

Lo indispensable es inútil
Hacia una espiritualidad
de la liberación

Lo indispensable es inútil

Hacia una espiritualidad
de la liberación

FRANZ HINKELAMMERT



EDITORIAL
ARLEKÍN

Imagen de cubierta: *Filósofo meditando*, de Rembrandt van Rijn
Diseño de cubierta: O. B. Mesa
Diseño interior, edición y diagramación: O. B. Mesa
Revisión de pruebas: Marcela Hernández Guillén

Primera edición, 2012
© Editorial Arlekin
© Franz Hinkelammert, 2012

230
H663i

Hinkelammert, Franz
Lo indispensable es inútil : hacia una espiritualidad de la liberación / Franz Hinkelammert. – 1 ed. – San José, Costa Rica : Editorial Arlekin, 2012.
204 p. ; 14 x 22 cm
ISBN: 978-9968-681-00-1
1. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN 2. ECONOMÍA
3. GLOBALIZACIÓN 4. NEOLIBERALISMO
5. DERECHOS HUMANOS I.Título

Editorial Arlekin
Dirección electrónica: <info@editorialarlekin.com>
Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley

ÍNDICE

Primera parte	
CAMINANDO ENTRE CONTINENTES Y PENSAMIENTOS	9
Prefacio a la entrevista con Franz Hinkelammert	11
“Caminando entre continentes y pensamientos” Entrevista con Lilia Solano	15
Presentación	15
Capítulo 1	
NIÑEZ Y JUVENTUD	17
El eje temático teología-economía	32
Capítulo 2	
AMÉRICA LATINA A LA SOMBRA DEL IMPERIO	37
El golpe militar en Chile	44
Comentarios sobre el tema de la doctrina de seguridad	59
Capítulo 3	
GLOBALIZACIÓN Y NEOLIBERALISMO	65
Capítulo 4	
TERRORISMO DE ESTADO	81
Capítulo 5	
DERECHOS HUMANOS	96

Capítulo 6	
LA RESURRECCIÓN	
DE LOS FUNDAMENTALISMOS	
Y EL FUTURO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	114
Capítulo 7	
EL RUMBO DE LA ESPERANZA	127
Capítulo 8	
LOS ESTUDIOS	137
Segunda parte	
EL PESIMISMO ESPERANZADO	153
EL PESIMISMO ESPERANZADO	
ENTREVISTA DE FRANZ HINKELAMMERT	
CON ESTELA FERNÁNDEZ NADAL	
Y GUSTAVO DAVID SILNIK	155
Sobre la trayectoria vital	
e intelectual de Franz Hinkelammert	155
Tercera parte	
LO INDISPENSABLE ES INÚTIL	173
LO INDISPENSABLE ES INÚTIL.	
UNA FENOMENOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	
(CONFERENCIA)	175
I. Los valores dominantes	
de nuestra sociedad de la estrategia de globalización	
y su maldición	175
II. Los mecanismos de funcionamiento,	
la eficiencia y la banalización	
del mundo	185
III. La dimensión espiritual	
de la ética de la convivencia	204

Primera parte
CAMINANDO ENTRE CONTINENTES
Y PENSAMIENTOS

PREFACIO A LA ENTREVISTA CON FRANZ HINKELAMMERT

François Houtart

Cuando se eligió a Franz Hinkelammert como laureado del Premio Libertador del Pensamiento Crítico, la idea del jurado fue reconocer el valor de un trabajo de reflexión en profundidad sobre las situaciones concretas del continente latinoamericano.

Muchas obras valiosas habían sido presentadas para el premio. Sin embargo, la elección unánime del jurado fue elegir el libro de Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Era para recordar la gran importancia de la teoría para la acción práctica. En un momento de transformaciones profundas en el continente latinoamericano, era muy importante demostrar que no bastaba realizar reformas prácticas, iniciativas concretas, e integrarlas en una “utopía” social humanista. Esa fue la perspectiva desarrollada por Rosa Luxemburg que siempre insistió sobre la importancia de la teoría.

El enfoque de Franz Hinkelammert se situó siempre en esta dirección. Él lo cumplió primero con un pensamiento filosófico sobre la realidad humana. Su perspectiva estaba ligada a la necesidad fundamental de defender la vida y dar predominio al sujeto oprimido. Esta insistencia no olvidaba las estructuras sociales, al contrario, porque demostraba cómo un sistema, cómo el capitalismo, había

eliminado al ser humano como sujeto de la historia y reemplazado a la ley del mercado como orientación fundamental de la construcción humana. En este sentido, el sistema económico capitalista era, y es todavía, una fuente de muerte que contradice una filosofía de la vida que tiene que orientar el conjunto de las prácticas económicas, sociales y políticas.

Para desarrollar su pensamiento en esta dirección, Franz Hinkelammert fue obligado a tener en cuenta la realidad económica. Bien convencido de que la producción de los bienes materiales y su organización son fundamentos esenciales en la construcción social, él analizó en detalle lo que significaba el sistema económico prevalente. Poniendo el acento sobre el sujeto, no cayó en un postmodernismo, negando la existencia de las estructuras ni la lucha de clases. Al contrario, estas perspectivas fueron centrales en su pensamiento, justamente para combatir un sistema que desalienta a la persona y no permite su desarrollo completo. El pensamiento socioeconómico de Franz Hinkelammert está muy lejos del culturalismo, del personalismo o del postmodernismo, y se inscribe en una perspectiva de análisis completa de la situación de los seres humanos en sus contextos sociales, económicos y culturales. Evidentemente, su crítica del modernismo es también muy fuerte y muy clara, porque precisamente esta corriente transmitió estructuras y valores destructivos del sujeto. No se trata del fin de los “grandes relatos”, sino de una reconstrucción permanente de ellos, para servir de fondo teórico a las propuestas y políticas, tanto de los movimientos sociales, como de los poderes políticos.

Franz Hinkelammert desarrolló también un pensamiento teológico en colaboración con varios teólogos de la liberación, en particular con Pablo Richard, cofundador del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones).

Se trataba de una perspectiva profundamente bíblica, con un conocimiento científico de los estudios exegéticos, vinculado con una perspectiva de teología de la liberación. Esta última, destinada, como toda teología, a elaborar un discurso sobre Dios, pero a partir del contexto concreto, se desarrolló en América Latina desde finales de los años sesenta. Muy cercano a ese pensamiento, él contribuyó a afirmar la base de análisis socioeconómico y filosófico del pensamiento teológico. La especialidad de este enfoque es la de descubrir a Dios en la realidad de los pobres, por fidelidad al mensaje de Jesucristo. Se necesita la mediación de un análisis de la realidad para definir la pobreza en su totalidad y no salir con un discurso idealista y teórico que no da cuenta de la realidad. El aporte de Franz Hinkelammert fue decisivo en este sentido.

Lo que caracteriza su obra es una profunda coherencia entre varios discursos: socioeconómico, filosófico y teológico. Franz Hinkelammert ha podido demostrar que no se puede dividir la realidad y que cada saber era como una parte de un conjunto. Es lo que convenció al jurado del Premio Libertador, que en su primera edición eligió una obra de pensamiento general, capaz de orientar a todos los pensamientos particulares hacia una coherencia. Esta última no es, evidentemente, un dogma, ni una teoría definitiva. La obra de Franz Hinkelammert muestra también que existe una dialéctica permanente entre el pensamiento y la acción, entre la teoría y la práctica. Por eso es un pensamiento abierto y dialéctico.

Cuando se analiza su trayectoria de vida, se comprueba la autenticidad de su pensamiento. El compromiso que ha tenido, en Chile, para empezar, le obligó a salir del país para continuar su trabajo. Cuando se instaló en Costa Rica y participó en la fundación del DEI, tuvo la posibilidad de extender a un nivel mucho más amplio el trabajo

de reflexión y de formación. Muy metido en esta última tarea, publicó muchos artículos y libros y participó en los programas de enseñanza destinados a formar responsables sociales y religiosos de todo el continente. La influencia de este trabajo repercutió de manera muy extendida y con efectos durables.

Franz Hinkelammert es, como se dice en África, un “expatriado”. Llevó la profundidad del método y del pensamiento alemán al continente latinoamericano, sabiendo vincular el rigor del no con la creatividad del otro. Por eso, él ha sido realmente un latinoamericano, fruto de una emigración voluntaria, llevando un saber y una metodología de larga tradición para aplicarla en el momento histórico de un continente que está pasando ahora de la resistencia a la construcción de alternativas. De ahí la importancia de su obra, tanto en el campo del pensamiento, como en su aspecto didáctico y educativo.

“CAMINANDO ENTRE CONTINENTES Y PENSAMIENTOS” ENTREVISTA CON LILIA SOLANO¹

PRESENTACIÓN

Pretender resumir el aporte de un pensador de trayectoria amplia como Franz Hinkelammert es un cometido que rebasa las limitaciones de este libro. Las limitaciones imponen urgencias que desafían las capacidades que uno pueda tener para seleccionar aquellos aportes que se consideran más pertinentes. Estas selecciones, a su vez, desnudan las preferencias que uno pueda tener. Asímate a un peregrinaje intelectual tan dilatado como el de Franz Hinkelammert y te percatarás de cuán atrevido es seleccionar porciones sobresalientes de su obra que den fe de su rica caminata.

¿Cómo evitar, entonces, que lo subjetivo, con todos sus antojos y caprichos, termine enfundándose la toga de juez supremo? Que sea, entonces, la misma obra de Hinkelammert la que nos ayude a discernir las líneas gruesas de su aporte, que se podrían condensar en unas pocas

¹ Entrevista realizada en 2007 y publicada la primera vez en Colombia. Lilia Solano, “Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar”. Entrevista a Franz Hinkelammert. Proyecto Justicia y Vida. Bogotá, 2007.

páginas. Lo que sobresale es una lectura, la más de las veces, desestabilizadora de la complejidad humana.

La centralidad del sujeto, y del sujeto oprimido, le da a la obra de Franz Hinkelammert el acento atrevido de la apuesta. No se trata, sin embargo, de un salto al vacío en obediencia a la ceguera que suele caracterizar a quien niega la prevalencia de estructuras económicas y sociales concretas. Como bien lo afirma el mismo Hinkelammert en los párrafos finales de este libro, la consideración del sujeto exige una consideración crítica de los andamiajes sociales y económicos que lo enmarcan, oprimiéndolo. Es una apuesta. Que no quede duda de ello. Pero es también una apuesta por que los aparatos que apuntalan la opresión, la muerte y la violencia sean de duración limitada.

El sujeto en su vulnerabilidad y carencia, en su exclusión incluso, si tiene frente a sí el espejismo de la inclusión, hace recordar a los pobres por cuya fuerza se intitula el presente libro como si se tratara de una carta de presentación. Al desenmascarar las falencias y falacias de la presente agresividad del gran capital transnacional, seguimos una tradición similar, echando nuestra suerte junto a quienes empujan un mundo que es suelo estéril para la exclusión.

Quiero, de esta manera, seguir animando las dinámicas de resistencia de nuestros pueblos, convencida de que la vida sobrepasa las amarras del cálculo de beneficios, de la ganancia a corto plazo y del avasallamiento de culturas, paisajes y condiciones básicas del bien común.

Capítulo 1 NIÑEZ Y JUVENTUD

Mi niñez es claramente una niñez del tiempo del nazismo alemán. Tenía yo 14 años cuando la era nazi llegó a su final. De lo que ya no tengo memoria es sobre todo del tiempo de la guerra, de su estallido. Si bien a los 12, 13 y 14 años uno percibe mucho, todavía no sabe interpretar lo que percibe. Los impactos fueron grandes, al menos para mí, y sobre todo después, cuando terminó la guerra y empezaron a conocerse otros tipos de informaciones sobre este tiempo.

Esta etapa de mi vida transcurrió en una ciudad pequeña, Herford, como de cuarenta mil habitantes. Nosotros no vivíamos en el centro de una gran ciudad, donde todos estos movimientos y acontecimientos fueron mucho más perceptibles. Vivíamos más bien a la orilla de una ciudad pequeña, como en el campo. Creo que eso fue una gran ventaja para mí. Vi el nazismo y sus brutalidades, un poco a la distancia, desde un ambiente provinciano, campesino, conservador, pero no de identificación con el régimen. Mis padres católicos, bastantes conservadores, no se identificaban con el régimen, pero tampoco le ofrecían resistencia. Sin embargo, llegaron los momentos en que el rostro nazi se hizo más evidente, sobre todo cuando comenzaron las desapariciones masivas. Los judíos desaparecían, incluso amigos cercanos. Empezamos a verlos en 1940 y 1941,

con la obligación de llevar la estrella de David, y de repente ya no estaban. Después vinieron las caminatas de niños a la Estación Central para ver las locomotoras y admirarlas. Vimos los trenes con presos, sin cara, sin saber qué pasaba. Esas son imágenes que se graban profundamente, sin contar el colegio con sus muchas influencias, profesores muy nazis, etc.

La guerra nos tocó cercanamente con los ataques aéreos. Recuerdo muchísimo que mi ciudad fue destruida en gran parte, también la sección donde estaba el colegio, y donde todos los días tenía que ir. Después de un ataque aéreo encontraba una o varias casas en el suelo y los muertos en la calle. En ese tiempo yo participaba en la parroquia y organizamos grupos de ayuda. Teníamos grupos de reconstrucción de casas, y, para reparar un muro o un techo, uno entre los 12 y 14 años ya tiene fuerzas suficientes. Trabajamos mucho bajo un ambiente constante de sensación de peligro. Recuerdo una vez cuando iniciaron un ataque aéreo, no contra la ciudad mía, sino contra Hannover, yo conté alrededor de mil bombarderos gigantes que volaban por encima, y a pesar de ser un día de sol, se oscureció tanto que nos sobrecogió el terror. Ya sabíamos lo que iba a pasar ahora en las grandes ciudades.

La guerra aérea me impactó profundamente. Muchas veces, por la presión del aire que producen las bombas, todos nuestros vidrios saltaban en pedazos. La casa vibraba con las explosiones. De repente estaba uno en la cama y las explosiones nos sacaban volando en busca del sótano. En esos escondrijos pasamos mucho tiempo. Ahí aprendí mucho de lo que es un bombardeo aéreo y eso me persigue hasta hoy. Cuando se desata un ataque aéreo en cualquier parte tengo frente a mí las imágenes de su inhumanidad. Independiente de las posiciones políticas en cuestión, de quién tiene o no la razón, la vivencia mía me

lleva más allá. Mi vivencia es la del horror; siempre todas las víctimas son inocentes.

No existen ataques aéreos que no sean en contra de los inocentes. Los bombardeos aéreos me persiguen también en sueños y cuando veo el ataque aéreo, a Bagdad, como al Líbano, como antes en Serbia o en la ciudad de Panamá, estos ataques aéreos me mueven. Yo no puedo más que estar en contra. Me da lo mismo qué razones se usan. En lugar de una razón lo que encuentro es una hipocresía horrenda. Si alguien tercia en la discusión y me alega diciendo “pero se trata de un dictador”, no puedo evitar protestar preguntando: “Y ¿qué tiene que ver un niño de 14 años con un dictador? ¿Por qué quieres matar a ese niño?”

Los recuerdos impactantes de la guerra vienen con las frases vacías de los “daños colaterales”. Mi ciudad solamente sufrió daños colaterales. Yo vivía cerca de un gran complejo de cuarteles, y siempre pensábamos que estábamos especialmente en peligro. A la larga, esa ubicación jugó a favor nuestro, porque los ataques iban dirigidos a los civiles, no a los militares. No faltó la ocasión en que vimos el peligro de cerca, como cuando estábamos jugando fútbol y de repente vino un avión con ametralladora disparando a nosotros. Nos logramos salvar, pero fue algo de terror.

En la provincia el terror del régimen no se hizo tan evidente. Después me di cuenta de que el terror siempre estuvo cerca, como en los trenes con los presos. Uno tenía la idea romántica en aquella época de los trenes, de la locomotora. Uno quería conducir una locomotora cuando fuera grande, pero a mi edad uno no sabía cuál iría a ser el futuro. Fuimos a ver locomotoras y lo que vimos eran trenes llenos de prisioneros. Venía el terror.

La era del régimen nazi y de la guerra coincidió con mi etapa escolar. Mi formación escolar es muy deficiente. Yo ingresé a la escuela en 1937 y todavía había cierta normalidad. A partir de 1939, y sobre todo a partir 1940-1941, cuando se desataron los ataques aéreos, no se podía saber cuándo una alarma interrumpiría las clases. Durante unos 7 años, incluyendo los años de la postguerra, tuvimos clases una vez o dos veces a la semana. A veces la intensidad era muy baja, de repente semanas muy intensivas para aprovechar el tiempo, etc. En la escuela primaria casi no se hablaba de lo que estaba pasando, pero en la secundaria era muy diferente. Fue aquí donde se hizo más evidente la literatura como propaganda. Recuerdo mucho *El cantar de los nibelungos*, que data de los siglos XII y XIII. Décadas más tarde volví a leerlo, ya que es una obra impactante, sobre todo por la gran mística del suicidio colectivo. En el canto de los nibelungos, la tribu de los burgundos va a la corte del rey Atila a sabiendas de que ninguno va a volver. Cuando van en camino y llegan al río Rin, un clarividente les advierte que ninguno va a volver excepto el capellán. Cuando iban pasando el río, el líder Hagen de la tribu de los burgundos tomó al capellán y en el lugar donde estaban, el más tormentoso del río, lo echó a las aguas. El capellán después de un minuto volvió a subir a la superficie, nadó hasta la orilla, y maldijo al que lo había arrojado diciendo que ninguno de ellos regresaría. Sabiendo eso llegan a la corte del rey Atila, donde traban combate hombre a hombre hasta que realmente no queda ninguno.

Este poema épico planteaba una mística que se transmitía a toda la nación alemana y quedaba profundamente impresa en el imaginario colectivo. El de los nibelungos no fue el único caso de literatura como propaganda. También tuvimos, por ejemplo, la historia de los godos luchando por Roma, según la novela de Feliz Dahn: *Kampf um Rom*.

Los godos están en retirada y llegan al Vesubio. Los romanos los persiguen y el cerco se hace cada vez más asfixiante. Al final, todos, mujeres, hombres, niños, se lanzan al Vesubio. Un incidente similar se relata en la conquista de España por el ejército de Aníbal en la segunda guerra púnica, alrededor del año 200 A.C. Los que repelían a los invasores se retiraron a la fortificación y al sentirse rodeados y sin posibilidades de sobrevivencia, todos murieron en un impresionante suicidio colectivo.

Estos recuerdos de suicidios colectivos y las sociedades que los memorizan, me hablan de sociedades en crisis. Me repugna ver colectivos que llegan a un punto en el que están decididos a todo, hasta a suicidarse. Hoy también andamos en esta cuestión del suicidio colectivo, y al respecto hay estadísticas de todo tipo por todos lados. Yo viví esa paranoia por primera vez en mi colegio de tal manera que lo que sucede hoy tiene para mí vínculos cercanos con la era del terror nazi.

Durante la guerra había ciertos problemas de alimentación.

Mi padre era profesor de primaria, y entre sus alumnos siempre había hijos de campesinos. El campesino tiene figuras que son muy importantes para él: el profesor, el maestro, el párroco, y el farmacéuta, etc. Con eso, teníamos papas por lo menos. No disponíamos de una gran despensa pero podíamos comer. Así el maestro de primaria, sin ser de clase alta, se salva por razones sociales.

Desde mi punto de vista de niño, los horrores de la guerra, aunque los vi y supe de ellos, los vi un poco desde afuera. Mi madre se dedicaba a la casa, mi padre era maestro y después fue llevado al ejército, ya no como soldado, sino como maestro en las escuelas para los heridos de guerra. Estos convalecientes tenían que cambiar de profesión, transformar todo su estilo de vida. Los últimos dos

años mi padre sufrió terriblemente con los que quedaron ciegos por la guerra, ya que eran jóvenes de 19, 20 y 21 años que maldecían la vida, y lo maldecían todo. Cuando un trabajo de readaptación involucra lesiones de esa seriedad, un pobre maestro de escuela tiene que hacer un trabajo hasta de psicólogo, para lo cual no estaba preparado, y nadie puede estarlo, ni siquiera un psiquiatra.

Hay un recuerdo que conservo con toda su frescura. Vivíamos en una casa que se nos había asignado porque mi padre estaba en el ejército. Era una casa de cuatro habitaciones, y al frente vivía la familia de un coronel, von Sass, que también estaba en la guerra. Yo era muy amigo de su hijo, que tenía mi misma edad. El coronel estaba en el frente en Rusia y comandaba un regimiento que tenían que retirar porque las tropas soviéticas estaban derrotando al ejército alemán. La situación fue muy apremiante ya que se quedó en la ciudad soviética Velikie Luki, sitiada, en una manera similar a la de la tribu de los burgundos en el poema épico de los nibelungos. Fue aquí cuando hizo algo que me impactó toda mi vida. Hitler le ordenó luchar hasta el último hombre, sin embargo, este coronel, cuando vio que no había nada que hacer, contravino la orden del dictador y por el contrario capituló con todo su regimiento y les salvó la vida a todos sus soldados. En mi ciudad, su esposa se enfrentó a un ambiente nocivo de mucha animosidad. Yo la conocía porque conocía al hijo, pero ella ya no salía de su apartamento. Por todos lados la atacaban. Los vecinos y los nazis la marginaron completamente. Por un lado, yo era amigo del hijo y conocía bien a la señora, y al mismo tiempo vivíamos en este ambiente de propaganda del suicidio colectivo que se impuso hasta cometer precisamente este tipo de atropellos. Después de la guerra yo encontré al coronel, vivió como prisionero y en 1947 lo enviaron de vuelta a casa. Para entonces, él vivía en una

ciudad cercana a la mía, y por mi amistad con su hijo me invitó a su casa y ahí lo encontré. Al verlo se me hizo claro que no tenía ningún sentido luchar hasta el final. El suyo fue realmente un acto de valentía, a diferencia de otros que, por el contrario, sacrificaron toda su tropa y solo al final se rindieron ellos. Eso ocurrió con el general Paulus, que era el comandante de Stalingrado. Salvaron su propio pellejo, pero lo sacrificaron todo. Este fue un coronel de un acto heroico y, para mí, admirable. En él había humanidad, valentía y no cobardía. Algo muy raro entre militares.

Mi padre fue al ejército a enseñar en 1938 antes del inicio de la guerra. Su función era la formación de suboficiales que al terminar su tiempo obligatorio, después salían a la vida civil con cierta formación en artes y oficios. Mi padre enseñaba ciencias sociales, por cuanto parte de sus enseñanzas se referían a la economía. Durante la guerra su campo fue la formación de los heridos de guerra y su reubicación. Siendo profesor de primaria, mi padre estudió economía en las jornadas nocturnas de la universidad e hizo también un doctorado en 1936, pero seguía como maestro de primaria. Su doctorado se centró en un tema muy curioso: “El impacto del alcoholismo sobre la familia” desde la perspectiva de la economía. A mi padre le gustaba tomar de repente un vino tinto, pero él estaba muy en contra del alcoholismo. Trabajó con grupos de alcohólicos, como hoy sería Alcohólicos Anónimos, y su motivación fue el caso de su tío, quien tenía una pequeña fábrica o taller de tabacos. Su vida era relativamente buena en su pueblo, una localidad de unos mil habitantes. El tío de mi padre gozaba de buenos ingresos, pero por el alcohol lo derrochó todo y empobreció a todo un pueblo que dependía de su fábrica.

Mi padre era católico, y desde la década de los años veinte trabajó con estos grupos que organizaba la social-

democracia. Al mismo tiempo, era uno de esos conservadores humanistas hasta el punto de que mi padre incluso admiraba a Marx. Todas las mañanas madrugaba para ir a misa, era un católico muy convencido y, por el otro lado, vivía toda esta dimensión de la socialdemocracia que para muchos católicos era una cosa horrorosa. Él tenía ahí sus actividades, quería trabajar con los alcohólicos y se valió de todas esas actividades al doctorarse en economía.

