dar la discusión que necesitamos, la clave son los valores de uso (materiales o corporales). Para ver su importancia, una lista de los satisfactores de las necesidades sirve muy poco. Los valores de uso son nada más que uno de los elementos de la lista y destacarlos especialmente parece ser un reduccionismo.

Los valores de uso son ingredientes del proceso de consumo, productos de un proceso de trabajo. Entre los varios satisfactores, son los únicos que tienen este carácter. Son naturaleza transformada en valor de uso, apto para entrar en el proceso de consumo.

Los valores de uso son fines de procesos de trabajo, que se realizan frente a necesidades específicas. Pero no son fines del consumo. Para el proceso de consumo son ingredientes. El proceso de consumo se realiza para satisfacer el hambre (en el más amplio sentido), que es la otra cara del ser humano como ser necesitado. En este sentido, todo consumo satisface deseos y toda satisfacción de deseos es parte del proceso de consumo. Que se satisfacen necesidades es resultado de una reflexión posterior. Comemos primariamente porque tenemos hambre, no para satisfacer una necesidad. Cuando reflexionamos nos damos cuenta de que el hambre indica una necesidad, pero no hace falta saber eso para sentir

la urgencia de comer... Tenemos hambre en todos los sentidos.

Esta satisfacción del deseo no es reductible a digerir o consumir valores de uso. Remite a la vida humana, dimensión irremplazable del proyecto de vida de cada uno y de todos. Como este proceso de consumo es dimensión de la propia vida humana, aparecen muchos satisfactores que podemos juntar en una lista.

Sin embargo, los valores de uso son específicamente diferentes de los otros satisfactores. Son productos del proceso de trabajo, propio o ajeno. Implican una relación humana, pero esta es indirecta. Los otros satisfactores, en cambio, pasan por relaciones humanas directas. Los valores de uso son relaciones humanas indirectas, objetivadas. Son objetivadas, porque el proceso de trabajo transforma elementos de la naturaleza en valor de uso. Hay relaciones humanas, pero estas son invisibles. Los otros satisfactores, en cambio, implican relaciones humanas visibles.

Para tener los valores de uso como ingredientes del proceso de consumo, hace falta este trabajo de transformación de la naturaleza. Pero se puede delegar este trabajo en otros (división social del trabajo) y explotarlos. En el valor de uso no es visible eso. Igualmente se puede producir destruyendo la naturaleza.

Tampoco eso es visible en el valor de uso. En los valores de uso están objetivadas relaciones humanas y con la naturaleza, pero, como están objetivadas, eso no es visible.

Una comida, en la cual los participantes se tratan mal unos a otros, es comida fracasada. Lo es, aunque los valores de uso como ingredientes sean perfectos. Pero si los participantes de una comida se entienden entre ellos, aunque los valores de uso sean producidos explotando a los productores y destruyendo la naturaleza, eso no afecta a la comida. No es directamente visible. Sin embargo, estos hechos se hacen presentes por todas partes: intervenciones de la policía, de los servicios secretos, mentiras de los medios de comunicación, todo ello frente a relaciones humanas que son subvertidas, con la consiguiente mayor explotación y la rebelión como respuesta a todo eso. El conflicto está presente, aunque lo sea por negación y por ausencia.

Lo que se hace presente, aunque sea invisible directamente, es el hecho de que en los valores de uso están condensadas las relaciones humanas con todos los seres humanos y con la naturaleza. Los valores de uso nos vinculan con el mundo, con el circuito natural de la vida humana en todas sus dimensiones. Por eso Marx habla de esta relación como de un meta-

bolismo¹. Los valores de uso son sus ingredientes y la basura es lo que queda como desecho una vez concluido el proceso.

Debajo del proceso de consumo, por tanto, hay un submundo, en el cual el consumo está involucrado por vía de los valores de uso. Este submundo abarca el mundo entero, la humanidad y toda la naturaleza, inclusive el universo. Es un submundo real, porque la conexión es real. A través de la división social del trabajo involucra a la humanidad entera y, por vía de la materialidad del valor de uso como producto de una transformación de la naturaleza por el trabajo humano, la naturaleza entera está involucrada; esto incluso alcanza hasta la ubicación de la tierra en el universo. El valor de uso es la puerta a la infinitud, no el pensamiento. El pensamiento lo es en cuanto es capaz de pensar esta infinitud y tomar conciencia de ella, y poder inclusive trascender este todo diciendo: “no es nada”.