Yo no fui testigo de todo este activismo de mi padre. Cuando él me lo contó posteriormente, en el tiempo del nazismo, la socialdemocracia estaba prohibida. Mi papá trabajó en las escuelas de los heridos desde 1941 hasta 1945. Lo mandaron a la casa dos meses antes de terminar la guerra. Las actividades se terminaron, y mi padre, que para entonces tenía 50 años, no servía para el ejército. Él estaba en casa cuando se firmó la capitulación de Alemania. Para entonces yo tenía 14 años, y me salvé del servicio militar. Por un año más me hubiera tocado enrolarme. Con 15 años llevaban a los niños a la guerra. Uno de mis amigos del curso, que tenía 15 años, murió en el frente. Tuve una suerte increíble. Ese fue de los grandes horrores de los que supe sin haberlos vivido directamente. Todo el tiempo se oían historias de compañeros, se oía del hambre de la ciudad, de los ataques aéreos, de los campos de concentración. En la parroquia se hablaba de repente, pero en voz muy baja, de alguien que había vuelto del campo de concentración con heridas de tortura, herido, pero todos los comentarios se hacían en voz muy baja. Yo sabía algo, pero después de la guerra, con las informaciones de ciertos indicios que vi, de repente podía atar ciertos cabos. No siempre era posible poner las piezas juntas. Teníamos una pequeña radio en la casa y, durante la guerra, estaba estrictamente prohibido escuchar la radio de los aliados. De todas maneras, uno escuchaba esas estaciones, y la gente

comentaba, mezclando las noticias oficiales con las noticias prohibidas. De todo el mundo escuchábamos algo, pero nadie decía nada. No se hablaba realmente de los horrores del nazismo.

Para gente como yo, para nosotros, para mi generación, fue un golpe terrible la revelación de todo el terror. Sí percibíamos la atmósfera horrible, pero de lejos. En cuanto a los campos de exterminio, por ejemplo, la radio de los aliados tampoco informaba nada. Mucha gente veía en Hitler a un buen líder para el país. Yo recuerdo que cuando Hitler escapó del atentado en su contra el 20 de julio de 1944, muchos daban gracias a Dios por haberlo salvado, ya que sin su conducción no se sabría dónde estaría Alemania en ese momento. Yo creo que otros pensaron diferente, pero no lo dijeron, al que lo dijera le iba a ir muy mal. La información era de todas maneras totalmente seleccionada. La opinión estaba conformada por quienes podían hablar, y ellos eran los que estaban a favor. No puedo decir cuántos estaban en contra o no, nadie decía nada en contra, nada más que en la casa. Sin embargo, mi padre era muy cuidadoso, porque sabía que un niño de 12 o 13 años después sale afuera y dice lo que escucha en la casa. Yo lo escuchaba hablar de los campos de concentración, pero de sus dimensiones, de los trenes con los presos que a veces pasaban por mi ciudad, no se podía decir nada.

Todo cambió después de la capitulación. Fue entonces cuando empecé a leer como loco acerca de estas cosas. Aquí ya todo fue totalmente diferente. Ya pudimos darnos cuenta del tamaño del horror cometido. Obviamente, los mayores sabían más que un niño como yo, y uno no tenía tampoco una posición ni en pro, ni en contra ni nada, porque uno no la tiene a esa edad.

Después de la capitulación, se dio un gran despertar en Alemania; fue impresionante, sobre todo por la ocupación militar. A mí me tocó vivir la ocupación militar en mi provincia en Alemania occidental. En el lado oriental las cosas fueron mucho más extremas; pero en nuestro suelo las cosas transcurrieron muy civilmente, con mucha normalidad. Yo solo vi tropas de Estados Unidos que ocuparon nuestro pueblo, nos dieron un tratamiento intachable.

Por supuesto, nos echaron de nuestra casa porque ellos la iban a ocupar, y mi sospecha aún hoy es que no atacaron los cuarteles y las casas alrededor durante la guerra, porque querían tomarlas después de la ocupación. Así fue que nos echaron de la casa, y no podíamos sacar nada. Sin embargo, necesitábamos sacar cosas básicas. Yo tenía un carrito con una capacidad como de 100 kilos y, entonces, ilegalmente, llevé lo que pude, y en una ocasión unos tres gringos bien armados me pillaron. Yo con mi inglés deficiente les expliqué, les insistí, que necesitábamos esas cosas. Ellos se dieron la vuelta y se fueron. A mí me impresionó eso. Por lo menos ahí fueron civiles. Los que nos echaron fueron los del ejército aliado que querían tomar el sector como su base: los cuarteles militares, las casas alrededor para los oficiales, etc., pero recibimos un trato relativamente respetuoso.

El cambio en el ambiente general fue notorio. Empezamos a recibir todo tipo de informaciones, y hasta creo que fue solo en ese momento que los países aliados también recibieron una información más completa. Yo no creo que durante la guerra los aliados tenían información amplia sobre los campos de concentración, estaban vigilados también. No había una comunicación entre los distintos grupos afectados. Aunque se sabía lo que ocurría, no creo que sabían de la dimensión inimaginable que tenía

este terror. Todo estaba totalmente controlado, amarrado a una propaganda absolutamente disciplinada.

Después de que nos echaron, un tío nos dio refugio en su casa, que era relativamente grande, y tenía un pequeño taller de automóviles, distante unos 30 kilómetros. Como no había escuela en ese tiempo (las clases se empezaron a normalizar en 1947 y 1948), trabajé en el taller de mi tío como aprendiz. Fue una actividad que supe disfrutar. Donde mi tío estuvimos desde 1945, después de la ocupación, hasta 1947, cuando nos mudamos a una ciudad cercana que se llama Melle. Mi padre empezó de nuevo a enseñar en la escuela, creo que en 1947. Mi papá, mi mamá, mis dos hermanos y yo, vivíamos en una casa sin agua corriente y sin calefacción central. Era difícil, pero al menos teníamos casa. Yo tenía 16 y recuerdo toda la literatura que empezó a llegar a partir de 1946. Revistas, libros, novelas, información sobre lo que pasó, en fin, había un gran despertar en Alemania, y me tocó precisamente en una edad en la cual uno está muy despierto. Después de los 15 años, leí como loco todo lo que me llegaba a las manos. Yo tenía amigos mayores que me pasaban los libros y me indicaban los títulos más significativos. Leí por montones de esto. En esos días llegué a la casa con *El manifiesto comunista*. Lo leí, lo subrayé, y recuerdo lo que dijo mi padre (recuerden que él era un conservador, eso es muy importante): “Eso tienes que leerlo”, me dijo. Él tenía también una edición de *El capital*. Pero *El capital* no me fascinó tanto, era muy difícil. Lo que me fascinó fue *El manifiesto comunista*. Mi padre insistía: “Tienes que leerlo porque de lo contrario, no se entiende lo que pasa”.

Por esos días comenzaron las reuniones políticas de diversas corrientes. Los demócratas cristianos se formaron, apareció el partido comunista y yo recuerdo una reunión a la que fui. El orador había sido liberado de un

campo de concentración. Flaco, medio enfermo, hacía las cosas lentas y la gente se reía, sin embargo, a mí me causó una gran impresión. Nunca voy a olvidar a ese hombre. Yo lo vi como un gran tipo, incapaz o no, marcado por heroísmo, su dureza, su forma de haber resistido y de seguir resistiendo, aunque todos se reían de él. Desde ese tiempo siento una gran simpatía por él. Cuando estuve en Chile, me acerqué siempre con gusto a los comunistas, a pesar de todas las noticias de la Unión Soviética. Gracias a este hombre, yo tenía una imagen muy positiva de los comunistas. Cuando lo conocí durante mi adolescencia, yo no conocía nada, yo fui el único que sentí simpatía por él. A la audiencia le pareció motivo de burla lo que consideraron una repetición de fórmulas (“que los nazis siempre habían atacado”, “que la mente estaba formada por la propaganda nazi”) y no podían evaluar argumentos, y los argumentos eran realmente muy débiles, pero no se dieron cuenta de que un hombre así merece respeto. No lo vieron como una víctima sino como un loco, y yo lo recibí al revés, y ahí empecé a estudiar *El manifiesto comunista*.

Después que tuve el conocimiento de lo que realmente sucedió en Alemania, el impacto fue tremendo. En nosotros se produjo un cambio radical. Asumimos una postura en contra de todo lo que había sido el sistema; yo y muchos, seguramente no todos, pero el ambiente que yo vivía era un ambiente que juntaba los recuerdos para formarse una opinión. Ahora las argumentaciones eran una exigencia. La prensa llegó y concretó muchos puntos y yo la seguía donde podía. En el colegio, igualmente, se vivía un ambiente de despertar. Es muy significativo que a la fecha no he encontrado a alguien que haya defendido la era del terror nazi, y los que entonces seguían con ciertas simpatías hacia ella, al menos se veían en la necesidad de

aportar argumentos, tarea para la cual la propaganda oficial no los había preparado.

Alemania cambió en esos años y sufrió un impacto auténtico. Mi generación se conoce como la de los años blancos porque no entramos al servicio militar. La conformamos los que teníamos 14 años al terminar la guerra. El nuevo ejército se organizó como a mediados de los años cincuenta. Tenemos, entonces, 10 años en los que creció una población alemana masculina sin servicio militar y con la posibilidad de desarrollar otro pensamiento. Dado que la disciplina en Alemania siempre ha sido escuela y aparato militar, una escuela que ahora se liberalizó, la mía es una generación de un pensamiento muy liberal, no en el sentido dogmático, sino en el sentido de rechazo a las cosmovisiones dogmáticas de todo tipo.

Cuando se volvió a implantar el servicio militar en 1955, todos nosotros todavía teníamos la obligación de enrolarnos, pero las autoridades se dieron cuenta de que se arriesgaban a un rechazo general. Por tal razón, tampoco nos llevaron al ejército. Empezaron con los de 18 años con una obligatoriedad que no me cobijó. Hoy en día, aunque obligatorio, es relativamente fácil rechazar el servicio, ya que se respetan ciertos límites.

Mi generación no solo se escapó del servicio militar sino que quedó impactada por el efecto de la militarización. Yo viví siendo muy joven este nuevo despertar, en una edad que no estaba todavía muy mancillada por la propaganda nazi, y que se abrió generosamente a lo que sucedía en esta época porque no estábamos directamente acusados, ni bajo sospecha, de ninguna participación directa en el terror. Solo a gente mayor que nosotros después la gente empezó a preguntar con sospecha: “¿Qué has hecho estos años?”

En 1949 terminé el bachillerato, luego fui primero a un noviciado de los jesuitas, pero después de poco menos de un año salí de allí. Es un tiempo muy curioso que yo recuerdo con mucho cariño y muy positivamente. Me alegro de haber entrado y me alegro también de haber salido. Ese tiempo fue para mí de gran formación. Era imposible para mí el tipo de disciplina que ahí exigían, como una escuela militar. Sin embargo, tenía muchas cosas simpáticas a la vez. Yo fui allí porque quería ser teólogo. En el bachillerato cuando te dan las notas, te colocan la profesión que uno tiene en mente y en mi caso marcaron “profesión: teólogo” porque yo lo decidí. Sin embargo, del noviciado salí con dolor de cabeza. La disciplina consistía en una actividad cada media hora o cada tres cuartos de hora que cambiaba, para el cultivo de la disciplina. La actividad era cualquier cosa, leer Tomas Kempis, rezar, etc., luego enseñanza.

A comienzos de 1950 me fui del noviciado por mis dolores de cabeza. Me fui a casa y los dolores de cabeza continuaron por seis semanas más. Después ya no quería disciplinas, ni agendas, ni reloj quería tener. El objetivo de la disciplina era la preparación para la vida en la Compañía de Jesús, y eso iba en serio. Allí hacen realmente una educación para gente disciplinada que puede o no funcionar.

Para mí era realmente impresionante leer después de dos casos: el primero de un ex-comunista alemán, Wolfgang Leonard, que había vivido en la Unión Soviética y escribió en su libro *Die Revolution entlässt ihre Kinder* [La revolución despide a sus hijos] sobre la escuela de élite del Comité Central de la Unión Soviética. Y yo me quedé con la boca abierta al descubrir que el engranaje educativo del partido funcionaba como el noviciado. Por supuesto, en la antigua URSS los contenidos no eran imitar a Cristo, pero el abordaje de la educación era parecido. El segundo

caso viene a cuento por un largo artículo sobre la Harvard Business School a partir del cual llegué a la misma conclusión. Yo descubrí que con esa disciplina lo que se busca es crear ejecutivos, y se puede hacer con contenido religioso, comercial y con ideológico estatal, etc. A fin de cuentas encuentras cosas parecidas. Ahí yo entendí que no soy ejecutivo, y que tengo otra cabeza.

Realmente nunca más he sido un hombre disciplinado. Yo no llevo agenda. Siento un total rechazo por la codificación de la vida diaria. No puedo andar estando pendiente que a las 11:00 esto, que a tal hora aquello... No, no puedo, a pesar de mis gratos recuerdos, a pesar de que eran muy humanos estos jesuitas. Siempre estaban muy pendientes de las cosas que uno leía, y ese interés llamaba mi atención. Me gustó su manera de interpretar la regla de la orden. La regla jesuita guarda un paralelo con el reglamento militar español de su tiempo. La regla es ciertamente complicada, pero más que la regla misma me impactó algo que está en el libro que contiene la regla: “reglas del discernimiento del espíritu”, que son geniales y me han formado mucho.

Siempre he mantenido buenos contactos con los jesuitas. Leí su historia que es fabulosa. Es una historia mayúscula. Hasta las maldades pueden tener grandeza y en esta historia muchas veces la tienen.

Es deplorable que ahora el Vaticano haya despachado a los jesuitas para poner en su lugar al *Opus Dei*. No puede haber otra palabra que decadencia para calificar esta decisión de sustituir a los jesuitas por el elitismo, ultra-conservadurismo y monolitismo del *Opus Dei*. Sin embargo, esta decadencia total de la iglesia, en este caso católica, es una tendencia generalizada en el cristianismo de hoy. Yo creo que las maldades de los jesuitas tienen grandeza y hasta las bondades del *Opus Dei* son mediocres. Para mí es inadmisibles y es señal de los tiempos que estamos viviendo.

EL EJE TEMÁTICO TEOLOGÍA-ECONOMÍA

En 1950 empecé a estudiar economía en la universidad. La influencia de mi padre fue muy positiva. La teología me siguió interesando, así que tomé algunos cursos. Opté luego por la filosofía, y mi padre me dijo algo que ningún otro jamás me ha dicho. Él me hizo ver que si mi interés era saber filosofía y teología, debería estudiar economía. Realmente tuve suerte. Yo creo que de todo lo que hago yo, algo hago en filosofía, y algo en teología, y todo está impregnado del estudio de economía que hice. Ha sido positivo, y no sé cómo a mi padre se le ocurrió eso. Él no me sedujo, me convenció, y me puse a estudiar economía, y al comienzo me aburría mucho. Muchas veces la pasé muy aburrido, pero al final lo terminé. En Alemania el sistema universitario era muy liberal: tú tenías un mínimo de clases en economía, seminarios que tenías que pasar, y después podías ir a cursos de todas las facultades humanísticas y de artes. Los cursos no son controlados, no tienes que pedir permiso, tú pasas nada más. Fui entonces a cursos de filósofos, psicólogos, literatura romana, derecho público y temas afines, junto a otros compañeros que también iban a esos cursos libres. Estuve primero estudiando un año en Freiburg, otro más en Hamburgo, hasta que completé mi licenciatura en Münster vinculando siempre la economía con la filosofía y la teología. A medida que avanzaba en mis estudios, la economía me empezó a interesar cada vez más, después cuando ya no era solamente economía neoclásica con sus curvas y su sofisticación técnica y hasta tautológica.

Al terminar mi licenciatura en 1955 yo quería seguir estudiando y me di a la tarea de buscar becas. Apareció una en Berlín ofrecida por el Instituto de Europa Oriental en la Universidad Libre, un centro de guerra fría. Yo leí todo lo que se estudiaba, era realmente muy interesante: economía

y economía marxista. El rigor alemán tiene su seriedad, así que si de estudiar se trataba había que trabajar *El capital*. Todas las obras de Marx, Engels, Lenin, de Stalin, para formar buenos luchadores en contra del comunismo. En este instituto en Berlín me quedé varios años del 1955 al 1963. Hice primero un estudio que era como una maestría sobre Europa oriental, ahí descubrí que la economía puede ser mucho más interesante de lo que yo creía. Estudié lo que realmente es el pensamiento de Marx, a diferencia de mis estudios anteriores donde Marx fue visto siempre como el malo, y lo que decían de él tenía poco que ver con lo que efectivamente es. Cada vez me entusiasmé más por la economía política. En el Instituto de Europa Oriental realicé el doctorado sobre “La industrialización soviética” y ahí me contrataron como investigador. Viví una época inolvidable. Yo escogía el tema de investigación, si ellos lo aprobaban me financiaban el año, y no tenía nada más que hacer que concentrarme en mi tema. En esta etapa me ocupé de la relación entre economía e ideología, e hice trabajos sobre la ideología soviética que realmente me fascinaron. Ahí duré como investigador cuatro años. Aunque podría ser un poco exagerado afirmar que era un instituto de guerra fría, ya que no eran guerreros fríos tan abiertos, se estudiaba intensamente ruso, los textos soviéticos, se discutía las obras de Stalin, se hacían estudios sobre lingüística. Ahí conocí acerca de la teoría del imperialismo de Lenin. Teníamos un curso de *El capital* de un año, y el estudio era para criticarlo. El instituto era financiado por la Fundación Ford, la Asociación de Empresarios de Alemania, y gremios de ese estilo. Mis investigaciones fueron financiadas por la Ford.

Puesto que el Estado y los empresarios sentían la necesidad de contar con gente formada, de estos grupos reclutaban gente para contratar. Muchos de mis compañeros

pasaron de ahí y entraron a algún ministerio: Relaciones Exteriores, Cooperación, o pasaron hasta al servicio secreto. A mí también me llegó una oferta, pero no era para mí atractivo trabajar en el servicio secreto.

Esta etapa de 1955 a 1963 fue de mucha formación ya que no me ocupaba más que de estudiar. Fue un privilegio trabajar allí, pero, claro, al comienzo era una beca muy baja de 150 marcos, apenas para sobrevivir, pero como todos los otros también tenían una beca así, uno se movía en un grupo social que también sobrevivía con 150 marcos. Nunca estabas por debajo, siempre estabas a la altura de los otros, no había discriminación. Los que tenían mucha más plata se movían en otros ambientes. Una experiencia así lo faculta a uno a aprender a vivir con lo que se tiene. No nos podíamos dar muchos lujos. El vino que tomábamos era muy malo. Lo que yo recuerdo que lo que muchos tomábamos era té con ron, y un ron de lo peor, que costaba 1 marco la botella. Como no podíamos comprar vino, siempre té con ron y azúcar. Así nos movíamos, este ron era muy primitivo y por eso lo mezclábamos con té para mejorar el sabor y tener más líquido. En el norte de Alemania se toma con frecuencia ron caliente, y tienen un trago que se llama Grog para el invierno, esto viene de los marineros que toman ron, le echan agua muy caliente como dos veces más que el ron, y azúcar, y se lo toman; pero es fantástico, entras en calor y te da fuerza, ese es un trago fantástico, y no le echamos agua sino té para que el mal sabor del ron no nos sepa tan mal.

En el instituto casi no había formación política. Yo era, en cierta manera, de la oposición. Había debates sobre la economía política de Marx que se movían a lo largo de la tendencia general de desechar sus aportes. No conozco de mis compañeros nadie que haya tomado después una posición como la mía.

En ese tiempo yo fui a muchos cursos de filosofía, y en teología Gollwitzer era una figura central. Cuando yo ya vivía en América Latina, fui a Berlín, y Gollwitzer me invitó a su casa. Estuve con él conversando una noche. El que me formó fue Gollwitzer y después cuando tenía que ver los grupos de teología de la liberación, es evidente que descubrí mucha relación entre lo que Gollwitzer hacía de teología y lo que apareció aquí como teología de la liberación. Él estaba muy cerca de los estudiantes que después hicieron la rebelión del 68: ahí yo conocí varios de los líderes del 68 quienes después lo invitaron a sus actividades. Invitaron también a Marcuse, pero en todas las actividades más bien de perfil berlinés, Gollwitzer era una figura clave del 68.

Gollwitzer tenía mucha influencia de Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, era un pensador espléndido. Él tenía un gran auditorio de 400 a 500 personas. Por eso no me conocía hasta que me invitó a su casa. Tenía un gran carisma, y realmente sorprendente porque la universidad no tenía facultad de teología. Había dos cátedras especiales de teología, una de teología católica y la otra de teología protestante, y ésta la tenía Gollwitzer. Él no hacía exámenes, dictaba cátedras libres, y el que quería iba y era bienvenido. Los que estaban con Gollwitzer en su minoría eran teólogos. A su cátedra fueron de todos lados economistas, sociólogos, filósofos, tenía un auditorio interesantísimo. Por eso yo conocí ahí a la gente de la revolución del 68, que eran sobre todo sociólogos. Lo que cautivaba al auditorio era el tipo de discurso de teología de la liberación, por supuesto, correspondiente a una sociedad desarrollada. La teología de la liberación representa un paso más, pero un paso siempre necesita pasos anteriores, y este teólogo representa uno de esos pasos previos.

Él había sido prisionero de guerra en la Unión Soviética, y no seguía la corriente anticomunista de la época. Al contrario, su tono era conciliador. Fue un hombre que muy abiertamente se opuso a la guerra fría, y esto tuvo mucho que ver con el auditorio, que era un auditorio de disidentes.

Capítulo 2

AMÉRICA LATINA A LA SOMBRA DEL IMPERIO

Cuando terminé el doctorado en 1961, corrí la voz de que si alguien sabía algo en América Latina donde yo pudiera trabajar, me gustaría ir. Era un viejo sueño de chico, recuerdo que leí una vez algo sobre Simón Bolívar, y me quedó grabado. Yo tenía como 12 o 13 años. Lo que me atrajo de la lectura fue lo de la guerra de independencia. Bolívar era realmente humanista, no era un militar con cabeza de concreto. Él significaba una apertura, y su intento de unificación de América Latina me encantó.

Yo leí sobre la conquista ibérica, leí mucho sobre Cortés, la conquista de México, y una conquista así me produjo realmente rabia. El libro ni lo recuerdo mucho, yo supongo que era más una celebración de la destrucción de Tenochtitlán. Lecturas así me dieron una noción de un continente conquistado, destruido, con gente soñadora como Bolívar, una cosa positiva, sin precisiones. Leí a Pablo Neruda, algunas poesías, tuve una noción de un mundo mítico, mágico. Yo era crítico del Partido Demócrata Cristiano, su plataforma no me convencía, no me enteraba de su actividad política. Mi interés era ser un investigador, y conocía mucha gente de otros ámbitos, sobre todo del ámbito de la academia de Bellas Artes en Berlín, donde tenía varios amigos.

En 1963 me llamaron de la Fundación Adenauer, fundación política de la democracia cristiana, y alguien de mis amigos seguramente había hecho el contacto, aunque nunca supe quién. Yo había estudiado Doctrina Social de la Iglesia, había estudiado en un centro de guerra fría, ellos imaginaban que yo era el mejor candidato que podían esperar para luchar en Chile contra el marxismo.

Cuando fui a la Fundación Adenauer, me entendí muy bien con el que dirigía la división latinoamericana (Instituto de Solidaridad Internacional). La democracia cristiana en este tiempo era bastante diferente a lo que es hoy. Él tenía mucha simpatía con lo que era el movimiento demócrata cristiano en Chile, me compartió su información y yo conocía muy poco de Chile. Aunque yo simpatizaba con lo que me contaban, mi agenda era aparentemente bastante despolitizada.

Al llegar a casa, luego de aceptar el contrato, saqué un libro de geografía para ver la temperatura media de Chile. Yo no quería vivir en un país tan frío, un criterio no precisamente político, pero la temperatura media me pareció muy acertada, y esto ya fue un argumento importante para mí. Yo quería escaparme del invierno, como los germánicos de más de dos mil años. Iba al sur, donde la temperatura media es más alta y donde florecen los limones.

Yo no me sentí en una misión política ni en ninguna misión, pero ahí en Chile me pescó la cosa, y fuertemente. Yo era funcionario representante para la parte sur de América Latina. Había otros dos representantes: uno en Venezuela para el Caribe y Centroamérica, y otro para Brasil. Mi trabajo me permitió entrar en la Universidad Católica de Chile, en Santiago, a las facultades de Sociología y Economía. Esta fue otra etapa que disfruté al máximo. Allí hice sociología económica, empecé un instituto de cooperativismo dentro de la facultad de economía, a la

vez hice relaciones con un organismo (DESAL), que era una ONG, en el lenguaje de hoy, que dirigía un jesuita, Vekemans, quien después estuvo muchos años en Bogotá, después de la elección de Allende y para luchar en contra de él.

En ese ambiente llegué a Chile en noviembre de 1963, y fundamos un instituto de estudios políticos vinculado con el Partido Demócrata Cristiano (IDEP). Yo participé mucho después con clases, cursos. Era un instituto de formación política.

Para poder desarrollar mi trabajo, me valí de cuatro meses extraordinarios que pasé en Madrid estudiando castellano. Aunque inicialmente me habían enviado a una escuela para extranjeros en la que se hablaba inglés durante las pausas, me retiré de ese lugar y con el reembolso de la matrícula contraté estudiantes con quienes aprendí, no solamente un nuevo idioma, sino que también entablé amistades que han durado toda la vida, sin contar el tiempo fascinante que viví con estudiantes siempre en espíritu de juerga.

En estos grupos de estudiantes había uno que era hijo de un alemán, y sabía alemán y castellano. Él era también traductor de alemán a castellano y había traducido varios libros de Bloch, y cuando necesitaba una traducción, él siempre estaba disponible. Era realmente enseñanza de castellano para un alemán que no sabía.

Pocos meses después de mi arribo a Santiago de Chile me tocó casi enseguida empezar con clases en la Universidad Católica de Chile en Santiago, en 1964. Tenía a mi cargo las cátedras de Sociología Económica y la de Cooperativismo. Durante ese primer año el director de sociología era todavía Vekemans, pero en 1964 hubo una rebelión de los sociólogos y echaron a Vekemans. Yo seguí trabajando con los sindicatos y con el Instituto de

Estudios Políticos de la Democracia Cristiana (IDEP), que era un ambiente de discusión formidable. Posteriormente, en 1967-1968 se dividió la democracia cristiana y apareció el MAPU, que después se integró a la Unidad Popular. Las discusiones giraban en torno a los problemas de la transformación de América Latina, las teorías de la dependencia, con elementos extraídos de la Doctrina Social de la Iglesia.

En estos años llegó a Chile Norbert Lechner con una beca de la Fundación Adenauer (1965-1967). Norbert se ubicó en la oficina que yo dirigía y colaboró mucho también con las discusiones en el IDEP. Me hice muy amigo de él, una amistad que duró por toda la vida. Teníamos un pequeño grupo de discusión y entramos en lo que posteriormente publiqué bajo el título de *Crítica a la razón utópica*. Fueron discusiones interminables y casi diarias. Estas discusiones fueron base de toda nuestra posterior colaboración, tanto para mí, como para Norbert. Desde entonces también nuestros trabajos futuros resultaron en un desarrollo muy complementario de nuestro desarrollo intelectual posterior, aunque trabajamos muchas veces temas bastante diferentes. Norbert trabajaba más bien lo que yo llamaría “crítica de la razón política”, mientras yo seguía mucho más con la crítica de la razón utópica y la razón mítica.

A medida que avanzaba en mis seminarios, me fui compenetrando cada vez más en la discusión y participación política. Cuando se dividió la democracia cristiana yo me fui con el MAPU. Aunque fue una cierta decepción para Jaime Castillo, que era director del IDEP,² él aceptó,

² Jaime Castillo (1914-2003) era jurista, filósofo y ministro en el gobierno demócrata-cristiano de Frei, al cual siguió en 1970 el gobierno de la Unidad Popular. Después del golpe me encontré de nuevo con Jaime Castillo en Chile, en una reunión organizada por Hugo Vilella sobre los derechos humanos en Chile.

ya que era un hombre que reconocía las diferentes opiniones. Ese era el ambiente que habíamos creado en el IDEP, y era para mí lo natural, y por supuesto tenía que salir de la fundación Adenauer. Mi salida fue de mutuo acuerdo. Era obvio que yo no podía estar en el MAPU y ser funcionario de la democracia cristiana. Entonces me quedé como catedrático de la Universidad Católica.

Empecé a trabajar en el CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional), un centro de la Universidad Católica, donde di clases de economía política, economía e ideología, etc., en un ambiente sumamente creativo. El director era Jaques Chonchol, posterior ministro de agricultura del gobierno de Allende. Después, cuando fundamos en 1976-1977 el DEI en Costa Rica, uno de los antecedentes era el CEREN, donde también publicamos una revista, *Cuadernos de la Realidad Nacional*, que tuvo mucho éxito en este tiempo. Publicamos, yo creo, 16 ejemplares, cuatro al año, es decir, durante cuatro años hasta el 1973. En esta época publiqué, además, dos libros: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* y *Dialéctica del desarrollo desigual*. El último libro salió primero en la revista junto con los trabajos del grupo de investigadores que habíamos formado con la chilena Pilar Vergara y dos argentinos, Patricio Biedma y Hugo Perret. Ambos argentinos volvieron después del golpe en Chile a Argentina y colaboraron allí con la oposición. Patricio Biedma fue detenido en la prisión de la Escuela de la Mecánica de la Armada (ESMA), torturado hasta la muerte y desaparecido. En este edificio, bajo el presidente Kirchner, fue abierto posteriormente un centro de fomento de los derechos humanos. Hugo Perret fue baleado por la policía cuando intentaron detenerlo y se dio a la fuga. Además me vinculé con el ILADES, Instituto Latinoamericano de Desarrollo, una fundación de los jesuitas en la que trabajé de 1967 a 1970.

El ambiente del país en general era muy creativo. Esto es algo que yo creo que raras veces a uno le toca en la vida: tener un ambiente de tanta discusión y de tanta creatividad. Era un ambiente general, en todas partes, los movimientos de obreros, manifestaciones en las calles, las calles se movían. Era un ambiente absolutamente increíble. A finales de 1970, nos echaron a todos los que trabajábamos en ILADES y también esta experiencia se convirtió en otro antecedente para la fundación del DEI. Cuando en Costa Rica nos reunimos en 1976, teníamos las dos experiencias anteriores en la cabeza, CEREN e ILADES.

Durante esos años en Chile había un movimiento intelectual popular, un despertar de la gente por todos lados. Había un despertar del sentido de dignidad de un pueblo que pedía ahora vida diferente, un caudal que la Unidad Popular hizo suyo. Había la convicción de que se podían hacer las cosas diferentes. Lo llamaron socialismo, pero no era copia del Socialismo con mayúscula, institucionalizado. Se trataba de una vertiente muy autóctona, el “socialismo con empanadas y vino tinto”. Después el vino fue convertido por Pinochet en sangre, y las empanadas en carne. Fue una fatal eucaristía la que hizo Pinochet de esta revolución de empanadas y vino tinto.

Mis relaciones con la teología de la liberación se hicieron más estrechas. Me hice muy amigo de Gustavo Gutiérrez, de Pablo Richard, que todavía trabaja conmigo, de Hugo Assman, que estaba muy activo, de Gonzalo Arroyo, quien también había estado en ILADES y fue echado igual que yo.

Del ILADES salimos un 31 de diciembre a las 24 horas de la noche porque no había dinero. Sin embargo, a las 00:00 horas del primero de enero ya había dinero, pero ya estábamos despedidos. Ese fue el primer golpe de estado que preanunciaba lo que habría de venir. En el en-

tretanto, yo seguía muy involucrado con el MAPU y ya me estaba comprometiendo en posiciones políticas a medida que me delegaban mayores responsabilidades.

Yo me formé realmente en Chile. Antes no había sido nada más que investigador, pero ahora empezaba a conocer el ambiente político. Como ya conocía todo lo relacionado con la democracia cristiana, y después el mundo de la Unidad Popular, mi participación representó un gran cambio para mí. Yo ya no era un docente universitario, sino un activista de tiempo completo. El ambiente en el que me movía seguía siendo sumamente dinámico, algo que hoy en Chile se ha muerto. Era un ambiente de rebeldía, pero no solo de intelectuales y de activistas sino de todo el pueblo. La oligarquía se replegó hacia la derecha que después desembocó en el golpe militar. La retórica derechista alimentó un espíritu de venganza, de satanización de los sectores populares a quienes individualizaban en la figura despectiva de lo que llamaron “el roto chileno”. Este pobre “roto” no era más que el ciudadano de a pie que reclamaba su dignidad. Para la derecha era una ofensa que estos “rotos” fueran seres humanos. “El roto chileno”, una figura surgida del folclor con un aire romántico, fue decapitado por la derecha, y al igual que el buen salvaje, ha muerto. Si el buen salvaje reclama su lugar, ya deja de ser el buen salvaje y se convierte en el mal salvaje. Algo similar sucedía en esos años al mismo tiempo que ya era visible la victoria de Allende.

Para contrarrestar esos avances surgió el Movimiento Patria y Libertad, una expresión cuasi-fascista de la derecha que llegó a reforzarse durante el tiempo de Allende. Sin que la derecha hubiera sufrido pérdida mayor de sus privilegios, esa expresión partidista acumuló una rabia increíble, y se inspiró en la mentalidad retributiva del “ojo por ojo, diente por diente”. El detonante de la ira dere-

chista fue la reforma agraria, a partir de la cual consiguieron acelerar un proceso de polarización.

El gobierno de Frei, anterior al de Allende, había proclamado la “revolución en libertad”. Sin embargo, no se trataba precisamente de revolución, sino de un reformismo bastante marginal, aunque real. Si bien se aplicó una reforma agraria, también se creó el espacio en el cual se generaron expresiones extremas de la derecha. Cuando subió Allende, la derecha ahondó su extremismo, y sobre todo la democracia cristiana, que había sido un partido reformista y desarrollista, empezó a definirse cada vez más como una expresión de la derecha conservadora. Con todo, se dieron excepciones notorias, como la figura de Tomic, su candidato a la presidencia en 1970. Cuando le correspondió al Parlamento legitimar al ganador entre los tres contendores principales, Allende, que gozaba del voto mayoritario, Alessandri y Tomic, este último se decidió a favor de Allende y así legitimó su triunfo. La derecha tomó muy mal esta postura y Tomic mantuvo una cierta posición crítica. En 1973 participé en un seminario en la Universidad Católica dado por él. Tomic mantenía un pensamiento realmente de cambio y nunca atacó a la Unidad Popular. Yo recuerdo su análisis de John Locke que después asumí en un artículo sobre este filósofo británico.

EL GOLPE MILITAR EN CHILE

La polarización a la que me referí arriba se hizo cada vez más fuerte. El golpe se decidió en marzo de 1973 después de las elecciones municipales que aclararon el panorama para la derecha. Al tener el movimiento popular las mayorías, era muy posible que el próximo presidente después de Allende iba a ser de nuevo de la Unidad Popular. Alrededor de marzo de ese año se decidió el golpe militar, o, por lo menos, eso dijo Pinochet, y yo creo que es cierto, porque

si hubiera habido un deterioro de la popularidad, ellos posiblemente se hubieran esperado, pero como aumentó a pesar de todas las dificultades económicas, la gente tomó mística, y la derecha ya no quería aguantar más. Entonces prepararon el golpe.

En el contexto de la huelga-boicot de los camioneros, manipulada y financiada por el gobierno de los Estados Unidos, y carente de reclamos económicos, etc., se empezó a forjar el golpe. La huelga misma tuvo un carácter golpista con dosis altas de violencia contra quienes no querían participar.

Estados Unidos buscaba la desestabilización de Allende y la eliminación de cualquier perspectiva de socialismo democrático que estaba surgiendo. Se trataba de otro tipo de socialismo que podría haberse divulgado por toda América Latina. Estados Unidos lo sintió realmente como una amenaza a su dominio regional. Para mí está claro que esa fue la perspectiva bajo la cual actuaron, pero el propio golpe lo preparó la derecha chilena. Chile fue visto como un problema geopolítico. Se tenía que defender los negocios en toda América Latina. Desde mi perspectiva, no había un problema específicamente chileno. El cobre no interesaba mucho y fueron los propios neoliberales chilenos quienes no lo volvieron a privatizar. El golpe no se debió tampoco a presión extranjera alguna, aunque recibió apoyo decisivo de parte de EE.UU. De lo que se trataba era de defenderse de un núcleo que podría regarse en toda América Latina, como posteriormente en el caso de los sandinistas. Nicaragua se volvió peligrosa para toda la zona; entonces había que destruir al gobierno sandinista, a pesar de que Nicaragua no tenía nada, ni tenía petróleo. En estos casos se pierde la perspectiva si se miran los intereses directos.

La derecha chilena resultó asesina en un grado que a mí me sorprendió. Desde el primer día uno ya notaba que

no era un golpe militar del tipo tradicional en América Latina, sino algo totalmente diferente, preparado por la doctrina de seguridad nacional, un artificio apoyado por Estados Unidos en América Latina, pero que ya antes había visto la luz: por ejemplo en Francia con su experiencia de la guerra de Argelia.

De esta ideología de seguridad nacional vino la capacidad asesina de la derecha. En el golpe tradicional en América Latina, el golpista quiere ser un dictador militar, pero no tiene un proyecto de transformación de la sociedad entera. Sin embargo, en Chile se pasa muy rápido al proyecto neoliberal, entroncado con toda una estrategia de globalización que busca refundar totalmente la sociedad. Esta transformación también acaba con muchas partes del capitalismo nacional. El capital y la producción nacional se ven seriamente afectados, el país sufre las ruinas de grandes empresas, y entra en escena el capitalismo internacional, la orientación hacia el libre cambio caracterizado por el no intervencionismo estatal, y la destrucción sistemática de los movimientos populares. Aunque en toda dictadura militar siempre hay torturas, en esta versión remozada la tortura es sistemática con “fábricas” que la perfeccionan. Yo recuerdo una de estas fábricas, Tejas Verdes, en la playa cerca de Santo Domingo en Chile, a la que ingresaban a la gente por unas cuatro semanas. Introducían en las celdas a los torturados para que los que todavía no habían sido torturados, supieran lo que les esperaba. Al cabo de 2 semanas les correspondía a ellos y en la tercera semana eran torturados. Si no soltaban información alguna durante las sesiones de tortura, tenían una semana para recuperarse y después lo enviaban de regreso a su casa, y luego caían otras personas. Era un centro de tortura que atendía miles y miles de casos de manera sistemática, y en el caso de que

los torturadores encontraran algo, los torturados desaparecían definitivamente.

Para la seguridad nacional la tortura es legítima y se efectúa de manera realmente sistematizada. Ya no se trata simplemente de brutalidad. Se trata de un programa preparado de manera estratégica y no muy diferente a la tortura tipo Inquisición. No se trata en esta nueva versión de un asesino bruto que se excede, a la usanza de las dictaduras militares tradicionales, sino por el contrario, de un programa prefigurado por Orwell en su *1984*, que muestra esta tortura sistemática, la cual una vez terminada, produce un hombre que anda por la calle replegado al nuevo sistema. La seguridad nacional no produce campos de concentración, sino fábricas de tortura, no para el exterminio necesariamente, sino para someter a individuos y comunidades a una racionalidad instrumental. Si el torturado no vale la pena o no sabe nada, lo mandan de regreso a casa totalmente destruido, con sus terribles problemas psicológicos, lo cual es más útil al mismo sistema que el individuo muerto.

Un colega mío en el CEREN escribió *Tejas verdes: Diario de un campo de concentración en Chile*, una novela que gira en torno a la sofisticación de la tortura.³ Tuve la oportunidad de hablar con gente que había estado allí y que constataron que la ausencia de brutalidad frontal hizo de esa tortura sistemática un procedimiento paradójicamente más brutal todavía. Lo brutal se agota después de un tiempo pero la sistemática se mantiene hasta conseguir revelación, sea esta genuina o no, y su fin último es la destrucción de los movimientos populares.

George Orwell es el primero que capta esta mentalidad que busca romper la integridad psíquica de la persona

³ H. Valdés, *Tejas Verdes: Diario de un campo de concentración en Chile*. Barcelona: Editorial Ariel, 1974.

para que adore al Gran Hermano. Mario Benedetti, en su *Pedro y el capitán* muestra este tipo de torturador obsesionado por el resultado de la tortura; alguien que tortura sin odio, hasta con médicos que aconsejan hasta dónde pueden llegar sin poner en riesgo la vida de la víctima y dónde se puede infligir el máximo de dolor; un torturador que estudia y va a centros universitarios para aprender cómo torturar. En su aprendizaje, el torturador aprende cómo “resistir tortura”, con médicos y profesores discute la resistencia a la tortura e inventa nuevas formas de torturas y las analiza. La Universidad de Hamburgo tenía un centro así que analizaba cómo nuestros soldados podían prepararse para resistir a las torturas, lo que es exactamente lo mismo que enseñar a torturar, pero con la mentira vigente que los declara resistencia a la tortura. Al igual que ahora en la “guerra contra el terrorismo”, Estados Unidos apela a las torturas bajo el lema de estar en “intervenciones humanitarias” por medio de la tortura o los atropellos que se cometen bajo el rótulo de guerra. Al parecer, ya no se declaran guerras, sino que se anuncian “intervenciones humanitarias”, y de igual manera la tortura es una intervención humanitaria para salvar vidas. La justificación teórica es que torturar a uno salva a miles, como dijo el piloto de avión que llevó la bomba atómica sobre Hiroshima: “Estoy orgulloso de haberlo hecho, salvé millones de vidas”.

Benedetti, en *Pedro y el capitán*, muestra muy bien el problema del capitán, que es el torturador que tortura a Pedro, quien no se rinde, ya está por morir y no se rinde. El capitán entonces le dice: “Por favor, dime algo, una información para que tenga sentido lo que te hice”. Pedro le contesta “No”; el torturador se queda con un problema moral. Si no puede mostrar un éxito, toda la tortura realizada queda sin justificación y el torturador no es más que un asesino. Este es un problema general en nuestra

sociedad que hace cosas inmorales sin justificación moral alguna llegando al dilema de tener que inventar una justificación moral sin tener ninguna moralidad; pero sin justificación moral estas brutalidades no se pueden cometer. En el caso de los nazis, la justificación moral era tener que salvar al mundo de los judíos que fueron declarados el peligro total para el mundo. Por esta razón, el nazismo inventó la eliminación justificada de los judíos que había que destruir para salvar a la humanidad. Los nazis necesitaron una justificación moral y los capitalistas de hoy también la necesitan. En este último caso es la mano invisible del mercado la que permite que se cometan las brutalidades contra los obreros, lo cual tiene sentido porque así garantiza el avance y el progreso, y el progreso es bueno para todos. Esta justificación moral soluciona la falta de moral en el cometimiento de las brutalidades.

En el Chile de Pinochet, el control de la información se ejerció desde la prensa oficialista. El artificio predilecto para obviar la información no conveniente era desmentir. No obstante, en medio de tanto desmentir, uno sabía lo que estaba sucediendo en el conjunto en Chile. También se empezó a conocer los buses de la policía secreta que llamaban tumbas volantes. Circulaban en la noche, dado el estado de sitio, y quienes los abordaban nunca más se sabía de ellos, y el cuadro era evidente para todo el mundo. Paradójicamente, cuando después con la democratización se hicieron los informes, todo Chile estaba sorprendido, y uno se preguntaba: ¿cómo podían estarlo? La gente conocía las tumbas volantes, pero lo sabía sin saberlo. De ahí la paradoja de la sorpresa. Cuando lo que se sabía sin que se supiera se hizo público, la consecuente sorpresa permitió que muchos lavaran sus manos al no haber puesto resistencia. Al no saberse nada, nada se podía hacer. Algo similar pasó en Alemania después de la guerra, los trenes car-

gados de presos no pasaron desapercibidos. Yo recuerdo cuando desaparecieron los judíos en 1941. Yo, un chico de 10 años pude verlo; los grandes debieron haberlo visto también y pudieron haber sacado conclusiones más claras; pero los casos concretos no los conocíamos, no habíamos visto un campo de concentración normal y mucho menos un campo de exterminio. Por tanto, aparentaron una gran sorpresa, aunque habían sabido lo que pasaba sin saberlo.

Los informes sobre los crímenes de las dictaduras en América Latina siempre provocan sorpresas, a pesar de que todo el mundo sabe lo que pasó. Quién sabe si hoy alguien se acuerda de lo que pasó en Argentina. Cuando leí *Nunca más*, el informe de la Comisión Sábato, nada me pareció sorprendente, pero todo el mundo andaba sorprendido. Ese es el mecanismo psicológico de auto protección que me llevaba a decir: “Yo no sabía, yo soy inocente y, por lo tanto, protesto en contra de los culpables”.

Esta reflexión obliga a establecer una comparación con el golpe a Chávez en Venezuela. La minoría venezolana que lo orquestó acusaba una intervención de Estados Unidos mucho más importante que en Chile. Sin el apoyo estadounidense, las élites venezolanas no se hubieran atrevido a intentar derrocar a Chávez. En Chile, por el contrario, se gestó un extremismo de producción interna, mientras que en Venezuela no medió la cuestión de la ideología, sino que las élites querían robarse el petróleo. La crisis venezolana fue mucho más barata. El sindicato de petroleros, que es uno de los más grandes derechistas, protagonizó una intentona de golpe que fracasó en su cometido de engañar eficientemente, puesto que para engañar toda vez se necesita un proyecto convincente. Al contrario de Venezuela, en Chile hasta la mitad de la población se sentía salvadora de la patria y se logró articular un proyecto. En Venezuela, Estados Unidos no pudo proyectar su imagen

falsa de promotor de la democracia, y se hizo evidente que para EE.UU. la democracia no es más que un pretexto para intervenir en países que son de su interés.

A propósito de este asunto, es necesario aclarar que en su política hacia la Europa de la posguerra, Estados Unidos sí se interesó por promover la democracia, pero sólo para hacer de Europa su frontera con la Unión Soviética. Cuando se trata de sus relaciones de dominio y de constitución de empresas, la democracia no es más que un pretexto. Ejemplo reciente: Afganistán e Irak. Estados Unidos usa a Israel, el único país “democrático” de la región, como argumento y con eso se da la libertad de cometer barbaridades a su antojo. Más cercanamente, en América Latina, la “promoción” de la democracia puede asumir la forma de un candidato seleccionado por Estados Unidos. Si él gana, las elecciones son un ejemplo de democracia limpia, pero si no, se declara fraude. Aunque es su candidato el que normalmente gana por la vía del fraude. Así pasó ahora en México, y ya lo habían hecho anteriormente con Cárdenas, cuando de hecho en el año 1987 ganó las elecciones, pero un fraude evitó su llegada al gobierno. Se puede protestar contra el fraude aportando las pruebas necesarias, pero no es fraude porque es el candidato de Estados Unidos. De esto no se libra ni la misma nación estadounidense: Bush ganó, por lo menos la segunda elección, por fraude.

Hay un chiste en América Latina. Pregunta: ¿Por qué no hay golpes militares en EE.UU.? Respuesta: Porque allí no hay embajada de EE.UU.