Es necesario hacer esta crítica de la economía política. Marx la empezó, pero hay que pro-

seguirla. En cierto sentido, a ella concierne el aspecto fundante de todo pensamiento crítico y rebasa por mucho la propia teoría económica. Supone la reivindicación de la corporeidad de la vida humana y de toda la vida. Pero toda corporeidad tiene alma, tiene espíritu. Sin embargo, el espíritu es vida del cuerpo.

Entiendo esta crítica de la economía política como la base de todo pensamiento crítico, sea filosófico, teológico, político, jurídico, económico (entendiendo la economía como sector), psicológico. El mundo, no solamente Hegel, está de cabeza. Hay que ponerlo sobre los pies. El mundo está al revés, hay que poner este mundo al derecho, para que no sea un mundo al revés. La crítica de la economía política desemboca en eso.

EL SER HUMANO COMO PRODUCTOR-TRABAJADOR

Como el ser humano es un ser necesitado, que no tiene necesidades específicas y que especifica sus necesidades, el ser humano también es un ser que como productor tiene un cuerpo que no es instrumento específico. Si se habla de las manos humanas, se las puede considerar como instrumento. Pero solamente como instrumen-

1 “El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias (metabolismo) con la naturaleza” (Marx, 1966: I, 130).

to universal, no como herramienta. Al ser el ser humano de una instrumentalidad universal (o múltiple), desarrolla herramientas (medios de producción, producidos o adaptados). El cuerpo del animal, al tener necesidades específicas, se desarrolla él mismo como herramienta para satisfacerlas. No maneja herramientas –a no ser rudimentariamente– sino que su propio cuerpo es herramienta.

El trabajo humano, en cambio, es capacidad de trabajo, en general. Por tanto, especifica su trabajo por medio de herramientas adaptadas o producidas por la acción humana.

Al ser humano como ser necesitado, le corresponde el trabajo humano como capacidad general, trabajo en general. Marx lo llama “*Arbeit überhaupt*” (trabajo como tal). Este trabajo no es trabajo abstracto. Se transforma en trabajo abstracto cuando es sometido a las relaciones mercantiles.

De esta manera, hay una correspondencia entre el ser humano, como ser necesitado que especifica las necesidades, y el trabajo en general, por una parte, y el trabajo como trabajo específico y concreto que, para producir valores de uso, desarrolla los correspondientes medios de producción (herramientas), a fin de integrarlos a sus procesos de trabajo, por otra.

TRASCENDIENDO LOS LÍMITES

No conocemos *a priori* nuestros límites. El ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud. Experimentamos nuestra finitud, pero trascendemos todas nuestras finitudes hacia la infinitud (como cuerpo y como conciencia). Tenemos una conciencia infinita en un mundo infinito, pero nos experimentamos como seres finitos frente a un mundo sin fin. Nuestra conciencia no reconoce límites, pero sabemos que chocamos constantemente con ellos.

Límites que vienen de un mundo que no tiene límites, y sabemos que, siendo limitados, somos parte de un mundo sin límites. Conocemos nuestros límites *a posteriori*, aunque *a posteriori* llegamos a saber que se trata de límites *a priori*, es decir, objetivamente dados con anterioridad a nuestra experiencia. Se descubren, y ninguna ciencia empírica los puede deducir.

El límite de todos los límites, sin embargo, es la muerte. En los comienzos de la historia humana aparece el problema de decidir si una determinada especie ya es ser humano o sigue siendo animal. Aparecen humanoides, etcétera. Pero hay indicadores. Un indicador clave es el entierro de los muertos. Si la especie entierra

a sus muertos, se trata de un indicador infalible de que se ha dado el paso del animal al ser humano. Un rol parecido juega el descubrimiento de herramientas. Pero no tiene la misma fuerza como argumento.

¿Qué indica? Indica, que la muerte llega a ser algo, que es conscientemente percibida. El ser humano es un ser vivo, que tiene conciencia de ser mortal. El animal no tiene esta conciencia, a no ser rudimentariamente. Para el ser humano la muerte es un límite que es conscientemente vivido como limitación. Eso no vale solamente para la muerte, sino para todo límite experimentado. La muerte es vivida como limitación, inclusive como imposición.