La dictadura en Chile, con miles de desaparecidos y ejecuciones extrajudiciales, constituye el período más oscuro de su historia. La iglesia apoyó el golpe, pero después se dividió. En su seno se dio un trabajo realmente serio, a través de su Instituto de Humanismo Cristiano. Se

logró mucho en la protección de los derechos humanos, pero inicialmente acompañó al golpe sin imaginarse que el golpe iba a ser tan sangriento.

Los materiales que consulté posteriormente, (ver mi libro *Ideología del sometimiento*)⁴ indican que fue claro el distanciamiento de la iglesia respecto de la dictadura militar. Incluso la democracia cristiana también tomó distancia. La postura del arzobispo de Santiago es digna de mención.

El trabajo de la iglesia, con todo y su seriedad, se gestó a partir no de un rechazo al golpe como tal, sino a sus exageraciones, como si clamara por un golpe decente, humanitario.

Las consecuencias del golpe en Chile son hasta hoy devastadoras. En gran parte, la memoria y la opinión pública se han eliminado. Aunque la gente sigue con rumores, una memoria no consiste en recordar el pasado solamente, sino que también demanda una articulación hacia el futuro. No se puede construir el futuro trabajando solamente el pasado, y no se puede construir el futuro sin trabajar el pasado. De otra manera el futuro queda sin contenido, sin proyecto que pueda movilizar a la gente. Yo creo que eso pasó en Chile. Se reprime el pasado y sus problemas derivados, se impiden los recuerdos, pues la intención es seguir adelante, con capas de conciliación, perdón y olvido. Esta es una ruta destructora de la convivencia y de la propia identidad de la gente, y una garantía de una repetición fatal de los hechos en un futuro. En un lapso considerable de tiempo, se barrió con toda una generación.

Si en América Latina no hubieran eliminado a Allende, este ejemplo habría hecho escuela, al igual que en el caso de los sandinistas. En la Nicaragua de hoy el proyecto sandinista está borrado. Con todo, Ernesto Cardenal, en *La*

⁴ F. Hinkelammert, *Ideología del sometimiento*. San José: EDUCA-DEI, 1977.

revolución perdida,⁵ trata de hacer memoria, sin embargo, socialmente, la presencia es muy poca. El imperio logra así sus fines, no por algún interés específico en alguna riqueza, sino en la medida en que perpetúa su interés hegemónico que es cuestionado cada vez que surgen proyectos de transformación en América Latina. Por esta razón, Cuba, una islita chica, con diez millones de habitantes, y sin mayor importancia en el concierto internacional, permite ver que hay otras realidades. Cuba es un país muy pobre, no tiene riquezas especiales, la producción de azúcar y el tabaco no tiene gran peso. Por lo tanto, la razón por la que Estados Unidos la tiene en la mira es por lo que representa en términos de símbolo de posible libertad: un gran peligro que debe ser eliminado es Fidel. La hipocresía del mundo consiste en no rechazar el bloqueo económico a Cuba. Fidel es acusado de dictador y eso es terrible, pero los bloqueos parecen no ser terribles, aunque son mecanismos tan inhumanos como los bombardeos. Siempre tienen el carácter de genocidio. El problema, entonces, no es ser inhumano; el problema es no estar al servicio del imperio. El mundo nunca menciona que el verdadero problema de los derechos humanos en Cuba es Guantánamo. Cada vez se habla menos de la tortura sistemática, de la destrucción sistemática de la identidad de personas concretas. En sus memorias, Nelson Mandela cuenta que él hizo todos los días una señal en la pared para ordenar el tiempo. Este gesto minúsculo fue muy importante, dice él, para su salud mental. Me asusté cuando leí que las celdas en Guantánamo las hacen con paredes de acero para que los presos no puedan hacer ninguna señal. En Guantánamo no se puede dejar huella, y el preso no puede dar cuenta del paso del tiempo. Mandela sabía, por ejemplo, si hoy es navidad. En Guantánamo no hay forma de saberlo, a menos que se lo informen al pri-

⁵ E. Cardenal, *La revolución perdida*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

sionero. Mandela mismo tiene un libro contra la tortura, que a la postre es de utilidad para los torturadores, ya que al conocer la memoria del torturado, se aprende lo que se debe hacer para que no pueda hacer memoria. Por ejemplo, construir celdas con paredes de acero que no permitan dar cuenta de memoria alguna.

El imperio y sus áulicos todavía se ensañan con Cuba y hasta se habla de intervenciones tan pronto muera Fidel Castro. No hay límites para el imperio, no hay fronteras. Sus argumentos se encuentran en la matanza a granel, invocando un humanismo que los impulsa a masacrar, y ahí no hay manera de despertar. Es como un cuento de un hombre que dormía. Buscaron un sabio para mirarle la cabeza, el corazón, pues dormía ya por años y años. El sabio dijo: “No hay nada que hacer. Él sueña que está despierto”. Ellos sueñan que están salvando vidas, un país, después el otro, en su carrera destructora. Los borran del mapa pero están salvando vidas, entonces no pueden despertar. Europa se hace presente hipócritamente como el continente de los derechos humanos, pero fue Europa la que colonizó el mundo, y después Estados Unidos. Estados Unidos sigue el curso trazado por Europa. El historial de derechos humanos de Europa es horroroso. Toda África, toda América, toda Asia sufrieron los genocidios que se cometieron con el supuesto fin de salvar a los salvajes del canibalismo. En India se robaron todo y mataron un gran número de personas para salvar a las viudas, ya que allí se quemaban a las viudas. En todas partes contaban con una justificación similar, y como resultado se estableció un programa consistente para destruir país por país, cultura por cultura... Europa no es un polo alternativo; es una región que tiene su conflicto con Estados Unidos por asuntos de negocios, porque Estados Unidos no le aceptó su sometimiento. Estados Unidos es una vergüenza para

América, Inglaterra es su servidor, su perrito faldero, con Tony Blair que fue el Mussolini del imperio mientras se mantuvo como Primer Ministro.

América Latina no ha tenido la fuerza suficiente para hacer el cambio. Los nuevos movimientos democráticos que llaman populistas, como los de Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa y aún los de Uruguay, Brasil y Argentina corren el riesgo de ser aplastados en el caso de que asuman la categoría de tendencia continental irreversible, de la manera como sucedió con el de Allende. Pero al mismo tiempo, no es seguro que un atropello de esas dimensiones tenga éxito hoy día. No han podido con Chávez, aunque lo atacan tan sistemáticamente que el ambiente está preparado para una intervención; pero la propaganda en su contra ha resultado contraproducente.

Yo me quedé en Chile cuatro semanas después del golpe. Estuve unos días en casa y después me retiré a la embajada alemana. El embajador era muy crítico de la dictadura militar. Al contrario de lo que pasó en Argentina, la embajada alemana en Chile no colaboró con el régimen militar. El embajador solía decirme que en un momento había colaborado demasiado con el nazismo, y que nunca más volvería a repetir esa experiencia. Él estuvo en el tiempo nazi en la embajada alemana en Tokio; con todo, él estaba decidido a no colaborar. Él era consciente de que su postura le costaría el puesto.

Éramos como catorce alemanes que estábamos ahí en la embajada alemana. Recibimos un trato espléndido, con comida, vino y cigarros, y todas las noches pasamos conversando. Fue un tiempo muy bonito, el embajador nos traía todos los diarios y nos juntábamos para trabajar sobre los diarios. Como yo ya pensaba escribir un libro sobre toda esa experiencia, el embajador venía y nos colaboraba. Él nos facilitó máquinas de escribir y realmente hicimos

un buen trabajo. Todas las citas en mi libro *Ideología del sometimiento* vienen de las fuentes que él nos proporcionó. Se trató de un trabajo en conjunto. En las noches, al calor de los vinos, él declamaba poemas de Erich Kästner de los años veinte cargados de crítica social.

A fines de septiembre de 1973 vino el Ministro de Relaciones Exteriores de Alemania, y puso como condición que todos los alemanes que estaban en la embajada pudieran salir del país sin problemas, lo cual significaba que posteriormente podíamos volver a entrar a Chile legalmente. Un mes después, el embajador alemán abrió la embajada a un grupo de comunistas, lo que era más grave todavía, y ellos salieron en exilio hacia Alemania oriental. La diplomacia de este embajador era muy diferente a la diplomacia que se aplica normalmente. Caso contrario fue en Argentina, en donde la embajada alemana sí colaboró con los militares, incluso en casos de desaparición de alemanes (por ejemplo, como se denunciaba, la hija del teólogo Ernst Käsemann, Elisabeth Käsemann).

De Chile regresé a Alemania, a la Universidad Libre, pero esta vez al Instituto Latinoamericano. Allí tuve una cátedra de profesor visitante desde octubre de 1973 hasta julio de 1976. Rodé con la suerte al regresar a Alemania de tener una oferta como profesor visitante sin tener que buscarla. Ya sabía adónde llegaba y recibiría mi primer sueldo. En este sentido estaba muy cómodo. El contenido de la cátedra era "Economía y Sociedad en Latinoamérica". Mi regreso a Alemania estuvo marcado por la sensación de que debía volver a América Latina, aunque no sabía todavía adónde, ni cómo.

Al llegar a Alemania al comienzo se percibía un ambiente totalmente antagónico al golpe militar en Chile. A mi arribo tuve que irme a inscribir en la policía, y el oficial de turno se asombraba de que un régimen democrático

como el de Chile hubiera sido derrotado por una dictadura militar. Sin embargo, la manipulación de la opinión llevó a que poco después se levantara un considerable apoyo a la dictadura. La justificación fue la victoria frente al comunismo, las virtudes de la lucha anticomunista. Destacados políticos viajaron para celebrar a Pinochet, pero esos eran, más bien, demócratas cristianos. Los socialdemócratas se mantuvieron a cierta distancia, pero en la embajada alemana, fuera del embajador, el servicio de funcionarios estaba a favor del golpe. El embajador era pura excepción. Yo creo que excepto uno, nadie de su equipo lo apreciaba. A estos funcionarios, a regañadientes, les tocó organizar nuestro vuelo de regreso a Alemania. En Alemania había desinformación con respecto al golpe. A mi llegada colaboré con un grupo en la fundación de una revista de noticias sobre Chile, y hoy todavía existe. Era la revista que primero se llamaba *Chilenachrichten* [Noticias sobre Chile] y hoy *Latinamerika-Nachrichten* [Noticias sobre América Latina]. No fue muy grande, pero tenía unos 6000 ejemplares vendidos y no tenía eco en la prensa oficial.

Rápidamente se dio en Alemania, como en toda Europa, el cambio a favor de Pinochet. El apoyo no se explicaba por intereses de negocios principalmente. El apoyo al golpe no era explicable por alguna cosa que se pudiera robar, como en Irak y Venezuela, donde lo que explica la intervención es el petróleo. Al igual que con Nicaragua, el respaldo a Chile no se debe entender en términos puramente económicos. La clave está en el dominio, en el sentido geopolítico, de parte de Europa para entrar más en el mercado de América Latina en general. A Europa le interesa entrar en este mercado, de todas maneras, y prefiere apoyar a Estados Unidos con tal de poder jugar en una competencia con la economía del imperio.

Durante mis tres años en Alemania corrí la voz de que quería regresar a América Latina. En julio de 1976 llegué a Costa Rica. Tuve también la oportunidad de haberme ido a México o a Caracas, pero no quería estas metrópolis, no me gustan las grandes ciudades. En febrero de 1976 hice un viaje a Lima y a mi regreso pasé por Costa Rica. Allí me encontré con Hugo Assmann y otros amigos chilenos para empezar a discutir sobre la posterior fundación del DEI. San José me gustó porque era una ciudad chica, bastante provincial, todo eso me pareció excelente, el clima y todo, y ahí tenía un contrato con el CSUCA, Consejo Superior Universitario Centroamericano.

Inmediatamente nos dimos a la tarea de discutir la gestación del DEI. A finales de 1976 lo fundamos legalmente y las actividades comenzaron en 1977. Por eso no se sabe muy bien en qué año efectivamente nació el DEI y cuántos años tiene. Hugo Assmann le dio el nombre, porque a él le gustaba inventar nombres o títulos de libros. Nos enfrascamos de lleno en esa tarea. Nuestro primer taller contó con 6 alumnos en 1977. Por esos días hacíamos dos al año, después solamente uno al año, y en 1989, fundamos el Seminario de Investigadores, que empezó con dos alumnos, luego subió a 10 y luego a 20. La idea era enriquecer lo que ya habíamos visto en Chile con ILADES y CEREN. El ILADES era un instituto muy bien equipado que ejercía las dos actividades: un taller como de 9 meses, que nosotros lo hicimos en dos meses, y un seminario de investigadores que el ILADES tenía más formalizado, a nivel de maestría, con reconocimiento de la Universidad de Lovaina. Nosotros nunca pensamos hacer del DEI una universidad. El DEI es libre, un centro para la investigación, y siempre hicimos eso: formar investigadores, dirigentes populares, hacer discusión sistemática de temas que nos parecían actuales, y publicar; pero no dar títulos.

Nos inspiramos, pues, en la experiencia de Chile. Con Hugo Assmann yo había estado varios años en Chile. Pablo Richard se integró en 1978, pero ya había participado en reuniones anteriores. Yo también venía de Chile, y fue así como bebimos de aguas comunes de inspiración que nos eximieron de la copia repetitiva. Entramos en colaboración con los movimientos de liberación en Centroamérica, con los sandinistas, con los movimientos de El Salvador, donde se libraba una guerra por la liberación. Colaboramos mucho con estos movimientos y con otros países. Los ayudábamos cuando mandaban sus alumnos, sobre todo los sandinistas y los del frente salvadoreño, pero también de otros países. Contamos con la participación de Colombia, Panamá, Cuba. Comenzamos a forjar un centro de elaboración de pensamiento para los movimientos de liberación. Pudimos realizar el sueño de entrar a dialogar con gente que venía de estos movimientos. Un diálogo es una elaboración conjunta, una convivencia para el tema de liberación. La teología en el DEI era parte de este pensamiento desarrollado en colaboración con los movimientos. El DEI no quería ser un centro de teología, sino un lugar de pensamiento a partir de movimientos de liberación. Lo teológico tenía su lugar, pero siempre en diálogo con la economía y las otras ciencias sociales.

COMENTARIOS SOBRE EL TEMA DE LA DOCTRINA DE SEGURIDAD

A partir de Chile se empezó a aplicar con rigor en América Latina el esquema de seguridad nacional. Pinochet no se limitó a ser un dictador más; enseñó en la escuela militar e inclusive escribió un libro sobre geopolítica y desarrolló actividades similares. En rigor, en América Latina la seguridad nacional viene de Brasil y el golpe de 1964, como ya lo anoté arriba. Sus inicios se remontan a los militares

brasileros que participaron en la Segunda Guerra Mundial en la invasión de África y en Italia, donde conocieron el pensamiento geopolítico desarrollado en Alemania que había penetrado todo el fascismo. A partir de estas experiencias, empezaron a desarrollar la ideología de la seguridad nacional, que penetró entre los militares de Argentina, Chile, Uruguay. Como doctrina, sus raíces no son solamente francesas o estadounidenses. La doctrina se topa, en sus etapas de desarrollo, con los pensamientos de seguridad nacional que aparecen en Francia con su guerra de Argelia y Estados Unidos, y en este último, sobre todo con la guerra de Vietnam. Lo que los une a todos es la absoluta disolución de los derechos humanos de cualquier enemigo.

En estos tiempos de la estrategia de globalización, el poder nacional pierde significado, pero cuando la doctrina se gestó, en los años cincuenta, sesenta y setenta, todavía estaba en vigencia el pensamiento de Estado nacional. La protección, la política aduanera, la planificación financiera, inclusive el control del comercio exterior, en todos los países latinoamericanos eran asuntos estatales. Así, por ejemplo, el mercado de divisas establece que todos los flujos de divisas han de ser controlados en función del desarrollo, y el desarrollo siempre pensado a partir del desarrollo nacional. En sus orígenes, la doctrina de seguridad nacional surge desde su anclaje en el protagonismo del gobierno nacional, lo cual iría a cambiar con la estrategia de globalización.

En Estados Unidos el cambio se empieza a gestar desde su nueva concepción de dictadura mundial de seguridad nacional. Con la presidencia del primer Bush, la doctrina se transforma, y es ahora concebida como una dictadura mundial de Seguridad Nacional de EE.UU. Los países que pertenecen a la órbita de este imperio tienen

que desarrollar la doctrina de otra manera. Tienen que transformarse en parte y soporte de la Dictadura Mundial de Seguridad Nacional de EE.UU.

Chile estaba todavía en una etapa temprana de esta nueva concepción de la doctrina. El golpe militar sigue siendo una expresión del pensamiento de dictadura nacional de seguridad, pero entre 1973 y 1975 no se tiene todavía muy clara la estrategia a seguir. Ya para 1975 la opción es por una estrategia que ellos mismos llamaron neoliberal, bajo el impulso de grupos de economistas formados en Chicago con los auspicios de la Fundación Ford. Los así autoproclamados *Chicago boys* hablaron del proyecto neoliberal, no a partir de la realidad de Chile, sino de los postulados de la Universidad de Chicago. La aplicación del proyecto en Chile tuvo como punto de partida a las corporaciones y no tanto el principio del mercado. Todos los mercados libres, tan libres como les conviene a las corporaciones. El giro en los años sesenta y setenta, con la aparición de las empresas multinacionales, consistió en una estrategia de mercado mundial, desde el punto de vista de las empresas transnacionales. Con el golpe, Chile se integró a esa estrategia, todavía con nociones neoliberales, pero desde 1975 hasta 1981, sobre la base de los ajustes estructurales emanados del Fondo Monetario Internacional. La crisis de la deuda en México, en 1981, y su repercusión no solamente en la región sino en el mercado global, es un factor a tener en cuenta a la hora de explicar la transformación de la doctrina en una de alcances continentales, latinoamericanos y, por fin, mundiales como parte de la seguridad mundial, dentro de la dictadura mundial de la seguridad nacional de los Estados Unidos. Este es el mejor concepto para explicar lo que es la política de Estados Unidos, aunque ellos nunca la llamen en esos términos, y

yo creo que revela lo que es el núcleo de sus asuntos globales hasta hoy, y quizás hoy más que antes.

La seguridad nacional es una seguridad pensada, sobre todo, frente a los movimientos populares. Es una seguridad anti-movimientos sociales y sigue siendo así, aunque se hable después tanto de sociedad civil. Hay que tener en cuenta que la sociedad civil no es movimiento popular, sino un fenómeno diferente. Por otro lado, se trata de integrar la economía en el mercado mundial y ya no en el mercado nacional, ajustarla a la ley del mercado mundial, que es la ley de la empresa transnacional. La economía va a servir a los intereses de la empresa transnacional. Aparecen, por lo tanto, empresas cuya lógica dictamina los ajustes estructurales. Cuando la deuda externa hizo crisis, fue interesante ver el desencuentro entre los dos voceros principales del nuevo esquema: los *Chicago boys* de Chile y el Fondo Monetario. Los primeros, constructores del neoliberalismo, dijeron que la deuda no representaba problema alguno porque la mayoría de las deudas de Chile eran deudas de privados. Si las empresas quiebran ya no hay deuda. Sin embargo, vino el Fondo Monetario a puntualizar que el problema es del sistema, y obligaron al Estado a reconocer las deudas privadas que nunca antes había garantizado como deudas públicas. Asumir las deudas privadas por el Estado establece una ruptura con todo el liberalismo anterior. La historia del capitalismo consiste en eso, empresas que se endeudan con el extranjero, y si la empresa quiebra, el extranjero perdió su plata, y listo. Ahora el Fondo Monetario impuso el concepto de dictadura mundial de seguridad nacional de EE.UU. y, por lo tanto, todos los estados, uno a uno, fueron obligados a asumir las deudas privadas como deudas públicas, y garantizar las deudas privadas, eso es, tres cuartas partes de la deuda externa. El punto más importante hace la distinción entre la estrategia

de ajustes estructurales del Fondo Monetario, y la de los *Chicago boys* en el inicio, que todavía pensaban en términos liberales, con todo y su apertura a los mercados internacionales. Un ejemplo de este modelo liberal anterior son las empresas de ferrocarriles de Estados Unidos en el siglo XIX que se financiaron en Inglaterra, y que si quebraban, los ingleses perdían su inversión. No obstante, cuando el nuevo modelo se introdujo en Latinoamérica, se exigió la garantía estatal para las deudas privadas y de esa manera fabricaron en gran parte la deuda externa. Dado que era el estado quien ahora asumía como deuda pública el riesgo de las empresas privadas, estas últimas ya no eran la responsables de su propio endeudamiento.

En México se usó un truco mayor para nacionalizar las deudas privadas extranjeras. Después de la crisis de la deuda, se nacionalizó la banca privada mejicana. Se hizo eso hasta con el acuerdo del fondo monetario. Nacionalizando la banca, se nacionalizaron obviamente todas las deudas de la banca con el extranjero. Un tiempo después, se volvió a privatizar la banca, obviamente, sin sus deudas. Era ahora una banca sin deudas con el extranjero.

En este contexto aparece la política de ajustes estructurales como un sistema. Se hace claro, entonces, que son las empresas transnacionales las que con su interés y lógica determinan esos ajustes. La gran contradicción es que no hay libertad del mercado de por sí, sino libertad del mercado como consecuencia de la lógica de las operaciones de las transnacionales. El neoliberal clásico, digamos de Chicago, privilegia el mercado nada más, sin pensar en la lógica de las multinacionales. Estas últimas, por su parte, y a modo de ejemplo, excluyen del mercado las fuerzas del trabajo. El trabajo no se internacionaliza porque no les conviene. No se libera tampoco el mercado de las drogas, por ejemplo.

A final de cuentas, se formula la estrategia de globalización como estrategia en función de un determinado tipo de empresa, y se formula primero como política de ajustes estructurales, y posteriormente a través de los tratados de libre comercio que siguen la misma lógica: apertura total para las inversiones internacionales con garantías de la inversión por parte de los estados.

Capítulo 3

GLOBALIZACIÓN Y NEOLIBERALISMO

En Chile la estrategia de globalización neoliberal desde sus primeras etapas tuvo claridad en lo que significa partir de un estado de seguridad nacional para llegar a un imperio de seguridad mundial. Se puede decir, por otro lado, una dictadura mundial del interés de las empresas transnacionales y de Estados Unidos como su principal agente y casa matriz del mayor número de transnacionales. En esto consiste la estrategia de globalización.

La estrategia se hizo más explícita en los años ochenta. Los *Chicago boys* en Chile se adaptaron, no de muy buena gana, puesto que veían realmente la contradicción. La discusión que ellos plantearon era la de si realmente lo que estaba en juego era una política neoliberal o no, aunque la respuesta es no: no se trataba de seguir la doctrina neoliberal pura; lo cierto es que, a pesar de eso, el nombre se impuso. Por lo tanto, yo voy a seguir usándolo, aclarando entonces que la estrategia de globalización neoliberal es la globalización transnacional, la cual se desenvuelve en función de las transnacionales. La estrategia impuesta en Chile no es sinónimo del neoliberalismo de Chicago, pero bajo estos ardidés se inserta en América Latina, y rápidamente todos los países son impulsados a una política económica, social y financiera del mismo tipo para todos. En algunos países la imposición es más agresiva que en otros, pero hay

una estrategia común: ajuste estructural y tratados de libre comercio para todos.

La gran ruptura son los ajustes estructurales de 1981 y 1982, a partir de la crisis de la deuda. La deuda y su crisis se usa como palanca, ya que al comprometer a más de 20 países y obligarlos a decidir la misma estrategia a todos, la palanca permite imponer unas condiciones que todos han de aceptar, ya que todos los países están endeudados y no pueden refinanciar sus deudas, sino por medio de negociaciones sobre las deudas bajo la presión del Fondo Monetario.

La crisis de la deuda permite ver en funcionamiento una estrategia continental, y de hecho mundial, de ajustes estructurales. Para entender mejor estos ajustes hay que observar la operación de las empresas transnacionales: desmontar todos los controles al tráfico de divisas, liberar en lo posible el comercio de mercancía, pero en el contexto de las transnacionales y, sobre todo, mediante las famosas zonas libres, donde se puede introducir y sacar sin tener problemas de aduana, etc. En general, lo que se da es una tendencia a la disolución del estado nacional anterior, que era un estado de políticas de desarrollo, de planificación, de inversiones, un estado dedicado a la infraestructura social y económica, un estado que había promovido la educación pública, sistemas de salud pública, sistemas de jubilación, etc. Todo ese estado se disuelve y reduce al desarrollo del estado de seguridad, el estado que se enfrenta a los movimientos populares, esto es, el estado militar. El estado de seguridad sustituye al estado de desarrollo de alguna manera integral. Aunque se habla de limitar al estado, no se da limitación alguna, sino que el estado se concentra ahora en la seguridad, apelando incluso a formas de terrorismo que antes supuestamente le eran vedadas.

Los ajustes estructurales en muchos países vinieron a lomo de las dictaduras de seguridad nacional sumamente sangrientas. Tal es la forma que corresponde a esta estrategia. En este contexto la deuda externa es un elemento, yo creo, central, que justifica los ajustes. Durante los años ochenta hasta comenzar los noventa, se buscó justificar la estrategia de seguridad global por la necesidad de pagar la deuda. Las economías que surgieron por la vía del ajuste estructural eran economías de pago de deuda. Ya no se puede gastar porque hay que pagar la deuda. La deuda domina todo. Este es el mantra hasta comenzar los noventa; pero vienen las renegociaciones de la deuda, y dado que la transformación según los ajustes estructurales ya es un hecho, el problema de la deuda se deja de lado. No quiere decir que la deuda ya está pagada, sino que del problema de la deuda ya no se habla. Al contrario, el endeudamiento sigue aumentando. Sin embargo, se deja de hablar de renegociaciones de la deuda porque ya no se necesita esa palanca debido al lugar ganado por los ajustes estructurales.

A partir de aquí viene la política de las zonas de libre comercio. En lugar de hablar del pago de la deuda se habla de la liberación de los mercados, sobre todo de inversiones. Estados Unidos y Europa ponen como condiciones para liberar ciertos movimientos de comercio de los países dependientes hacia los países centrales, que se asegure la privatización e inversión extranjeras, que se establezca una igualdad entre la inversión extranjera y la nacional, y que se profundice la privatización de toda infraestructura posible (económica, social, etc.). Por medio de los TLC lo que se celebra son tratados de privatización y libre movimiento de inversión. El libre comercio es una pequeña parte de estos tratados. Todos estos países del centro siguen con una fuerte protección aduanera, precisamente para los

productos que son las exportaciones principales de los países del sur, en su gran mayoría, productos agrícolas. Por la presión y las ventajas del intercambio, los países del centro pueden presionar ahora lo que hoy, digamos, es el centro de privatización y reconocimiento de la inversión extranjera.

En eso estamos hoy. Hay resistencias, pero son consideradas comunistas, populistas, terroristas, o lo que sea. Viene también para América Latina el sometimiento en términos de lo que hacen los tratados de libre comercio, y eso se introduce cada vez más. Frente a estas presiones aparecen otras resistencias, ejemplo Brasil, que es un exportador muy importante de bienes agrícolas. La presión, entonces, se traduce en una constante discusión sobre las preferencias de los mercados de productos agrícolas en Europa y Estados Unidos, las subvenciones para la agricultura que se pagan allí y no se permiten aquí, y subterfugios por el estilo. Estamos ahora frente a una política, pero de ninguna manera neoliberal en el sentido de la dogmática de Chicago.

El control por los TLC no es solo parte de Estados Unidos. Europa también hace lo mismo, empezando con África, y en la misma línea, siguiendo las mismas reflexiones en cuanto al mercado agrícola y otros más, con la misma tendencia a la privatización de inversiones, infraestructuras, etc.: disolución de las políticas de desarrollo económico, la transformación del Estado en uno de seguridad militar, seguridad basada en servicios secretos y de apoyo indiscriminado a las grandes empresas. Al interior de Europa la discusión está candente. El fracaso de la constitución europea en los plebiscitos de Francia y de Holanda es un claro indicio de la reacción contra la privatización ilimitada de estos sistemas de seguridad social, etc. Aparece la fuerte tendencia de transformar el Estado en Estado militar y

de seguridad por parte de los servicios secretos, y como derivado un sistema jurídico consecuente con tendencia a la privatización. No solamente la infraestructura social y económica, sino que también se privatizan la administración y vigilancia de puertos, aeropuertos, construcción y administración de cárceles, etc. Todo se tiende a privatizar y transformar en negocio, hasta los ejércitos, que los hay también privados; son grandes empresas las que organizan ejércitos, contratan mercenarios y los arriendan a los Estados. Eso les da a los Estados que los contratan, la gran ventaja de poder violar los derechos humanos con plena impunidad. Por ser la violación un acto privado, el Estado no es responsable. Los derechos humanos son tratados como derechos frente al Estado y no frente a empresas o grandes organizaciones privadas. Incluso las convenciones de Ginebra no cobijan al ejército privado. La empresa privada no está comprometida con los derechos humanos.

En este orden la democracia se transforma en la garantía de los derechos del gran capital. Las libertades tan pregonadas por la democracia, entran en tela de juicio. Hay que tener en cuenta que los medios de comunicación son ahora privados, más que todo en Estados Unidos. Esta privatización es mucho más notoria en América que en Europa, donde existen importantes redes de radio y televisión públicas. Los grandes países las tienen: Alemania, Francia, Inglaterra, Italia, España, mientras que en América en general, la propiedad pública de los medios se ha disuelto. Son las propias empresas multinacionales las que hacen la opinión pública. Están en una mano, aunque esta mano tenga muchos dedos. Hay muy poca alternativa a la prensa y a los medios de comunicación dominados por las empresas transnacionales, que extienden sus grandes redes de empresas que forman la opinión pública. De esta manera, la democracia pierde espacios de discusión,

el debate es aparente, el propietario es el que decide lo que se puede discutir, quién puede discutir, y qué puede decir. Nadie tiene derecho sobre estos espacios, excepto el propietario, y el propietario es una gran burocracia privada que no deja florecer la discusión pública. La mayoría de la población no tiene acceso a los foros de discusión, su opinión está sujeta a si el mundo de negocios la quiere aceptar o no, y nadie va a darse cuenta de lo que dicen los movimientos populares. La vida democrática está apagada y se apaga cada vez más; solo hay espacio para el pillaje de las multinacionales y no hay campo para nada más. Hay libertad de prensa, pero esta sirve para callar la libertad de opinión.

Este fenómeno se repite en el campo de las elecciones. Hoy la gran empresa elige a los candidatos por elegir. Si un candidato no tiene una determinada suma de dinero, aunque sea un buen candidato, no sale elegido o no puede presentarse. Los financistas son los que escogen. Una jornada electoral solo tiene en cuenta a candidatos preelegidos, y así se paraliza todo el sistema democrático. Esto explica la apatía electoral de las mayorías. Por esta razón es tan llamativo que en el caso de Venezuela, con todo y que el sistema no funciona a la perfección y la mayoría de los medios de comunicación están en manos de las burocracias privadas, vota el 60%, hasta el 70% por Hugo Chávez. En Bolivia pasó lo mismo, pero como norma general las burocracias privadas se imponen a las públicas sin que haya para ellos control posible.

Yo vengo de un país –Alemania– donde hay una fuerte red de comunicaciones públicas. Si alguien quiere ver en alguna parte una discusión más o menos independiente, la puede encontrar sobre todo en la televisión pública. La televisión privada es mucho más controlada. Los medios de comunicación pública, por el contrario, son autóno-

mos, no son voceros del Gobierno, son un bien público. La BBC de Inglaterra así lo hizo evidente en su conflicto con Blair. La BBC tiene cierta autonomía y goza de espacios de mayor libertad de opinión. Algo similar ocurre en Italia, en donde hubo un constante conflicto entre Silvio Berlusconi y la RAI, la televisión pública, al ser Berlusconi el Primer Ministro. Aunque Berlusconi domina la mayoría de los medios de comunicación privados, no pudo controlar a la televisión pública. Si alguien quiere hacerse una idea más cabal de lo que es Italia, es mejor que vea la televisión pública.

Es de lamentar que no haya más medios de comunicación pública. Los únicos medios de comunicación independientes hoy son los públicos, aunque no todos. Sin embargo, si quieres buscar independencia en los grandes medios de comunicación, hay que sintonizarse a los de la comunicación pública. La comunicación privada, que obedece a intereses de las grandes burocracias privadas transnacionales, solo ofrece debates en el caso de que dos grandes conglomerados rivalicen, y que uno de ellos sea el propietario del medio en cuestión. Sin embargo, estos debates no son peleas de opinión, no buscan la información de una opinión pública, sino que persiguen la consolidación de las grandes burocracias privadas. Construyen el poder dominante. En un momento de la historia cada organización sindical tenía sus diarios, cada partido político tenía sus diarios, el partido comunista, el partido social demócrata, etc., porque no se necesitaban inversiones gigantescas y no se dependía tanto de la propaganda comercial. Hoy la propaganda comercial representa el 80% de ingresos de los medios de comunicación privada. En la televisión el rubro es del 100%. Esta propaganda es de hecho una forma de subsidio para los medios.

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

La formación de opinión y la manufactura de la verdad tienen mucho que ver con la estrategia de globalización que ha formado estas redes de burocracias privadas que sustituyen a la burocracia pública. El mundo de lo privado pone a su servicio y determina en qué área la burocracia pública todavía puede operar. Surge así un nuevo problema de burocracia. La función tradicional de la teoría y praxis de la democracia ha sido el control de la burocracia pública y del estado. De ahí el control del monarca, el parlamento como instancia de control, etc. Algo se había logrado al respecto. Sin embargo, cuando la burocracia privada sustituye a la burocracia pública, ningún parlamento tiene injerencia. Se impone el mito de la autorregulación del mercado y se declara la prohibición de la intervención en los mercados. Se necesitaría una política muy específica para enfrentar estos retos y es muy difícil controlar una burocracia privada que se presenta con la ideología de que ella no es burocracia, sino iniciativa privada. Hasta el concepto de derechos humanos sufre grandes alteraciones, ya que la burocracia privada puede argumentar que intervenirla y controlarla es una violación a sus derechos de propiedad, de libre iniciativa, etc. Se da entonces un choque de dos grandes burocracias en nombre de los derechos humanos y aparece un nuevo campo que, si no se lo penetra, hace imposible una recuperación de la democracia. Las democracias terminan por estancarse. La burocracia desemboca

en puro formalismo, deviene en dictaduras burocráticas con aspecto democrático. La recuperación de espacios públicos y del sentido de control sobre la burocracia incluye el control sobre las burocracias privadas. Este es el punto más sensible que nadie quiere discutir en ninguna parte. Las burocracias privadas no van a dar espacio para esos debates, ellas determinan el contenido de los medios de comunicación, los cuales son inapelables. Esta es la amenaza más seria que ha venido como consecuencia de esta estrategia de globalización y la imposición de la gran empresa privada que, de hecho, constituye una gigantesca burocracia privada.

Aparece un problema de la propia concepción de los derechos humanos. En este campo, el derecho humano es el derecho a la libre opinión. Este derecho humano ha sido sustituido por un derecho de una determinada institución, que se llama libertad de prensa. La libertad de prensa no es de ninguna manera un derecho humano, es un derecho de la institución prensa. Da libertad solamente a los propietarios de los medios. En consecuencia, como esta libertad de prensa se ha desarrollado, se ha transformado en un obstáculo para el derecho humano a la libertad de opinión. La libertad de prensa restringe cada vez más el derecho humano de la libertad de opinión. Por eso hace falta una política que enfrente la libertad de opinión de una manera tal que vuelva a dar espacios para el derecho humano a la libertad de opinión.

Sintetizando: lo que se llama globalización es una estrategia que oculta lo que proclama. Cuando se critica la globalización, inmediatamente la respuesta es que se están criticando tecnologías como las del correo electrónico, por ejemplo. Sin embargo, los globalizadores no hicieron la globalización. La globalización es un proceso que viene desde mucho, mucho tiempo atrás, posiblemente se puede

decir de los siglos XV y XVI. Es un proceso que pasa por los siglos. Lo que se llamaba globalización a partir de 1992 y 1993 es el nombre de una estrategia que se gestó desde los años setenta por parte del gran capital y conquistó los gobiernos. Estos la asumieron como una estrategia de acumulación de capital. La transformación de la tierra en una aldea global no es obra de los globalizadores. Los globalizadores se aprovechan de la globalidad de la tierra. Han concebido un andamiaje para el pillaje global, que no se puede hacer si la tierra no está globalizada, y la tierra fue globalizada desde hace 500 años. La retórica de la globalización alega que solo desde la década de los años setenta la tierra se globalizó, en el sentido de que hay acceso a la tierra de un punto de ella a todos los demás en términos de comunicación, transporte, etc. Es decir, la tierra se hizo disponible de un manera anteriormente no conocida, y con esta disponibilidad se hizo posible esta estrategia global de acumulación de capital. La novedad se da solamente en este sentido: la estrategia del capital a través de las empresas transnacionales que surgen desde los años sesenta, setenta, y que tiene gran peso a partir del final de los años setenta, se transformó en la tal llamada estrategia de globalización al lograr un dominio tal sobre los gobiernos, que estos la impusieron universalmente. En cuanto logra imponerse a los gobiernos, éstos la imponen a sus ciudadanos como estrategia obligada. Con eso la democracia se vacía. Ciudadanos que se oponen son vistos como enemigos, incluso enemigos por aniquilar.

La estrategia de globalización necesita a los medios de comunicación como palancas de poder, y a los gobiernos, porque solamente los gobiernos pueden imponerla como obligación. Se trata, en especial, del gobierno de una nación poderosa como Estados Unidos, pero también de las grandes instituciones públicas internacionales: Fondo

Monetario Internacional, Banco Mundial, OMC, etc. Estas grandes instituciones multinacionales y transnacionales que aparecen ahora como otro poder, son igualmente entidades públicas, entidades gubernamentales, y cuando imponen algo, son los gobiernos los que lo imponen, y no son las empresas. Las empresas logran que los gobiernos impongan su estrategia. La privatización no la hacen los actores privados, sino que se transforma en una política pública de los Estados. La privatización no es posible sin que el Estado asuma una política de privatización, de tal manera que la estrategia de acumulación de capital tiene necesariamente el rostro de una política pública.

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

Para su imposición se echa mano de palancas efectivas. En América Latina, la deuda externa ha sido una palanca importantísima para lograrlo, pero también hay que reconocer otra: el dominio de las burocracias privadas sobre los medios de comunicación. Esto es también, de su parte, política pública: los estados conciben una política de disolución de los medios de comunicación pública, y en cuanto lo logran, las burocracias privadas consiguen a través del financiamiento privado determinar en gran parte las elecciones.

Para las burocracias privadas el problema es asegurar el sometimiento de los gobiernos a la estrategia de las transnacionales. Este sometimiento no es automático, pero el deterioro del socialismo, y después su colapso en casi todas partes, contribuyó a la imposición de esta estrategia.

En suma, no es lo mismo decir que la tierra hoy es global, solo porque por correo electrónico se puede llegar a cualquier parte. En esto no consiste la estrategia de globalización. Conviene insistir en que la estrategia de globalización es una estrategia de imposición de las burocracias privadas más allá de cualquier control democrático popular y de los gobiernos. Son estos los que están bajo el control de parte de las burocracias privadas y abandonan así sus mandatos democráticos. Por eso, cuando en Europa se rechazó la constitución europea, que iba a garantizar definitivamente esta estrategia como la única legal, la argumentación de muchos y de los medios de comunicación fue que la gente no asumió un voto legítimo, porque no había derecho alguno a rechazar lo que es la estrategia de la globalización. Se asume que esta estrategia está por encima de las constituciones y por eso ahora están trabajando para lograr que los pueblos acepten esta constitución, sin cambiar su contenido. Lo que cambia es el proceder, y en países como Alemania, donde era muy arriesgado hacer realmente un plebiscito porque la mayoría parecía estar igualmente en contra de la constitución como en Francia, se aprobó por mayoría parlamentaria y en el parlamento tuvieron más del 90% de los votos.

Entonces, hablar sin distinguir entre lo globalizado de la tierra y la estrategia de la globalización, es caer en confusiones. Y en realidad, la retórica de la globalización transnacional es falaz. Se podría decir, por ejemplo, que la tierra es global y, por lo tanto, la tierra tiene crisis globales: crisis global de la exclusión, crisis global del medio ambiente, crisis global de las relaciones humanas, crisis globales en un mundo que ha llegado a ser global. En esta situación, la estrategia de globalización es una amenaza para una tierra que hoy es global, es una enemiga de la tierra global. No obstante, los globalizadores no re-

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

Si se quiere garantizar la sobrevivencia humana habría que flexibilizar la estrategia de globalización en función de la solución de estas grandes crisis globales, del medio ambiente, de la exclusión, de las relaciones sociales, etc. Tal flexibilización llevaría a un terreno: ejercer un control democrático sobre las empresas transnacionales. Esta meta no se consigue simplemente por medio de elecciones. El control democrático de las burocracias privadas funciona de una manera diferente al control democrático de la burocracia pública. La burocracia pública se controla eligiendo candidatos, diputados, gobiernos que se sometan a elementos que el control le exige: derechos humanos, prestación de servicios, servicio público, infraestructura social,

etc. El control de las burocracias privadas, por su parte, es totalmente diferente. No consiste en elegir a los directores de las empresas transnacionales, sino que su control se puede efectuar solamente por vía de los gobiernos y los movimientos populares. El Estado está en la posibilidad de ejercer este control. Se supone que para esta tarea se requiere de un Estado democráticamente controlado que sirve de medio para someter a las burocracias privadas a un control popular, y este control presupone un principio básico, que es el derecho del Estado y la obligación del Estado de intervenir en los mercados. El gran lema de las burocracias privadas es “no intervención en los mercados”. Esto equivale a decir que los mercados y las burocracias privadas son el poder al cual nadie tiene el derecho de controlar. La esencia de esta estrategia es antidemocrática.

Habíamos hablado de las tres grandes amenazas globales: la del medio ambiente, la de la exclusión de grandes partes de la población y la de las relaciones sociales. Pero resulta ahora que la amenaza mayor es otra. Es la propia estrategia de globalización por la razón de que hace imposible las respuestas a las tres amenazas mencionadas. No deja espacio a posibles respuestas. Por eso, si buscamos respuestas estas tres amenazas, debemos cambiar completamente esta estrategia de globalización. En la discusión pública hoy se mencionan las tres grandes amenazas globales. De lo que casi no se habla, es de esta amenaza mayor de parte de la estrategia de globalización. Se habla del clima, se habla de planes contra la pobreza. Pero todo es pantalla, manipulación, hipocresía y mentira. Lo es, porque no se habla de la amenaza mayor que es la propia estrategia de globalización que bloquea los esfuerzos para enfrentar las tres amenazas globales.

Hay que recuperar, entonces, el control de la burocracia privada y, por tanto, hay que recuperar la legiti-

midad de la intervención sistemática en los mercados. Lamentablemente, este punto de importancia crucial para la democracia hoy en día está por fuera de la agenda de las discusiones, pero tiene que entrar en la discusión. La historia de las democracias ha sido una historia de control de las burocracias, primero de las públicas, y ahora de las burocracias privadas, que ya se pusieron por encima de los gobiernos.

Los ejecutivos de las burocracias privadas se ofenden porque se les critica. Consideran que dado que su función es ganar plata, no deben rendir cuentas sobre las consecuencias. Con las ilusiones del automatismo del mercado, se confía en que si el mercado funciona sin control, eso es lo mejor para todos. Sin embargo, el núcleo del control democrático de las burocracias privadas es lograr recuperar los estados democráticamente, para que por la vía de la intervención sistemática de los mercados se imponga a las burocracias privadas un control democrático. Hay un ejemplo muy interesante del imperio romano que es el del famoso emperador Augusto. Se dice que él logró imponerse como emperador derribando la república, lo cual no es totalmente cierto. Augusto mantuvo las instituciones principales de la república con sus senadores, pero las vació completamente; hoy no es un emperador, sino una burocracia privada que hace esa política de vaciado. En Roma se tuvo a un emperador por encima que tenía todos los poderes, pero que siempre mantenía a la república y al senado como pantalla. Augusto tenía todo el poder, pero siempre respetó la pantalla republicana. Eso hacen hoy las burocracias privadas, respetan la pantalla democrática. Ciertamente, la democracia hoy no es pura pantalla, pero está en el camino de transformar la democracia en pura pantalla. Yo creo que en Estados Unidos lo han logrado en

buena parte y, por ejemplo, también en Colombia y México, y en tantos otros países que podríamos mencionar.

Yo creo que hay que tener una idea de ese tipo, de control democrático sobre las burocracias privadas, para poder también pensar en que otro mundo es posible. ¿En qué consiste hoy ese otro mundo? Es un mundo en el cual se recupera la democracia política con miras a controlar democráticamente las burocracias privadas, vía intervención sistemática en los mercados. En Irak precisamente tendría que haberse hecho una política para democratizar la intervención en los mercados. La sociedad iraquí era una sociedad bastante ordenada y con estrategias de infraestructura social y económica muy desarrolladas. Si se hubiera tratado realmente de dar un paso adelante con poderes democráticos y no simplemente Sadam Hussein a la cabeza, no se debió haber tomado el camino del gobierno de los Estados Unidos, que instaló burocracias privadas como dominador total. No democratizó, sino erigió una pantalla más de democracia. A su vez, el Fondo Monetario vino con su exigencia a disolver toda la política de intervención en los mercados, toda política de infraestructura social, económica, y como resultado todos se adueñaron de la privatización y han destruido al país. Con los países socialistas hicieron lo mismo. Se procedió a la destrucción total en vez de impulsar un desarrollo hacia una intervención sistemática en los mercados bajo el control de un gobierno político democrático. Este tipo de control democrático ofrece una pista que se debe seguir en la propuesta de otro mundo posible.

Capítulo 4 TERRORISMO DE ESTADO

Hay dos 11 de septiembre. Hay un 11 de septiembre de 1973 en Santiago de Chile, y hay otro en el 2001 en Nueva York. Que hubieran ocurrido las dos cosas el 11 de septiembre es claramente una casualidad, una coincidencia, peor: una coincidencia que habla. Son los dos grandes momentos inaugurales o de perfeccionamiento del terrorismo de estado. En Chile, fue la inauguración de la estrategia de globalización que sin terrorismo de Estado no se hubiera podido introducir, ni en Chile, ni en Argentina, ni en Uruguay, ni en Brasil, ni en Colombia, casi en ninguna parte. La estrategia de globalización exigía la destrucción de los movimientos populares que no la hubieran aceptado y, por el contrario, se hubiera dado una lucha social que tendría que haber desembocado en alguna flexibilización de la estrategia de globalización.

Los globalizadores son los únicos que declaran que ellos no se harán flexibles jamás. Ellos son los que declaran que no hay alternativa. Su agenda es de imposición pura, y ahí el terrorismo del estado es básico. La instalación de la estrategia fue más firme allí donde se apeló al terrorismo del estado. Donde no se pudo usar ese mecanismo, como en Costa Rica, por ejemplo, no se consiguió una imposición tan extrema como la lograda en Argentina y Chile.

Durante los años noventa la estrategia de globalización desembocó en una crisis representada en el surgimiento de los movimientos alternativos, y apalancada en una gran oposición que sobrevino del desprestigio de la estrategia de globalización por todos lados. En los años ochenta los globalizadores todavía decían que eran neoliberales, hasta hablaron del mercado total. Para la década siguiente transformaron la palabra neoliberal en una palabra negativa que tenían que evitar. Aunque siguieron haciendo lo mismo, dijeron que neoliberalismo era otra cosa. Había una clara crisis de legitimidad. La conciencia de las grandes amenazas globales se ampliaba para incluir las crisis del medio ambiente y de la exclusión en todo el mundo. Los medios de comunicación se esforzaban por no vincular esas crisis con la estrategia de globalización, sino que la presentaron al revés. Recomendaron dosis más altas de la estrategia de globalización para superar esas crisis, es decir, imponer más TLC, más ajustes estructurales para que no hubiera desempleados, etc.