Pero vivir el límite como limitación, implica una conciencia –conciencia en sentido de ser un “ser consciente”– que trasciende los límites. Un ser finito no puede saber que es finito, no puede experimentar su finitud. El animal es un ser finito, pero no puede tomar conciencia de eso. Solamente un ser infinito, atravesado por la finitud, puede experimentar su finitud y tener conciencia de ella. Se vive ahora ausencias, que están presentes en los propios límites. Con eso aparece la ausencia de otros mundos y, con eso, el deseo. Hasta el deseo trasciende límites.

EL MORIR Y LA MORTALIDAD

Todos los seres humanos son mortales. Lo más seguro de la vida es que se va 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. 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 es asumido también. Frente a la muerte el ser humano no puede sino trascenderla en su conciencia. Al trascenderla, la muerte aparece no solamente como límite, sino como limitación,

frente a la cual hay que comportarse. No es posible comportarse frente a la muerte sino trascendiéndola en la conciencia (teniendo conciencia como ser consciente, no como acto meramente intelectual). Se trata del descubrimiento de la mortalidad.

Desde los inicios el ser humano reflexiona la muerte. Necesita reflexionarla, para poder reflexionar la vida. Aunque se trata de reflexionar la vida, eso siempre tiene que pasar por reflexionar la muerte. Esta reflexión siempre pasa necesariamente por la forma mítica. La forma mítica es precisamente la forma adecuada para trascender los límites. Por eso hablamos de una razón mítica.

La muerte es *el* límite. Pero al descubrir este límite, que es la muerte, se descubre, que todo límite hace presente la muerte. El Hades. 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: desde la ciencia médica, las tecnologías y otros campos. Se transforma la vida. Con eso aparece la propia cultura. Las posibilidades tienen que ser concebidas en relación a la infinitud, a la luz respecto de la cual son descubiertas. Es lo que hacen las artes, la religión, el culto, los rituales, etcétera.

La diferencia entre seres vivos, que mueren, y el ser humano, que *es* mortal, no puede ser captada por las ciencias empíricas. Estas abstraen del sujeto y por tanto, tampoco lo descubren. Cuando se abstrae de las diferencias, todo es igual. Cuando me abstraigo de la diferencia entre un elefante y un ratón, entonces no hay diferencias: son irrelevantes y por tanto ambos seres son equiparables, son lo mismo. Sin embargo, si se juzga a partir del ser humano como sujeto, resulta evidente que ser mortal es algo muy diferente a ser un ser vivo que al final muere. Las ciencias empíricas, al hacer abstracción del sujeto, objetivan el mundo; y el científico opera como 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 que lo transforma en sujeto calculador, sea de tecnologías, sea de 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 muer-

te, afirma la nada. Al trascender la muerte no encuentra la vida, sino la nada. Por supuesto, ya no se encuentra sentido de la vida. El sentido de la vida es vivirla. Pero si se pierde esta capacidad de vivirla, se encuentra la nada y se grita por la falta de sentido.

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. Pero no se reduce a mera ilusión, aunque se sabe que es algo 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 instrumental, medio-fin, analítica. Lo hace en cada momento, por eso no se va en el decurso del tiempo “del mito al *logos*”, sino que el *logos* se fundamenta, en cada momento, en esta dimensión mítica del ser humano. Se puede negarla, pero no es posible sin pensarla conscientemente. *Negatio positio est.*

De la infinitud pensada –siempre en términos míticos–, se vuelve a la finitud. Pero ahora la finitud contiene una infinitud de posibilidades por desarrollar. Pero nunca el ser humano alcanza la infinitud misma: permanece mortal y, como tal, finito. Lo que *no* es, abre lo que

es y lo hace comprensible. Pero lo que *no* es, no es la nada. Es la plenitud. Como tal, tampoco es ningún espíritu absoluto. Pero tiene muchos nombres: reino de Dios, reino mesiánico, anarquía, la imagen del comunismo de Marx, el Tao, el Nirvana y muchos más. Siempre está, ya sea afirmada, negada, traicionada, invertida, sustituida o lo que sea. Se trata de un laberinto.