Y ahí les vino como un regalo el segundo 11 de septiembre. Ahora ya no tenían que solucionar la crisis, sino que en atención a la crisis podían ahora crear una conspiración terrorista mundial. La guerra antiterrorista permitía desviar la atención pública de las crisis globales reales. Se crean locuras antiterroristas para que no se vea la locura de lo que la estrategia de globalización significaba para el mundo.

Esas crisis en los años noventa, se transformaron en lo principal; pero la conciencia de esas crisis era un peligro para una estrategia de globalización absolutamente inflexible. La reacción al segundo 11 de septiembre en Nueva York permitía borrar de la conciencia de muchos el problema real, para sustituirlo por un problema bastante ficticio, que era el terrorismo mundial. La tesis del terrorismo

de estado es que frente al terrorismo la única respuesta es un terrorismo del Estado. Sin embargo, el terrorismo de estado siempre es mayor que el terrorismo de grupos privados de iniciativa privada. Con todo y ser la peor solución, se trataba de una solución que ahora se instalaba desde el centro y de paso se pudo contrarrestar a los movimientos alternativos, los puede encasillar, los puede aislar, les puede dar el aspecto de irrelevantes.

El 11 de septiembre en Chile fue de alcance nacional; el 11 de septiembre en Nueva York no concernió solamente a Estados Unidos, sino a todo el mundo. Estados Unidos ahí es la dictadura mundial de seguridad nacional para bien de los Estados Unidos.

Pinochet, por su parte, no tenía en mente la dictadura mundial de seguridad nacional para el bien de Chile. Eso era imposible. Más allá de sus fronteras, se limitó a vincular su proceder con la Acción Cóndor junto a Argentina, Paraguay, Bolivia, etc. Sin embargo, ahora se trata del centro mismo del poder. Del Imperio, que por esta vía hasta podía reclamar de nuevo y con más fuerza su aspiración de ser el único imperio mundial, porque no hay otro al lado de ellos. Con el 11 de septiembre del 2001, el terrorismo de estado se transformó en un elemento completamente básico de la estrategia de globalización. Yo creo que los agentes de la agenda globalizadora transnacional ya no pueden renunciar al terrorismo del Estado, que es el estado de excepción introducido en el interior de las democracias de hoy. Sus reacciones al terrorismo subversivo son tan irreales que destruyen un país y después el otro. Ya han destruido a Serbia, Afganistán, Irak, Líbano, Cisjordania y están ahora lanzándose a Siria, e Irán, Libia y posiblemente Venezuela. Siempre tienen el mismo pretexto, que es básico para ellos, para concentrar la atención

de la opinión mundial sobre el terrorismo y desviarla de los problemas reales.

La filosofía actual, que habla mucho del problema del “otro”, nos enseña a pensar en Hernán Cortés y sus soldados que conquistaron México.⁶ Después de un tiempo robando oro por todas partes, muchos soldados ya tenían suficiente y le sugirieron volver a España, para poder vivir como “hidalgos” en España. Cortés se enojó ante la propuesta y aclaró que su conquista no era por el oro, sino por Dios y por el Rey. Con todo y ser el mayor ladrón de todos, Cortés no es un egoísta, ya que actúa con convicción. Puede serlo porque es un idealista del oro, el oro es su destino humano. El gran capitalista también es un idealista, no es un materialista. Si alguien ya posee cualquier cantidad de millones de dólares para poder vivir como hidalgo, de todas formas lo que quiere es seguir ganando más para Dios y para el Rey. La respuesta está en la idea, en la infinitud del bien del capital, de la mística de las ganancias. El gran capitalista se mueve a partir de un ideal de Dios y del Rey para servir a la humanidad. Sin este idealismo no podrían ser tan grandes ladrones. El ladrón raso se satisface con tener lo suficiente para vivir como el Rey de España, pero el Ladrón con mayúscula siempre desea más y tiene que seguir porque responde al destino humano, al servicio a la humanidad, al amor al prójimo. Todos estos capitalistas acumulan su capital por amor al prójimo, porque están al servicio de los otros. El mercado funciona en virtud del interés general, y ellos sirven al interés general. Cuanto más ganan mayor es la confirmación de que ellos han hecho un gran servicio al otro. Tal es la espiritualidad del capital, que es realmente una espiritua-

⁶ T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 1989.

lidad perversa hasta los huesos, pero sin ella no se puede explicar la locura de lo que se hace.

El esfuerzo de explicación de esta actuación se hace más necesario ahora cuando vuelven esos mitos religiosos sobre todo en Estados Unidos, que hablan de que su destino es misionar el mundo. Si se tomara en serio el interés material, se tendría allí una limitante, porque si somos razonables y distribuimos bien las cosas, ya no haría falta tanta estrategia de acumulación de capital a nivel global. A decir verdad, el gran capitalismo no es pragmático, lo que hace el capital es un idealismo destructor, y en el análisis marxista eso corresponde a lo que Marx llamaba fetichismo. La crítica al capitalismo muchas veces se centra en la búsqueda del interés material como explicación de todo el fenómeno, pero no hay interés material; hay un interés “ideal” que es el que persiguen, el interés material es solamente una forma.

Los capitalistas tienen conciencia moral, no se creen ladrones. Los ladrones son esa banda de soldados que se querían devolver, pero el mayor ladrón es Cortés, pero no es ladrón porque él sirve a Dios y al Rey. Este ideal dio la capacidad de destruir todo México. De haber dependido de los soldados, México no hubiera sido destruido; ellos solo querían volver a casa, cada uno con su montón de oro, y entonces no habría pasado nada, Tenochtitlán hubiera sobrevivido. El idealismo de Cortés la destruyó.

Leí una entrevista con el jefe de la policía de Scotland Yard de Londres después de los atentados en Londres. Se le preguntó acerca de la autoría de Al Qaeda y él dijo que Al Qaeda no es una organización, sino un método. Sin embargo, la propaganda del terrorismo de estado insiste en presentar una organización gigantesca, para que funcione la teoría de la conspiración terrorista. Estoy convencido de que Bin Laden no lanzaba ninguna orden, a lo sumo fir-

maba cheques para algún grupo que le parecía que estaba trabajando bien, nada más.

En ninguno de los países que el terrorismo de estado comandado por Estados Unidos ha destruido, como Afganistán, Irak, Palestina, se ha logrado desarticular estructura alguna porque no existe. Irónicamente, los ejércitos que perpetrar el terrorismo de estado se embarcan en una misión; no dejan prosperar ningún asomo de estructura social, ni de autoridad, ni de gobiernos. No aparece en la agenda del terrorismo de estado, por ejemplo, el respeto a una autoridad Palestina como vocera de un estado que puede negociar por su cuenta, con funciones reconocidas, y que puede tener diferentes opiniones a las de Estados Unidos. Al contrario, se busca gente que copie la opinión de Estados Unidos, que repitan lo que el gobierno de EE.UU. dice, y que haga elecciones al antojo de este gobierno. De esta manera, no logran construir tejido social como efectivamente lograron en Chile, aunque sea una sociedad formada sobre las bases de una gran exclusión de la población, una política de medio ambiente muchas veces pésima, pero, al fin y al cabo, con una estructura. El terrorismo de estado no genera estructuras, a condición de que las pueda dominar. Donde no podría dominar nuevas estructuras, produce intencionalmente el caos. Yo no me imagino que eso no sea intencional. Nada es más fácil para ellos que dominar un caos.

Cuando ellos se comparan al imperio romano, que es muy frecuente en Estados Unidos, distan mucho de su punto de referencia. Los romanos eran capaces de producir sociedad; los estadounidenses, no. En lugar de sociedades, arrojan pura anomia. Hasta es cierto cuando sostienen que no hay guerra civil en Irak. Lo que se tiene es anomia. A la destrucción de todas las estructuras, entonces, sobreviene la devastación. Thomas Hobbes decía “el hombre es

lobo para el hombre”. ¿Cómo solucionar ese dilema? La respuesta se buscó en la sociedad burguesa, sin la cual no se podría controlar este desorden. Yo creo que es al revés. La sociedad burguesa transforma al mundo en uno donde “el hombre es lobo del hombre”. Hobbes pensaba en el origen, pero hay que mirar sobre todo al futuro. El futuro de la sociedad burguesa está aquí, una sociedad que no piensa en las relaciones humanas. Se está produciendo una sociedad en la cual el “hombre es un lobo para el hombre”. De las tres grandes crisis actuales, la de la exclusión, del medio ambiente y de las relaciones humanas, a la postre la de las relaciones humanas puede ser la peor, porque hace imposible enfrentar las otras dos. “El hombre es lobo para el hombre”; eso se está imponiendo en el mundo con armas y con todo. No se trata de nuestro pasado, como Hobbes pensaba, sino de nuestro futuro.

Un breve excursio: hay puntos ciegos, y ceguera para ver cierto punto. La información no sirve, la información da lo que uno es capaz de ver, y se necesita para eso un cierto punto de vista, etc. Si no se tiene el punto de vista correspondiente, no se puede ver, aunque se disponga de toda la información. Las informaciones no hablan, eso no es cierto, la información no dice lo que significa. Si no se sabe interpretar lo que significan las informaciones, las informaciones no tienen significado, no guían. Uno tiene que interpretar; la interpretación de las informaciones ofrece una guía, y si no se tienen esquemas ni conceptos del ser humano que permitan hacer las interpretaciones correspondientes, tenemos una inundación de información sin que se sepa nada.

Este excursio viene a cuento en relación con el papel de Estados Unidos como centro de tortura en el mundo. Hasta la administración de Bush se negaba que hubiera torturas. Se torturaba también, pero la tortura era escon-

didada porque se consideraba ilegítima. Sin embargo, lo que no se ve todavía de parte del pueblo de Estados Unidos, es que cuando la barbaridad es declarada legítima su operación es peor que cuando permanece ilegítima. Ahora la tortura ha sido declarada legítima. Sus métodos de tortura son tema de debate en el Congreso y en el gobierno al más alto nivel. Es un cambio de la cultura. Los nazis operaban así, mientras culpaban de hipocresía a Inglaterra, la páfida Albión. Inglaterra realmente siempre ha sido muy hipócrita, siempre lo ha sido, pero la hipocresía obliga a guardar ciertos límites para que la mentira sea creída. La hipocresía no es siempre negativa, y ahí vinieron los nazis reclamando una honestidad mayor y desencadenaron un terror sin parangón. Era un terror sin hipocresía. Eso pasa ahora en Estados Unidos. Se deshizo de su hipocresía criminal, que antes le servía de límite para asegurar credibilidad. Sin embargo, el resultado es peor. Cuando ya no hay hipocresía, ya no hay límites, se puede hacer todo. Los métodos estadounidenses me hacen recordar la brutalidad de los nazis, los cuales aseguraban que no mentían como los ingleses. Yo jamás he esperado el extremo al que ha llegado Estados Unidos y guardaba un poco de esperanza. No creí que irían a ser tan totalitarios como los nazis, pero me temo ahora que ya están en camino de hacer todo lo que los nazis hicieron. Ya no tiene un elemento autolimitante, que surgió del hecho de reconocer que lo que hacían era ilegítimo. Ahora lo hacen y sienten la “obligación” moral de hacerlo. La tortura es ahora aceptable, inclusive obligación moral, y se cuenta con el permiso moral para desatar la agresividad, la barbarie total. En este camino, a mi entender, está Estados Unidos, y los europeos le siguen.

Guantánamo se especializa en la destrucción de la personalidad. Sus víctimas son conejillos de indias para cualquier cosa, para estudiar en qué punto se rompe una persona viva.

Guantánamo tiene médicos que han hecho un juramento de Hipócrates, psicólogos, y todos están ahí para ver cómo se quiebra por medio de la tortura a un ser humano en su dignidad y vitalidad.

En el caso de las guerras de los años sesenta y setenta en Centroamérica, la tortura era todavía la tortura clásica consistente en sacar información del torturado. Lo que Guantánamo y Abu Grahib nos ofrece es la destrucción sistemática de la dignidad de una persona con médicos, con psicólogos, con tecnología. Yo creo que es otra nueva etapa de la historia de la tortura. Además, es obvio que la novela *1984* de Orwell les sirve como manual. Hoy se trata de destruir el mismo núcleo de la personalidad del otro.

En el caso de Colombia no se puede decir que es un terrorismo de estado directamente de Estados Unidos, sino un terrorismo de estado del gobierno, pero con el respaldo de Estados Unidos. Hay que interpretarlo como correa de transmisión. Desde Estados Unidos no hay límites ni de pensamientos, y cada vez más la tortura se hace de una manera que provoca el máximo del dolor, pero que no deje huella física. Es parte del cinismo del torturador de hoy. Él va al alma, al centro del dolor, en lo posible sin lesionar nada. Produce dolor sin producir heridas visibles que después se puedan mostrar; pero apuntan a destruir la propia personalidad y la dignidad. No solo torturan, sino también cometen ejecuciones extrajudiciales, desapariciones, asesinatos, y todo en una gama muy amplia. Cuando se produce la noticia de que han detenido a un terrorista, nunca dicen adónde lo llevan, y es evidente que todo el mundo sabe adónde lo llevan, lo despedazan y no se preocupan por dejar huellas porque ni el cadáver aparecerá.

Estados Unidos ha sentado un precedente terrible en el sentido de que ejerce abiertamente el terrorismo de estado y, como consecuencia, otros estados como el de

Israel y Colombia se sienten con argumentos para ejercerlo también. Hay otras coincidencias, también están los servicios secretos de Francia y Alemania que no tuvieron problema en colaborar y otros casos más que salieron a la luz. La opinión pública no está en contra, acepta que la tortura es un método necesario para “salvar” vidas, sin atender el argumento de las alternativas, que insisten que hay que salvar la vida de la humanidad y respetar la naturaleza y la dignidad humanas.

Este argumento es sostenido muchas veces con la tesis de que la vida viene del Dios de la vida. Por lo tanto, todos tienen que poder vivir, todos tienen que tener la posibilidad de acceso a ingresos, todos tienen que tener trabajo, todos tienen el derecho a que se respete la naturaleza, porque si no hay naturaleza no se puede vivir. Este es el argumento de oposición hoy en todo el mundo, en nombre de la vida. Pero los poderes lo invierten, y su argumento para vivir es que hay que torturar, hay que desaparecer, hay que destruir países enteros, hay que hacer intervenciones humanitarias, pero todo para que se pueda vivir, entonces, se dice al cometer los genocidios, como dijo el piloto de Hiroshima: “Salvé millones de vidas”, al destruir a cien mil personas. Para contrarrestar ese argumento, hay que apelar a la afirmación de salvar a la gente no sacrificando la vida. Si hoy queremos defender la vida, tenemos que decir: la vida concreta. De lo contrario, los terroristas de estado vienen con sus argumentos anti-vida afirmando la necesidad de torturar, y diciendo que para asegurar la vida, hay que arrojar bombas atómicas.

Al parecer, la derecha descubrió su propia retórica de vida, como respuesta al argumento de la vida del tipo de la teología de la liberación de los años setenta. Cogieron el discurso y lo invirtieron, y les resulta muy eficaz. Ahora todo el mundo está dividido por la mitad: Bush y la gente

de Porto Alegre. La retórica de vida de la derecha fundamentalista todo lo polariza. Resaltando lo deplorable de los ataques en Nueva York, yo encuentro inaudito que se acepten los bombardeos a civiles. En Nueva York hubo tres mil muertos y eso es lamentable; en Panamá el ataque aéreo estadounidense sobre el barrio Chorrillos asesinó a más personas todavía, pero no pasó nada. En una incursión a Panamá, el imperio estaba salvando vidas, y para ello sitió a un país, y desapareció un buen número de la población, y cuando se habla de los muertos en Panamá, no se habla de víctimas inocentes. El territorio de Estado con su retórica acomodaticia de vida, llega incluso a esconder a las víctimas, hasta el punto de que hoy no se sabe a ciencia cierta cuántos civiles iraquíes han muerto en la guerra a Irak.

La legitimidad del terrorismo de Estado está aumentando, no se ve que disminuya. Las reacciones son pocas. Hubo algo de resistencia en este sentido en Estados Unidos, pero sin ninguna efectividad. El fiscal en el tiempo de Bush era un defensor absoluto de la tortura. Por otro lado, instrumentos como la Corte Penal Internacional son instrumentos a muy largo plazo y son usados muy unilateralmente. El proceso es muy minucioso, es muy difícil, entonces escogen una cosa más sencilla, es decir, se transforma en algo que es muy lento. Creo que los procesos funcionan según las normas legales. Tratan a sus reos según la ley, pero con tanta manipulación que siempre son los enemigos de Estados Unidos los que comparecen ante el tribunal. Los amigos de Estados Unidos casi no aparecen. Es igualmente llamativo el interés en derribar dictaduras, etc., sobre todo cuando hay petróleo en el país o cuando es importante para la estrategia. Eso es el bien visible, si no hay petróleo, no es tan interesante defender los derechos humanos.

Otra forma del terrorismo es el bloqueo a Cuba. El bloqueo a toda una población es terrorismo, pero como Estados Unidos lo hace, no es terrorismo. Es la definición de los derechos humanos. Para Estados Unidos y sus adeptos, derechos humanos es lo que Estados Unidos respeta, y lo que Estados Unidos irrespeta, no es. Por esto no se considera que bloquear sea una violación de los derechos humanos. Por lo tanto, si Estados Unidos tortura, tampoco estaría incurriendo en una violación de derechos humanos. Por eso el imperio apoya irrestrictamente a gobernantes como el que hay en Colombia, que se basan en esas prácticas de terrorismo de Estado, en cuanto a la vez sirven a sus intereses.

La tortura tradicionalmente se vincula con el sadismo del torturador que hace lo que quiere, sin embargo, la tortura digamos moderna, en su versión más reciente se desvincula del sadismo. La tortura es ahora obligación moral y obedece a una razón instrumental. Aunque siempre aparezca el sádico, es evidente que rige una ética que exige cumplir con la tortura como un imperativo categórico. Torturar es cumplir con un acto “legítimo” que se justifica en el resultado de conseguir el fin. Con el interrogatorio que se hace paralelo a la tortura, el torturador se convierte en un hombre de virtudes, no es un hombre vicioso, sino en uno que cumple un deber con la humanidad.

La tortura es, entonces, un problema de acción instrumental al servicio de la humanidad, de la vida humana. En mi referencia anterior a *Pedro y el capitán*, el capitán es un torturador que busca y sabe dónde está el máximo del dolor para que Pedro suelte la información. Es un técnico y aplica una técnica que ha aprendido y que le lleva a resultados. El resultado demuestra que estaba bien impuesta, como toda ideología.

Estados Unidos para esto aplica criterios de razón instrumental. Torturar no es terrorismo, sino hacer lo necesario para salvar vidas. No hay maldad, por lo menos aparentemente. Sin embargo, yo creo que se trata de los más perversos exponentes de la maldad. Por lo tanto, cualquier persona que impide la tortura es mala, no ejerce el servicio con la humanidad, no cumple con los altos valores de Estados Unidos.

Es básica, es realmente básica la imagen del torturador. Hoy es un ídolo en ejercicio del terrorismo de estado, en un mundo mítico especial. El gran mito de la humanidad es servir a la vida, y cortar cabezas para que la vida florezca. Son mitos sacrificiales, pero completamente reducibles a relaciones medio-fin, aparentemente calculables.

La estrategia de globalización es idealizada como servicio a la humanidad. Los agentes se convierten en creyentes del mercado. No hay intereses materiales desnudos, todo es justificable, y sirven al mercado, y la tortura sirve a la estrategia de globalización y sirve para ganar plata, de eso no hay duda.

Con sus cabezas acostumbradas a albergar mitos, imagino a estos agentes, y también a los torturadores yendo a cursos de Biblia y leyendo la Biblia y se dan cuenta de que en la Biblia ya se defiende la estrategia de globalización, como la famosa cita de Cristóbal Colón que hace Marx. En una carta en Haití, Colón escribió: “¡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, en una carta desde Jamaica, 1503). Eso se llama fe. No se trata de un pretexto, sino que es fe realísima. Si tienes mucho oro, tienes asegurado el paraíso. De igual manera, los agentes de la globalización están convencidos de que aportan a la libertad, porque libertad es negocio. No es que alguien que tiene intereses desnudos

manipule estas creencias. Los actores operan con esta fe. Bush es un creyente fundamentalista, y no es un engañado o un engañador: esa es su fe. Él cree que Dios quiere eso y tiene todo el tiempo confirmada su fe por el hecho de que en su cuenta bancaria ingresa cada vez más dinero, lo que comprueba que Dios está con él y que hace un servicio a la humanidad. No hay un cínico detrás que manipule su creencia. Todos tienen esas creencias, la estrategia es metafísica: realizar la voluntad de Dios hoy y realizar la estrategia de globalización es lo mismo, no hay diferencia, ellos mismos hacen la estrategia de ganancias, calculan y saben que están cumpliendo la voluntad de Dios.

Sin esta convicción no podrían hacer tan ciegamente la estrategia. Su fe les satisface su necesidad de tranquilizar su conciencia moral, porque esa gente tiene conciencia moral que necesita ser tranquilizada. Lo hizo Hitler cuando justificó los campos de exterminio, los discursos de Bush buscan el mismo fin. Esta retórica funciona. En el tiempo nazi se consideraban los campos de exterminio como un “servicio a la humanidad” porque como resultado el pueblo alemán tendría de nuevo (decían los seguidores de Hitler) un futuro que antes ya no tenía.

Dado que no hay gente sin conciencia moral, la construcción de una moral que sostenga estrategias como la de la globalización y metodologías como las del terrorismo de estado, se opera por la vía de los mitos. Se destruye, entonces, un país entero y no hay remordimiento porque se cumple con el deber, frente al mal, o frente a la historia, o lo que sea. De esta manera se encuentra un valor superior que lo arregla, y se puede ser capaz de las peores brutalidades. Al final, todos se convierten en servidores de la humanidad.

Los ideólogos son especialistas en desarrollar estos mitos, pero lo que quieren los ideólogos no solamente es

que los otros crean y tengan paz de conciencia. Ellos necesitan el mito para ellos mismos, que les permitan racionalizar en términos morales la acción que emprenden. No quieren ser salvajes, aunque aparentemente lo sean; por medio de sus mitos pueden hacer, en su sentido, realmente comprensible lo que hacen para que cada persona sensible reconozca que están haciendo un servicio a la humanidad. Como consecuencia, destruyen todo y tienen la capacidad de hacerlo. Esta estrategia mítica toma en cuenta el secreto de las almas y los actores se dejan guiar por estas ideologías místicas que resultan muy eficientes.

Una nota final: con la lucha en contra del terrorismo se ofrece a la propia población algo muy fácil. Nadie es tocado en sus intereses cotidianos, por tanto, se cree en estos mitos y se aceptan sus argumentos. Por tanto, parece preferible luchar contra el terrorismo, ahí se tiene no más que matar a gente desconocida en otros continentes, y el ámbito propio de interés no es directamente tocado. Se aceptan, así, estos argumentos antiterroristas para no entrar en el conflicto por problemas reales y se prefiere creer en el mito de la guerra antiterrorista. La creencia es algo que va cambiando en relación con los intereses que uno tiene, pero no es una cosa intencional. Si conviene creer algo, después de un tiempo se cree, la creencia deja de ser un pretexto, y se interioriza. El argumento mítico no es pretexto, sino que interioriza lo que le conviene al creyente, aunque en verdad no sea lo que le conviene. En última instancia se puede decir que el creyente decide lo que le conviene, pero un supuesto de este tipo le quita al argumento mucho de su fuerza de convicción. Por tanto, aparece la argumentación mítica.

Capítulo 5 DERECHOS HUMANOS

Si hoy decimos que otro mundo es posible, si queremos hoy una sociedad alternativa, o el socialismo en el siglo XXI, entonces creo que lo decisivo es partir siempre de los derechos humanos. Los derechos humanos no son simple moralismo. El reconocimiento de los derechos humanos es más bien la condición de posibilidad de una sociedad alternativa y una sociedad sostenible, la base de toda sociedad que podemos considerar que vale la pena sostener. Este aspecto de los derechos humanos tiene mucho auge desde la Segunda Guerra Mundial. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948 tiene, a diferencia de las declaraciones del siglo XVIII, una perspectiva integral. Incluye derechos a la vida del ser humano, algo que se extiende después al derecho a la vida de la propia naturaleza externa al ser humano. Hay un punto de vista que aparece ahora esencial y que hasta cierto grado es integrado por la sociedad que se forma después de la Segunda Guerra Mundial, que es lo que se llamó “Estado de bienestar”.

En la tradición de los movimientos socialistas, los derechos humanos siempre han sido centrales. Recuerdo la famosa *Internacional* que canta “la lucha por el derecho humano”, que evidencia la gran importancia de este asunto. El enfoque es hoy, sin embargo, diferente. Si hoy vuelven a

plantearse con tanta urgencia los derechos humanos, tiene que ver mucho con la estrategia de globalización. Cuando la estrategia de globalización anuncia los ajustes estructurales, se percibe que se anuncian esquemas de abolición del reconocimiento de los derechos humanos. Cuando los estrategias hablan de distorsiones del mercado, en una gran parte de los casos se refieren a distorsiones producidas precisamente por el reconocimiento del derecho humano, que afirma el derecho a la vida. Así, la protección laboral es una distorsión del mercado, la política de empleo es una distorsión del mercado. Por el contrario, la flexibilización laboral, la abolición de tales derechos humanos que, más o menos, estaban integrados a estos estados de bienestar, el derecho a la salud, el derecho a la educación, inclusive el derecho a la vivienda, que todos fueran asegurados por medidas del Estado social, fueron abolidos y entregados a empresas privadas. Con eso, estos derechos son abolidos, en cuanto derechos universales. Tienes educación si la puedes pagar, y tienes en lo posible salud si la puedes pagar, y tienes vivienda si la puedes pagar, y tienes trabajo si logras que alguien te contrate. En nombre de la privatización, y en nombre de las luchas en contra de las distorsiones del mercado, se promueve una abolición sistemática de los derechos humanos como están reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU y eso lleva a que la discusión sobre los derechos humanos resulte imprescindible para las organizaciones de defensa de los derechos humanos, que tienen que enfocar la estrategia de globalización.

Por otro lado, está el terrorismo de estado, que es una razón muy importante para este movimiento de protección de los derechos humanos. La estrategia de globalización en muchas partes se impuso a través del terrorismo del Estado, como en Chile, Argentina, Uruguay, en cierto grado Brasil, Colombia, y se repite en Centroamérica. La

situación dramática que se produce lleva a la defensa de estos derechos humanos tocados directamente para la estrategia de globalización. Son los derechos a la integración física, integridad psíquica, a no ser torturados, a no ser arbitrariamente detenidos, a tener juicios justos, a no desaparecer. Hoy vuelve a ser urgente el debate sobre el *habeas corpus*, un derecho conquistado y reconocido durante muy largo tiempo, y que hoy de nuevo es negado.

La situación de los derechos humanos es dramática, pero si se quiere hoy definir y proponer otra sociedad, otro mundo posible, es decir, en el sentido de que un mundo mejor es posible, se tiene que hablar de un mundo en el cual se reconocen los derechos humanos.

Hay un cambio en cuanto a la percepción del otro mundo en términos del movimiento socialista del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Para entonces el derecho humano parecía algo evidente. Se veía como la lucha por el socialismo y el socialismo se entendía como modo de producción. Como un sistema de propiedad, el socialismo más bien se definía a partir de la propiedad socializada convertida en propiedad pública, y propiedad pública en partes muy grandes identificada como propiedad estatal. Se consideraba a los derechos humanos como el resultado necesario de esta transformación del socialismo, en un socialismo que se concentra en estructuras para que después el derecho humano fuera reconocido. La lucha no era directamente por los derechos humanos, sino por la sociedad socialista predefinida a partir de la propiedad socialista. La propiedad desplazó, por lo menos primariamente, a los derechos humanos, y permitió la burocratización del socialismo. Esta concepción produjo consecuencias muchas veces negativas; pero esta concepción es muy parecida a la concepción correspondiente de tipo burgués. Aparece la misma lógica. También en la sociedad burguesa

se impuso la tesis de que los derechos humanos se realizan automáticamente en cuanto se impone la privatización de toda propiedad. Eso quiere decir: el reconocimiento de los derechos humanos en ninguno de los dos casos ha sido el punto de partida.

Yo creo que el movimiento socialista perdió muchas veces su vitalidad al perder el punto de vista de que la primera instancia de la lucha por otro mundo es la lucha por los derechos humanos. Y yo digo intencionalmente la primera instancia, la última instancia imprescindible sigue siendo, como en el pensamiento clásico marxista, lo económico. Es una mentira querer una sociedad que reconoce los derechos humanos, que no respeta lo económico como última instancia, o sea, una instancia imprescindible. Hablar de la paz como derecho humano y no hablar de la situación de la vida de la gente, es mentira. Todas estas idealizaciones las hace precisamente la clase dominante que no quiere hablar de la última instancia económica de la vida humana; pero uno no vive sino teniendo asegurado mínimamente sus derechos a la vida, sus posibilidades de vivir, un derecho humano no es posible reconocerlo, por lo menos íntegramente, si no se asegura a todos esta posibilidad de vivir. Esto no es un reclamo ideológico, es un reclamo del realismo, y es interesante que ya Platón lo dijera. Él hablaba de la constitución de la *polis* por la vía de la organización de la división social del trabajo, e insiste en que la base de todo es que la gente pueda comer. Algo similar se encuentra en Tomás de Aquino como parte del derecho natural. En Tomás de Aquino también se pueden encontrar valores superiores y valores inferiores. Los valores que garantizan la vida son inferiores y los valores “espirituales” son superiores. Sin embargo, tiene un principio que es fantástico y que se expresa precisamente en esta forma: “ningún valor superior debe ser realizado violando

alguno de los valores inferiores”. Es una manera que a nosotros nos suena muy rara de decir, que lo económico es la última instancia, pero ningún valor superior es realista ni se puede realizar si se viola un valor inferior en el sentido indicado. Es una manera de declarar lo económico como última instancia en Tomás de Aquino. En aquel tiempo, eso no produjo escándalo porque la gente tenía una visión integral de la realidad. La burguesía rompió esta visión integral y creó sus valores en términos abstractos, y ahora estos valores de respeto a la vida humana de cada uno aparecen como juicios de valor arbitrarios sobre lo cual la ciencia no se debe pronunciar y que la teoría económica no considera. La teoría económica burguesa no tiene que ver con necesidades, tiene que ver con preferencias; con esto se destruyó la perspectiva integral de la realidad. Cuando Marx lo retomó, se le vio como una perspectiva materialista para explicar la formación de la conciencia. La ideología burguesa se limita a determinar categorías del pensamiento, pero es incapaz de darse cuenta de que la base de todos los derechos humanos son los derechos de la vida concreta, que podemos denominar los derechos económico-sociales. Tomás de Aquino diría que estos derechos humanos que resultan de la vida humana concreta son valores inferiores en relación a los otros valores que son superiores; pero siempre insiste en que no se deben realizar valores superiores violando valores inferiores. No se puede realizar ningún derecho humano, si se violan los valores que aseguran las bases de la vida humana. En este sentido se trata de la última instancia que significa: no se trata solamente del pan, sino del pan bendecido; pero ninguna bendición sin el pan por bendecir.

Estamos en lo que se llama el materialismo histórico que se puede justificar con Tomás de Aquino y con Platón, aunque hoy tenemos que ir más allá de lo que ellos dicen; es

un materialismo histórico que tiene una visión diferente de la que la gente normalmente tiene. Parece más bien obvio, pero nuestra sociedad capitalista es la única sociedad que se opone a eso porque piensa en términos completamente míticos e ilusorios. En el materialismo histórico no se trata sino de una visión realista de la vida humana, precisamente de aquello que formula la declaración de los derechos humanos como derechos humanos económicos y sociales.⁷ A eso pertenecen: contratos de trabajo, política económica, política social, política del empleo, política de desarrollo, política ambiental, política de educación para todos, de salud para todos, de seguridad para la vejez. Uno ve enseguida que la estrategia de globalización quiere abolir todo eso porque lo considera distorsión del mercado. El mercado es transformado en único valor superior en función del cual, todos los otros valores que se consideran “inferiores”, son sacrificados. Tal concepción cambia también nuestra imaginación de una sociedad alternativa posible. La sociedad alternativa es solamente posible si su meta es realizar todos estos valores. Por eso, la meta no es definible por un modo de producción específico o un sistema de propiedad específico. La meta es más bien la realización de los derechos humanos en un sentido integral. Por eso, no se trata solamente de alguna sobrevivencia física.

Sobre esta base tenemos también un criterio para el discernimiento de las instituciones. Este criterio de discernimiento no puede basarse en el antagonismo de dos sistemas, uno de propiedad privada y otro de propiedad pública. En vez de eso, se trata de un pensamiento que desarrolla criterios de discernimiento de instituciones y sis-

⁷ Engels expresa este hecho de la siguiente manera: “Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo” (Carta de Engels a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890).

temas de propiedad que tienen la intención de realizar los derechos humanos con la conciencia de que lo económico es siempre la última instancia. Entonces se promueve la propiedad privada y la propiedad pública se decide según el criterio de propiedad que corresponde más a la meta preferencial de realización de los derechos humanos en su sentido integral. Con eso, los derechos humanos se convierten en los criterios para la intervención en el mercado. No se trata de intervenciones puntuales aquí o allá, que muchas veces pueden confundir y no ayudar mucho, sino de una intervención sistemática en los mercados que siempre vuelve a adaptar a las instituciones del modo de producción y del sistema de propiedad a las necesidades de la realización de los derechos humanos.

La estrategia de globalización y, con ella, el crecimiento exorbitante de las burocracias privadas, sigue nada más una lógica de la maximización de las ganancias y con eso, la abolición de los derechos humanos más elementales. El criterio de la maximización de las ganancias tiene que ser canalizado por el respeto a los derechos humanos con el efecto de que no debe ser más que un criterio secundario. Sin duda, se trata de un conflicto social que hay que asumir, pero este conflicto no se puede tratar exclusivamente como un conflicto de clases. En este conflicto se trata más de dominar y controlar las burocracias privadas que están amenazando a la humanidad. Por tanto, se trata de un conflicto sobre la sobrevivencia de la humanidad entera.

En este punto se da un cambio muy importante en la visión de la sociedad alternativa que juzga a partir de los derechos humanos, pues busca hacer discernimiento de las instituciones y no tiene la pretensión de abolirlas. Esto implica que metas como muchas de las que vienen del siglo XIX, dejan de tener vigencia. Hoy es visible un

problema de condición humana que nos hace reproducir todo el tiempo tanto al “Estado” como al “mercado”. El problema ya no puede ser la abolición del estado y del mercado, sino pasar al discernimiento del estado, discernimiento del mercado, y recuperar la democracia pública para usarla para el control de la burocracia privada y someterla por la vía de la intervención en el mercado al bien común. Esta vez el bien común es el respeto por los derechos humanos en términos universales. Si hay derecho humano es de todos los humanos, nunca puede ser de un grupo.

Yo creo que esta transformación está en curso, yo la percibo en el ambiente de Porto Alegre, de los grandes movimientos de protesta frente al Fondo Monetario, y el propio conflicto de clases es uno de los conflictos que tienen, hasta cierto grado, ahora legitimidad en nombre de los derechos humanos. No hay que postergar uno en función del otro y menos postergar todos los derechos humanos en función de la construcción del socialismo o del capitalismo global. El problema es muy análogo al problema de la sociedad burguesa, que busca postergar los derechos humanos para afirmar el sistema, para no ser flexible. Se puede entender esta problemática de la transformación de un sistema predefinido en la instancia superior de todo, y frente a eso, yo creo, aparece hoy ese nuevo concepto de liberación, de no abolir el estado, de no abolir el mercado, sino de discernir y llevar eso como conflicto. Yo creo que son conflictos en un sentido diferentes, no son totales, porque no solo se trata de la existencia del polo contrario, sino discernimiento de los elementos que lo constituyen. Este conflicto no es guerra. Al contrario. Asumir este conflicto es el camino para evitar la guerra. Yo creo que eso es importante y no hay que confundirlo con lo que se criticó en la primera mitad del siglo XX como reformismo. El

reformismo era un fenómeno en el interior de esta concepción del socialismo como estructura predefinida.

Pero ahora tenemos que hacer de nuevo la pregunta: ¿qué son derechos humanos? Los derechos humanos son formulados primero en el siglo XVIII en el interior de un pensamiento que hace cada vez más extrema su concepción de la propiedad privada. Yo soy propietario de mi cuerpo. Nadie debe tocar mi propiedad, ni la casa que me pertenece, ni el cuerpo que tengo. Hasta el derecho de la inviolabilidad del cuerpo frente a la tortura se trata como un derecho de propiedad. Con eso se hace desaparecer la dignidad humana como referencia de los derechos humanos. La referencia ahora es el sistema de propiedad que se considera como referencia total. Los derechos humanos son absorbidos por el pensamiento de la propiedad. Al comienzo el liberalismo todavía mantiene una cierta referencia a la dignidad humana, por lo menos en Rousseau, pero no en Locke. Por esta razón, los neoliberales como Hayek prefieren referirse a Locke y no a Rousseau. Sin embargo, también el liberalismo en sus orígenes viene de un sentido de dignidad humana que fue desarrollado durante el Renacimiento. Cuando el pensamiento de propiedad se pone en el centro, se deja de lado la referencia a la dignidad humana que es considerada ahora como un aspecto emocional, no-racional. Todas las relaciones humanas son transformadas en relaciones de propiedad y en una especie de contratos de compra-venta. Hasta el matrimonio se considera como un contrato de compra-venta: “Yo soy tu propietario y tú eres propietario de mí”.⁸

Una comprensión tal, le quita al pensamiento sobre el ser humano la dimensión de la dignidad humana y

⁸ Hasta Kant define el matrimonio como “el contrato entre dos adultos de sexo opuesto sobre el uso mutuo de sus órganos sexuales”, ver Slavoj Žižek, *Kant y Sade: la pareja ideal*. Disponible en Internet: <<http://www.elortiba.org/pdf/zizek5.pdf>>.

transforma la misma democracia liberal en una cáscara vacía. En contra de eso, aparecen los grandes movimientos de emancipación a partir del siglo XIX. Todos ellos insisten frente a la reducción del pensamiento social en un pensamiento a partir de la dignidad humana. Sin duda, entre estos movimientos el movimiento obrero presenta la fuerza política más grande; pero igualmente los movimientos de la emancipación de los esclavos, de las mujeres, la emancipación de los pueblos indígenas, de los pequeños campesinos, de las colonias y de las culturas, y hasta de la naturaleza hay que tener presentes. Todas estas emancipaciones se pueden entender solamente en cuanto reivindican la dignidad humana; no hay que reducirlas a movimientos que persiguen algún tipo de propiedad. Sin embargo, por razones determinadas hasta el propio movimiento socialista cayó posteriormente en este mismo error. Eso se hace muy claro en el socialismo histórico en la Unión Soviética. El estalinismo solamente asume derechos humanos si sirven para imponer una determinada estrategia para imponer un sistema de propiedad determinado. En favor de la constitución del sistema de propiedad estatal se postergó la realización de los derechos humanos hacia tiempos posteriores. Sin embargo, el mismo socialismo, especialmente después del estalinismo, ha asegurado muchos derechos humanos centrales, como, por ejemplo, los derechos humanos económicos y sociales. Desarrolló su propia forma de un Estado social. Inclusive la gran crisis posterior del proyecto del socialismo es parte de la concepción del socialismo y no simplemente resultado de las derrotas. Necesitaba de todas maneras una reformulación sobre la base de los derechos humanos, que no deben ser reducidos a los derechos humanos burgueses.

El derecho humano que promueven los movimientos de emancipación de los siglos XIX y XX hasta hoy,

se basa en la dignidad humana, que no está subordinada a ningún cálculo de poder, sea cual sea. Cualquier exigencia de emancipación parte de la convicción básica según la cual ninguna institución tiene el derecho de destruir la vida del ser humano. Es el ser humano que tiene dignidad y solamente el ser humano. Por eso, solamente el ser humano tiene derechos humanos, ninguna institución los tiene. La flexibilidad hay que pedirla a las instituciones, no a los seres humanos. Esta convicción exige necesariamente una discusión sobre lo que es derecho humano y lo que no es. Una aclaración básica tiene que decir: ningún derecho de propiedad es un derecho humano. Tampoco en el derecho natural de Tomás de Aquino, *–ius naturalis–*, el derecho de propiedad no tiene la calidad de un derecho humano, es decir, derecho natural. Para el mismo Tomás de Aquino el derecho de propiedad no es *ius naturalis*, sino *ius gentium*, es decir, pertenece a aquellos derechos positivos que están orientados hacia el derecho natural, pero que no son ellos mismos derecho natural. El derecho natural da el criterio de discernimiento para cualquier especificación de la propiedad, por tanto, también sobre todo juicio sobre el sistema de propiedad privada. También la propiedad privada es objeto de tal discernimiento que decide dónde tiene vigencia y dónde no. Al *ius naturalis* pertenecen otros derechos, como, por ejemplo, el derecho a la subsistencia humana, que nunca debe estar a disposición. Esta diferencia hoy no juega ningún papel en el debate público sobre los derechos humanos, a pesar de que (y probablemente porque) llevaría a una gran polémica.

Si hoy tenemos que decidir sobre instituciones a partir de los derechos humanos, tenemos que tener claro que las instituciones no tienen derechos humanos, sino que están sometidas al criterio de los derechos humanos. Cuando hoy se sostiene que el derecho de propiedad privada es un

derecho natural, entonces se declara la propiedad privada un derecho absoluto sobre el cual no puede haber ningún discernimiento. Se la declara sacra. Con eso, la propia institución adquiere el carácter de dignidad humana. Eso lleva inevitablemente a la actual arrogancia de las burocracias privadas, que consecuentemente exigen el derecho de ser intocables. No se debe poner en discusión lo que hacen y lo que son. No se las debe intervenir. Todo eso resulta en nombre de un derecho humano de propiedad privada.

Sin embargo, el derecho humano consiste en derechos que corresponden al ser humano como ser corporal integral y que incluye el derecho de vivir. Expresado en el lenguaje jurídico, se trata de derechos de personas naturales, a diferencia de las personas jurídicas. Las personas jurídicas no tienen derechos humanos, porque no son seres humanos, solamente las personas naturales los tienen. Las grandes sociedades anónimas son personas jurídicas, como tales no pueden tener ninguna clase de derechos humanos. Las personas jurídicas no tienen derechos humanos, solamente las personas naturales los tienen. Por tanto, pueden definir el derecho de la persona natural a la subsistencia, que no debe ser reducido a la simple subsistencia física, pero tampoco debe ser sacrificada en pos de grandes metas como el progreso y otras. Esta subsistencia es la última instancia de los derechos humanos. La primera instancia es el conjunto de los derechos humanos. Aquí muestra la Declaración de Derechos Humanos de la ONU una gran novedad, porque contiene muchos derechos humanos que en las anteriores declaraciones no estaban contenidas. A pesar de eso, esta declaración sigue ambigua, porque sigue poniendo la propiedad privada en el nivel de un derecho humano. Eso, sin embargo, no se puede justificar jamás. En este caso las grandes corporaciones tendrían un derecho de inviolabilidad del tipo que tiene la persona

humana. No se podría intervenir jamás. Con eso existe el peligro de que el pensamiento sobre los derechos humanos se subvierta a sí mismo.

Los derechos humanos hay que concebirlos como derechos de la vida humana a la vida humana. Siendo el ser humano un ser natural, también implican derechos de la naturaleza fuera del ser humano. Como tenemos que suponer que no hay ser humano sin una naturaleza alrededor de él, la destrucción de la naturaleza es a la vez destrucción del ser humano. En este sentido los derechos de la naturaleza son a la vez derechos humanos. Es derecho humano que haya protección de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad. No es derecho del león poder vivir, sino que es derecho humano que asegure que el león tenga derecho de vivir. Esta comprensión del derecho humano está en la transición de los movimientos de emancipación desde el siglo XIX, pero trae a la vez nuevos acentos.

En el libro *La vida o el capital*⁹ que edité junto con Ulrich Duchrow, hacemos un esfuerzo por elaborar este concepto para el discernimiento de la propiedad. La propiedad no está bajo el poder arbitrario de la política, sino que está sometida al juicio que emite la sociedad a la luz de los derechos humanos. No hay que confundirlo con arbitrariedad; se trata precisamente de democracia auténtica, porque el poder político puede y debe intervenir el sistema de propiedad siempre y cuando la realización del derecho humano integral lo exija. Se trata de la política que tiene que especificar en general el sistema de propiedad. Tiene que dar cuenta de dónde la propiedad puede ser privada, dónde debe ser propiedad pública, inclusive estatal, y dónde la propiedad pública tiene que ser a la vez propie-

⁹ U. Duchrow y F. Hinkelammert (eds.), *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI, 2003.

dad de la humanidad. Se trata de un concepto de derecho humano que ciertamente necesita todavía más elaboración y en cuya elaboración y aplicación los mismos movimientos populares tienen que participar.

Permítanme aquí una aparente desviación para tocar en este contexto un pensamiento que es básico para el juicio sobre los criterios de la gobernabilidad de las sociedades. La gobernabilidad es un criterio cínico que se reduce a la capacidad de aguante de la población en una situación determinada. Es un cálculo del mínimo posible de lo que la población todavía puede aguantar sin poner en peligro el sistema. Se trata de un cálculo de una clase explotadora que quiere saber hasta qué grado se puede hacer sufrir a los desfavorecidos sin que reviente el sistema, un criterio inhumano y a la postre un criterio de autodestrucción.

Es entonces cuando el reconocimiento de los derechos humanos a partir de la dignidad humana, surge como condición insustituible para que la sociedad sea vivible, para no usar la palabra tan gastada que es sostenible. Sostenible se entiende de nuevo como gobernabilidad. La gobernabilidad no toma en serio el respeto de los derechos humanos.

La humanidad a largo plazo no puede vivir basada en el cálculo de la gobernabilidad, sino que necesita el consenso de que debe ser así, que sea experimentada como sociedad vivible por todos los hombres y mujeres. Por eso en América Latina apareció este lema que formularon primero los zapatistas: “Una sociedad en la que quepan todos los seres humanos y la naturaleza también”. En el otro mundo posible también cabrían los opresores, pero tienen que dejar de oprimir, es decir, como personas pueden entrar, pero no como categoría social. Hay que efectuar el discernimiento de categoría social, discernimiento de las instituciones, también discernimiento de los derechos

institucionales que tiene la gente. No es una sociedad en la cual “nada es imposible”, sino una sociedad en la cual todos puedan vivir, también los que han sido explotadores o hasta cierto grado lo siguen siendo. Yo creo que no es la vuelta de la tortilla, donde los pobres coman pan y los ricos mierda, no creo que esta sea una sociedad vivible tampoco. Siempre hay que hacer concesiones, hay que buscar soluciones intermedias, es obvio, no se trata de la imposición de algo ideal sin consideraciones. A la luz del aporte zapatista hay que hablar de transformación, no de la eliminación del otro. Es muy importante no pensar en términos de esta vuelta de tortilla, que no aporta un proyecto de libertad. Yo creo que se entiende que aparezcan así pensamientos de este tipo en determinadas situaciones, pero jamás pueden ser tomados como horizonte a perseguir.