Este trascender los límites es lo que constituye lo humano, frente al animal. Para el animal todos los límites son límites ciegos: la muerte y todos los límites en los cuales se hace presente la muerte. Hay adaptación, pero esta es biológica y pasa por la evolución de las especies. Frente al invierno, osos polares; frente al desierto, camellos. El ser humano, en cambio, trasciende estos límites concibiendo otros mundos. Frente al invierno, no espera hasta que surja otra especie con protección natural del frío. La imaginación de otros mundos abre posibilidades en este mundo. Por lo tanto, se viste e inventa el fuego. Y frente a los conflictos, que surgen con la propia capacidad de trascender los límites, se desarrolla la ética. Un ser que trasciende los límites no puede siquiera vivir sin ética. De este modo, el mismo vestir no es solamente un acto utilitario. Es afirmación como persona, que sin la máscara

del vestido no puede afirmarse ni expresarse como persona. ¿Por qué? Quitar el vestido es o un acto consciente intencional y pasajero, o una depravación. Según el *Génesis*, la cultura empieza con el acto de vestirse, de sentir vergüenza frente a la desnudez. Con eso también empieza la ética.

LA ADMINISTRACIÓN DE LA MUERTE

Pero también aparece otra dimensión de la ética. Al aparecer la conciencia de los límites –sea de la muerte, sea del acceso al mundo– también aparece el otro ser humano como un límite. Eliminar al otro deviene ahora como superación del límite que impide acceder al mundo en cuanto el otro es su dueño. Eso es el contenido del décimo mandamiento (“no codiciarás”). René Girard, pero también Lacan, lo considera el mandamiento más importante).

Con eso aparece la administración de la muerte: el asesino será asesinado. Tiene dos dimensiones: la administración de la muerte en sus términos cotidianos, hecha por la justicia que aplica leyes o prohibiciones (crimen y castigo). La otra es la del estado de excepción, cuando el orden mismo está cuestiona-

do, sea por una crisis de las relaciones humanas mismas (la crisis de la indiferenciación) o sea por el cambio revolucionario del orden. Girard habla sobre la crisis de indiferenciación en términos de una crisis mimética, provocada por una *mímesis* de apropiación o de rivalidad. La estudia magistralmente en sus análisis de la sociedad arcaica. Desemboca en el asesinato de un chivo expiatorio (Girard, 2006). En términos modernos, frente a una crisis por cambio del orden, se trata del estado de excepción. Al lado del asesinato del chivo expiatorio aparece la noche de los cuchillos largos².

René Girard, igual que Freud, considera el asesinato fundante como el origen de la cultura: en Girard es el asesinato del chivo expiatorio, en Freud, el asesinato del padre. Pero nuestro análisis es al revés: el asesinato fundante es consecuencia de la cultura, no el origen. Como la muerte atraviesa la vida, el asesinato fundante atraviesa la cultura. Por eso el ser humano es un ser infinito atravesado por la finitud.

2 No voy a comentar aquí la otra forma de administración de la muerte, que precisamente en la modernidad es realizada por medio de la ley del valor: “*Laissez faire, laissez mourir*”.

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, en el cual dos más dos es cinco: es un mundo imposible que ni siquiera se puede imaginar. Diferente es el caso de un mundo en el cual la misma persona esté presente en el mismo momento en varios lugares, que es un mundo coherentemente imaginable, aunque imposible. Solamente por eso la concepción de otros mundos imposibles abre posibilidades en este mundo. Se transforma en mundo cambiable. Pero es cambiable 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 Tomás Moro, con otros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen, y que continúa 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 que se mueve eternamente sin fricciones. 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, tal 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)³. Sin embargo, estas imposibilidades abren una gama de posibilidades.

Los *constructos* utópicos piensan a partir de la racionalidad instrumental; piensan mecanismos de funcionamiento perfectos. Los grandes mitos 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 relación a la vida humana. Es el camino que abre los espacios para los derechos humanos⁴.

3 Uno de estos teóricos de la economía de las organizaciones, Edward Hay, comentando los conceptos de “equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido” y la meta de “cero desperdicio” escribe: “Se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una *imagen de lo perfecto* [...]. Aunque parezca *utópico* hablar de la perfección, es necesario comprender en qué consiste ésta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa” (Hay, 1991: 31). En la cita se ve que Hay se da perfectamente cuenta de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una crítica de la construcción de mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana. Sobre esto, ver también Mora Jiménez (1994: 150).

4 Recuerdo una antigua sabiduría china: “¿Qué es una casa segura? Se cree que la casa segura es la que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay

Entre los *constructos* utópicos y los mitos convivenciales hay, sin embargo, una relación. Se trata de una relación de 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,

que construirla sin puertas ni ventanas. Sin embargo, así deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. Es una casa, cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas”. El primer caso es de racionalidad instrumental, con su búsqueda de mecanismos de funcionamiento perfecto que subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso es de racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver efectivamente una racionalidad, y no 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 un invento mío, pero no es arbitrario. Se basa en el *Tao Te King* de Lao-Tsé, que dice: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta” (1972; 116). Eso significa: una puerta bien cerrada, deja de ser una puerta. Si junto eso con varias reflexiones de Tsung Tsu, resulta la sabiduría china relatada.

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, a su vez, lo está en el más amplio circuito de todo el movimiento natural de la materia. La racionalidad convivencial es la racionalidad de estos circuitos y de ella se deriva la ética de la convivencialidad como su condición de posibilidad. Sin la validez preponderante de esta ética los circuitos naturales –en especial el circuito natural de la vida humana– no se pueden respetar. Las éticas del mercado –y en general las éticas de las instituciones y de la propia racionalidad instrumental– destruyen la vida, cuando no son canalizadas y reguladas desde la ética convivencial.

CONCLUSIÓN

Eso es la reflexión trascendental. Al hacer la reflexión trascendental, el animal se transforma en ser humano. Se trata de un salto que posiblemente sólo es comparable al salto de la materia a la vida. Con eso desembocamos en una crítica a Marx, particularmente a lo que dice en la cita que hemos puesto al ini-

cio de este texto. Es una crítica que lleva a una ampliación decisiva de su antropología. Marx hablaba 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 el ejemplo de la casa, eso parece ser cierto. Pero no es cierto cuando Marx lo generaliza. 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 sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización (Marx, 1962: 125-126).

Creo, que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos, que *no* puede alcanzar y a partir de estos descubre aquello que sí puede alcanzar, precisamente a la luz de los objetivos que *no* puede alcanzar. Si confunde lo que *no* se puede alcanzar con objetivos alcanzables, la praxis se vuelve a alejar de los objetivos, de los cuales se trata. En la historia, la cara de este imposible ha cambiado y cambia; pero lo que no cambia es el hecho de su

imposibilidad (para la acción instrumental). Lo imposible y no alcanzable abre el mundo de las posibilidades, a condición de no ser transformado en meta y, con eso, en una simple ilusión trascendental.

El mismo análisis de Marx y la experiencia histórica del último siglo empujan a este cambio de interpretación.

BIBLIOGRAFÍA

- Girard, René 2006 *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Trotta).
- Hay, Edward 1991 *Justo a tiempo* (Bogotá: Norma).
- Hinkelammert, Franz 2010 *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (San José: Arlekin).
- Hinkelammert, Franz 2013 *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 2 ed. ampliada (San José: Arlekin).
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry 2008 *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, 2 ed. (San José: Editorial Tecnológica de Costa Rica).
- Lao Tsé 1972 *Tao Te King* (México: Diana).
- Marx, Karl 1962 (1859) “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política” en Fromm, Erich (comp.) *Marx y su concepto del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Marx, Karl 1966 *El Capital*, I. 2 ed. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Mora Jiménez, Henry 1994 *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del Justo a tiempo. Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista* (Tesis de doctorado). ULACIT, San José (Costa Rica).

Si hubiera que expresar en escasas palabras cuál es la contribución teórica más importante de Hinkelammert, está claro que el concepto fundamental es el de “humanismo”. Su filosofía plantea la permanente tensión entre el sujeto vivo, como fuente de resistencia y de creatividad humanas, y los productos de su trabajo, el mundo de objetivaciones creadas por ese sujeto y luego enfrentadas a él como mecanismos autónomos. En el marco de esa tensión, imposible de abolir (pues es expresión de las condición humana misma), la prioridad la detenta siempre la vida; no la vida individual –pues ésta, tomada en sí misma, es una abstracción que no existe separada del

conjunto de condiciones que la hacen posible–, sino la vida de todos y todas, incluida la naturaleza. Por eso parece ajustado resumir esa contribución en la propuesta de un universalismo ético y político de carácter material, esto es: acorde a la condición de un ser humano real, que está corporalmente unido a sus semejantes y a la naturaleza al punto de que no puede vivir sin ellos. De allí que el lema de su filosofía sea “asesinato es suicidio”, tres palabras sencillas, en las que se sintetiza su densa concepción del sujeto.

DEL PRÓLOGO DE ESTELA FERNÁNDEZ NADAL

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-262-3