Aquellas organizaciones no-gubernamentales de derechos humanos financiadas, por ejemplo, por la USAID, usan los derechos humanos abstractamente como fundamentación de medidas exclusivamente asistencialistas. Los derechos humanos económicos como última instancia de todos los derechos humanos para ellas no juegan ningún papel. Creo que constantemente se usan los derechos humanos en contra de los mismos derechos humanos. Guerras en cuya consecuencia todo es destruido, se declaran “intervenciones humanitarias”, que pretendidamente tienen el fin de garantizar los mismos derechos humanos. Con eso se transforman los derechos humanos en el imperativo categórico de violarlos. Hoy precisamente los EE.UU. promueven a los ojos del mundo entero esta política, que ya antes habían determinado las colonizaciones. Los españoles invadieron América para exterminar el canibalismo, que además casi ni había, y los sacrificios humanos. Usaron este argumento de liberar a los pobres

indígenas de estos sacrificios humanos para poder robar todo lo que tenían y destruir todo lo que les parecía.

De esta manera los derechos humanos se transforman en justificación para la exterminación del otro. A los conquistadores no les ocurrieron los sacrificios humanos que por siglos cometieron en su casa. Quemaron vivas a las brujas y los herejes, muchas veces frente a las iglesias, al canto del *te deum* y acompañados por curas con su agua bendita. Toda Europa estaba en una histeria de sacrificios humanos que se presentaron al Dios del amor. En la conquista de la India un argumento siempre presente era asegurar la vida de las viudas frente a la amenaza de ser quemadas en el caso de la muerte de su marido. En China se usaba la “tortura china”, en África de nuevo el canibalismo —siempre la clase dominante usa los derechos humanos en contra de aquellas personas del pueblo, en cuyo favor son formulados—. Pero cumplen con la ley castigando en nombre de las normas de los derechos humanos. Donde aparecen estas intervenciones humanas, normalmente aparecen los grandes genocidios de nuestra historia occidental.

Con eso aparece la ambivalencia de los derechos humanos. Estoy convencido de que la inaudita capacidad de agresividad tanto de Europa como de EE.UU. en los últimos siglos desde la conquista de América solamente es posible porque lograron legitimarla por el uso de los derechos humanos como imperativo categórico para violar los derechos humanos. La inversión de los derechos humanos fundamentó una agresividad tan extrema que anteriormente en la humanidad no se había conocido. En la Edad Media europea se temía la agresividad de los mongoles y se hablaba de la tormenta de los mongoles, pero tampoco los mongoles son comparables con el potencial agresivo de la Europa cristiana y de los EE.UU., igualmente altamente

cristianos. Casi todas las grandes guerras de los siglos XX y XXI son realizadas en nombre de la humanidad (intervención humanitaria) y de los derechos humanos, y cada vez la destrucción es peor que antes.

Hay que leer a George Orwell en su *1984* para ver los procesos en el interior de las personas correspondientes, que hacen ver las perversiones humanas con sus guerras para la paz y su ministerio de amor como el centro de las torturas, que hacen al Gran Hermano el garante de la convivencia humana. Guerra para la paz fue también el lema de la Primera Guerra Mundial de parte de EE.UU., igualmente como lo fueron las guerras de Irak de los presidentes Bush. También Guantánamo es un ejercicio del ministerio del amor. En el campo de los derechos humanos hay que hacer un constante trabajo crítico frente al uso vergonzoso de los derechos humanos para violarlos. En Colombia se da todo el tiempo el problema. El anterior presidente colombiano, Álvaro Uribe, es un hombre de derechos humanos, igual que lo es Bush y lo fue Reagan. Los derechos humanos se convierten en una guillotina. La guillotina de la revolución francesa funcionó también en nombre de los derechos humanos, pero la guillotina ya es un instrumento muy insuficiente en la tecnología desarrollada hoy que logra matar a cien mil de una vez, y ahí la guillotina no puede competir.

En Chile, después del golpe, la Ford Foundation financió la entrada de las ONG de derechos humanos, mientras antes había financiado la formación de los *Chicago boys*, los economistas que introdujeron en Chile la estrategia económica de Pinochet, que era imposible imponer sin una sistemática aplicación de la tortura y de programas de exterminio de grupos sociales. Una vez en curso esta estrategia, la misma fundación Ford financió algunas actividades de protección de derechos humanos de parte de algunas

ONG. Por supuesto, no cuestionó la estrategia que ella misma había fomentado. Se trataba de una actividad por medio de la cual escondieron su propia participación en la estrategia.

Capítulo 6 LA RESURRECCIÓN DE LOS FUNDAMENTALISMOS Y EL FUTURO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Me interesan más los fundamentalismos que aparecen en nuestra civilización. Es más difícil hablar de fundamentalismos islámicos, o hasta de fundamentalismos judíos; me parece más procedente hablar de los nuestros que aparecen en el campo cristiano, que, además, yo creo son los más peligrosos. En cuanto a los fundamentalismos de otra parte, se exagera mucho al hablar de ellos.

Tenemos el fundamentalismo como aparece en el protestantismo de Estados Unidos, que es probablemente el que más marcó el desarrollo del fundamentalismo cristiano. También hoy marca mucho el fundamentalismo como aparece en el Vaticano. En EE.UU. se trata de un fundamentalismo que no se fundó con la perspectiva política que tiene hoy. Sus inicios se remontan a comienzos del siglo XX. Aparece en Estados Unidos y aparece en el interior de las iglesias, y da el gran salto hacia la escena política en los años setenta. Estos fundamentalismos irrumpen en la esfera política para cristianizar a Estados Unidos, cristianizar su política. Es como un regreso de la religión al poder político, eso es muy notable en los años setenta con la refundación del fundamentalismo, que fue proba-

blemente decisiva para la victoria electoral de Reagan y después volvió a ser decisiva para la primera victoria electoral de Bush, que era la segunda vez que se presentó a las elecciones, porque la primera vez ganó por fraude. Este fundamentalismo irrumpió con varias dimensiones. Uno de sus libros centrales fue *La agonía del gran planeta tierra*, de Hal Lindsay, aparecido en 1970, que alcanzó un tiraje total de 20 millones de ejemplares en la primera década, y muestra la importancia que estos movimientos habían adquirido para entonces en los años setenta. Su importancia fue mayor en la propia campaña de Reagan, y después Reagan dice de sí mismo que era un renacido, que es la carta de presentación preferida del fundamentalista por convicción.

Este movimiento, que estaba logrando poder, se plegó a la derecha y se convirtió en un ala importante del partido republicano. Su rostro público mostró tres elementos: el fundamentalismo ético (énfasis en valores estrictamente privados, en contra del aborto, en contra de los gays), la prosperidad económica como evidencia de la aprobación de Dios y su talante apocalíptico de inminencia del fin de los tiempos.

Este surgimiento del fundamentalismo en Estados Unidos es un fenómeno que no es totalmente independiente del surgimiento de la teología de la liberación. La teología de la liberación había aparecido entre los años sesenta y ochenta, y ya había irrumpido en ciertos grupos en Estados Unidos. El gobierno llegó a considerarla un peligro, una amenaza para la seguridad nacional e intervino en América Latina en contra de la teología de la liberación, y estuvo muy vinculado con las persecuciones religiosas a los teólogos de liberación y los cristianos comprometidos en esta línea. Ahí tenía una referencia del enemigo para formularse como fundamentalismo político. La teología

de la liberación era cercana, tenía una dimensión política, una acción y movimiento populares, y en su pugna, estos movimientos fundamentalistas, en vez de hablar del Dios de la vida, hablaron de ser pro-vida y sustituyeron el problema de la vida concreta para luchar contra el aborto, por citar solo un ejemplo. No hablaron de la vida después del nacimiento y antes de la muerte, sino de la vida antes del nacimiento y después de la muerte.

Hay una relación entre el surgimiento del fundamentalismo y el surgimiento de la teología de la liberación desde el comienzo, aunque al comienzo no es muy estrecha, pero sí notable. Ese fundamentalismo llegó al poder político con Reagan. Hubo predicadores fundamentalistas que fueron como Rasputín en la corte de Reagan, y después siguen siéndolo en la de Bush. Este fundamentalismo, por un lado es más transparente, es antiaborto, anti-gays, con más facilidad se puede presentar como si fuera ortodoxia. En la Edad Media el clero de las cortes estaba en contra de los gays, pero no era algo muy fundamental, ni eso del aborto fue tan fundamental. Solo a fines de la Edad Media cuando apareció la persecución de las brujas. Ahora ahí se habla de la crisis de los valores, y nunca se nombra lo que es la crisis de los valores. La crisis de los derechos humanos, que estos fundamentalismos producen, lo es realmente porque se sustituye todo lo que es derecho humano por los valores abstractos de una vida no nacida y el derecho humano antes de nacer y después de morir. Yo participé en los años ochenta en el seminario que hizo Ágape en Italia: “¿Hay vida antes de nacer y después de morir?”, porque para el mundo el ser humano no existe, en el entretanto no hay, estas dos vidas antes de nacer y después de morir, estas tienen derechos, las vidas concretas y vividas, en cambio, no.

Según la tradición ortodoxa, Jesús se hizo hombre para poder morir porque tenía que pagar las deudas humanas a

Dios con su sangre y por eso se tenía que hacer hombre. No se hizo hombre para vivir, sino para morir. Ese es el imaginario fundamentalista mentiroso, fascinado por la muerte. Esta teología de la muerte volvió a imponerse de nuevo en el Vaticano con el papa Juan Pablo II y especialmente hoy con Ratzinger (papa Benedicto XVI), quien como papa es cada vez más la bandera del vaticano. En una reunión de obispos en noviembre del 2005 en Roma, el nuevo gran inquisidor, el Cardenal de San Francisco, presentó la tesis inconfundible de que quien había votado en la última elección de Estados Unidos por Kerry, estaba en estado grave de pecado y Kerry mismo, por supuesto, también. Tenían que arreglar su situación con la iglesia para poder recibir los sacramentos. ¿La razón? Kerry se oponía a la criminalización del aborto y eso era suficiente para decir ahora que “quien no vota por Bush está en estado grave de pecado”. Quizás esa es la tesis que mejor nos hace captar por qué aparece ese fundamentalismo. Jamás criminalizarían una guerra. Eso tiene realmente un sentido político porque con eso se pueden presentar corrientes aparentemente no políticas, sino de los valores puros que esconden una posición política a favor de la guerra que no quieren confesar.

Se tiene, así, otra vez una respuesta en la teología de la liberación que se centra en la vida después de nacer y antes de morir, y cuando Dios para los teólogos de liberación es Dios de la vida, lo es principalmente de esta vida. El fundamentalismo elimina a este Dios y esta vida, con lo cual puede interferir en la política muy masivamente sin hablar de política. Nada más se le pregunta al candidato qué valores tiene. Ese fundamentalismo tiene cierta aceptación normalmente de pura boca, porque en cuanto a la realidad, la situación no es esta. Inclusive entre los católicos es muy claro. Hasta el control de natalidad es prohibido, entonces

¿cómo es posible que tantas familias católicas tengan solamente uno o dos hijos?

Pero hay un segundo fundamentalismo que entra más en el campo de lo económico y lo político, que es la teología de la prosperidad y que es más directamente una respuesta a la opción por los pobres de la teología de la liberación. La opción preferencial es por los ricos, y toda la fe cristiana es ahora reinterpretada alrededor de la opción por los ricos. Cada vez aparecen más iglesias que son sociedades anónimas y que maximizan las ganancias del propio párroco o pastor. Aparecen ahí como empresarios, y su éxito se mide por los aviones privados que puede financiar. Este fundamentalismo plantea su respuesta: la verdad es que el capitalismo es bueno, la verdad es que el automatismo del mercado es el servicio al prójimo eficiente, quien ama al prójimo tiene que asumir el automatismo del mercado, tendiente al equilibrio humano, etc. Ahora aparecen las iglesias capitalistas, son propiedad del pastor o de un grupo de pastores, que orientan ahora toda su enseñanza, su búsqueda del cielo, bajo el punto de vista del criterio de ganancia. No solamente en Estados Unidos, sino en América Latina aparecen muchas iglesias de este tipo. Son muy rígidas en cuanto al cobro del diezmo, el diezmo que no es para los pobres, sino para el cura o pastor, para que el pastor sea rico, una total perversión del diezmo que se instituyó inicialmente para los pobres, después para la iglesia, y ahora es para la riqueza del pastor. En esta degeneración lógica entran las otras iglesias que ven a los fieles como clientes, hacen estudio de mercado y se dirigen a consultorías de mercado, y van hacia la búsqueda de clientes por medio del mercadeo con gran capacidad de penetración en las propias iglesias tradicionales. Eso parece ahora normal cuando tienen a la mano la gran celebración con cientos de miles de personas, y cuentan con un gran aparato propagandístico.

Es ya notable el cambio hacia el servicio al cliente, y la transformación de la maximización de las ganancias en el servicio a Dios. Es un fenómeno sorprendente que inclusive los protestantes del siglo XVIII o XIX no habrían aceptado: que la iglesia misma sea una empresa. En las iglesias tradicionales no se ha llegado todavía a ese extremo, pero se nota que hay una tendencia de este tipo que antepone a la opción por los pobres y la teología de la liberación, el evangelio de la prosperidad y la opción por los ricos. Si se gana plata es una prueba de que Dios bendice, hasta si se gana la lotería, es una prueba de que Dios está presente, y si tú no te ganas nada, entonces es que no has hecho un buen servicio a Dios. Hasta se estimula jugar en el casino de Dios: tú das 10 dólares y esperas que te lleguen 10 000, y si no funciona, tienes que dar más para que Dios responda cien veces, mil veces. Es una autoconfirmación de la sociedad y todas sus perversiones en nombre de Dios. Lo que vale para cada uno de ellos, por supuesto, vale también para las grandes multinacionales, las burocracias privadas. En cuanto tienen poder, resulta que son bendecidas por Dios. Yo recuerdo un artículo de Michael Novak, el teólogo jefe del American Enterprise Institute, hablando del siervo sufriente, de Isaías. Para él las empresas multinacionales de Estados Unidos son los siervos sufrientes de hoy en día, tan maltratadas por el público y, en general, tan valiosas que ya son la encarnación de Cristo en el mundo de hoy. El fundamentalismo de Novak es de marca mayor, que hoy asume expresiones nuevas. La propia iglesia es inversión de capital, y tiene que tener un rendimiento máximo como cualquier empresa de este tipo.

Yo conozco un portero donde siempre compro mis cigarrillos, o compraba. Un día fui ahí, y me dice que ya no tiene cigarrillos y yo le pregunté por qué. Él me contestó:

es que me hice cristiano. No fumar, no tomar vino. Por tanto, no vender ni vino ni cigarrillos para hacerse cristiano. Estos fundamentalistas siempre se olvidan que parte de la eucaristía es tomar vino. Yo conozco grupos fundamentalistas que ya no toman vino en la eucaristía, sino Coca-Cola. Ponen la botella de Coca-Cola sobre el altar. Por lo menos lo que ha sido el fundamentalismo global no es literal, porque literalmente tendrían que tomar vino, y no solamente en la eucaristía, también en la casa, porque Jesús lo hizo. Si hubiera habido tabaco, Jesús lo habría fumado, estoy seguro, —supongo que habría fumado pipa— y si no hubiera fumado es porque no le gustaba fumar. Pero jamás lo habría prohibido. Pero este ambiente fundamentalista declara nada más que principios abstractos, pero la vida humana efectivamente vivida, la nacida y todavía no muerta, está fuera, no existe.

El tercer fundamentalismo que yo mencioné es el apocalíptico, que hoy es quizás el que más mueve emocionalmente a la gente. Una lectura acrítica del *Apocalipsis* no importa, de ahí surge un pensamiento apocalíptico que genera libros y películas con tirajes enormes. En los años noventa, un autor publicó la serie de más de 10 libros *Dejados atrás* [Left Behind]. Yo me leí uno, lo que era, creo, suficiente. En total eran vendidos en un plazo de seis o siete años cincuenta millones de ejemplares, es enorme el impacto que tiene esto. Ahora tienen otro que yo leí ahora, que es sobre la relación entre Estados Unidos e Israel, totalmente apocalíptico, que se llama *Jerusalem Countdown* [Jerusalén, cuenta regresiva], que también vendió millones, y tiene visiones de guerras con Rusia y China, y del anticristo. Por supuesto, el anticristo está siempre con Rusia y China. Es curioso, Hal Lindsay en los años setenta y ochenta hablaba del anticristo. Para Lindsay y todos los fundamentalistas de los años setenta, el anticristo es judío, siguiendo una

tradicción que viene de la Edad Media. En los años noventa, el anticristo ya no es judío. En la serie *Left Behind*, el anticristo es secretario general de Naciones Unidas. Se observa una evolución de esta figura. En *Jerusalén, cuenta regresiva*, el anticristo es el presidente de la Unión Europea. La resistencia a la estrategia de globalización es del anticristo porque atrasa el final, y el final tiene que venir y en cuanto que viene la gran catástrofe, viene Cristo el Señor para salvar a los suyos y condenar a todos los otros al infierno eterno. Es un pensamiento alucinatorio, pero, a pesar de todo, tremendamente realista. El programa del anticristo siempre es la paz mundial y alimentación suficiente para todos. Se trata de metas que desde el punto de vista de este fundamentalista son completamente perversas y revelan el pecado humano del orgullo. Con un tal anticristo, la derrota del anticristo efectivamente es el fin del mundo; pero de eso se trata, porque el fin del mundo es la voluntad de Dios. De esta manera, este fundamentalismo apocalíptico resulta en la celebración del suicidio colectivo de la humanidad y santificado por la referencia a la segunda venida del Señor. Este fundamentalismo transforma en un peligro todo movimiento de masas, todo movimiento de liberación y resistencia. Su percepción es claramente política, y hace todo para destruir la posibilidad de intervenir la estrategia de totalización y globalización del mercado, porque intervenirla corresponde al anticristo. Por tanto, todos los que hablan el lenguaje de la liberación y de la resistencia son presencia del anticristo en el mundo. Visto desde esta perspectiva, el propio Foro Social Mundial es obra del mismo anticristo.

La totalización de los mercados, la estrategia de globalización, se presenta en público en términos del optimismo y del progreso, por ejemplo, la esperanza de eliminar la enfermedad del Alzheimer y la promesa del invento

de máquinas inteligentes iguales a los seres humanos; pero al mismo tiempo, entre los que apoyan esta estrategia, aparece la visión contraria, el anuncio de la catástrofe apocalíptica resultante que anula todo esfuerzo de defensa de la vida en el nombre del Cristo que viene con su nuevo Jerusalén. Es un mecanismo total que está operando, y que opera en el plano místico. Tiene evidentemente un gran apoyo, tiene apoyo popular muy amplio también de la clase media. Es gente que se da cuenta de estas tendencias de la propia estrategia de globalización. En este sentido son muy realistas, pero no quieren hacer resistencia, sino que quieren seguir según sus intereses inmediatos, aunque la catástrofe viene. De alguna manera saben lo que hacen. Quieren mantener esta sociedad que se condena a sí misma, e inventan la segunda venida de Cristo. Por lo tanto, no ven problema, está bien que todo empeore porque ahí viene Cristo y él nos va a salvar: cuanto peor, mejor. La clase pobre que quiere emerger a clase media se aferra mucho a la teología de la prosperidad y obviamente a esta otra dimensión política apocalíptica. Tenemos a un amigo de la casa, propietario de una pequeña pulpería en San José, y nos reuníamos con otros que eran padres de los compañeros de mi hijo cuando iba al colegio, y él se convirtió al evangelio de la prosperidad. Nos reunimos un día y me dijo: “Desde que me fui al evangelio de la prosperidad, vendo mucho mejor”. Viaja de vez en cuando a Miami a las reuniones del evangelio de prosperidad de su grupo. Me impresiona cómo está presente este evangelio, aunque él no gana mucho. El mundo mítico ahí funciona al darle alma al mundo real del enriquecimiento.

Si bien la teología de la liberación jugó un cierto papel en la politización de los fundamentalismos, estos fundamentalismos obligan a la teología de la liberación a tomar posición y asumir ciertos cambios. La opción por los pobres

hoy no dice lo mismo que lo que anunciaba en los años setenta, peor hoy, con la opción por los pobres no se mueve casi a nadie. Hay un ambiente que ha cambiado. Hasta el anterior director del Fondo Monetario, Camdessus, proclamaba como suya la opción por los pobres. Como decía, la opción por los pobres tiene que ser realista, optar por los pobres tiene que optar por los cambios estructurales del Fondo Monetario, porque es la única manera realista de ayudar a los pobres. Toda esa propaganda de la opción por los pobres cooptada por el FMI y el Banco Mundial hace que esa opción pierda precisión y exige una nueva capacidad para interpretar situaciones: esta cooptación del discurso transformador es también evidente en la propaganda neoliberal, por ejemplo, el texto *El otro sendero* de Hernando de Soto en 1987, que declara al limpiabotas un empresario, y empresario desde chico. Esta mentalidad desvirtúa la existencia de pobres y de desempleados, pero plantea la necesidad de responder por parte de la teología y generar discusiones al interior de la misma teología de la liberación, en la que aparecen también determinados fundamentalismos que ya son de otro tipo, pero aparecen. Se trata de la teología de liberación “verdadera”, como la propaga el Vaticano. En América Latina la hacía presente el teólogo brasileño Clodovis Boff.

Bush supo instrumentalizar el fundamentalismo cristiano a favor de las guerras de Afganistán e Irak. En su fundamentalismo, Bush conversa con Dios y Dios le dice que tiene que atacar a Irak, y entonces lo hace porque es un dictamen de Dios: si Dios es Ser Supremo y yo hablo con Dios, tengo que obedecerlo. Dios le regaló la libertad a Estados Unidos para que la imparta a todo el mundo, entonces es obvio que Dios dio la orden de atacar a Irak porque ahí no había libertad. Esta libertad no es más que falta de presencia de las compañías multinacionales que

tienen que privatizar el petróleo, el agua, la electricidad, toda la industria. Irak tenía un sistema de bienestar bastante desarrollado, pero esto es una distorsión del mercado, por tanto, va en contra de la voluntad de Dios. El imperio funciona sobre la base de que Estados Unidos es el otro pueblo escogido que tiene en sus manos la libertad y tiene la obligación de llevarla a todo el mundo y no hay alternativa frente al imperio de la libertad. Bush padre no tenía todavía un imperio de la libertad, era un imperio de la ley. En la primera guerra de Irak, Estados Unidos decía que estaba para imponer el imperio de la ley. Bush hijo nunca habló del imperio de la ley porque ya no se trata de la ley, ahora se trata de luchar a muerte. Por tanto, habla de libertad. El padre de Bush tenía todavía en la mente que hay ley, Bush hijo no. Bush hijo no tiene nada más que la libertad, y libertad es el derecho del más fuerte de imponerse al más débil.

Pero aparece otro fundamentalismo, que no es religioso, sino más bien secular.

El presidente de Nestlé, Maucher, en el año 1991, escribió un artículo en la revista de los empresarios alemanes, y decía que necesitaba ejecutivos con “Killerinstinkt”, con instinto de matar.¹⁰ Tenemos que tomar nota: detrás del chocolate tan dulce están los ejecutivos con instinto de matar. Sabiendo eso, el chocolate tiene algún sabor amargo. Ahí no cabe el imperio de la ley, solamente hay imperio de la libertad. El lenguaje cambió porque está al servicio de aquella lógica que viene de la lucha de las burocracias privadas. Tras la declaración de legitimidad de las torturas, no se puede ubicar ya un imperio de la ley porque la ley prohíbe las torturas, y como ya no las perpetran a

¹⁰ Ver Arbeitgeber, 1-91. Según Willy Spieler, *Liberales Wirtschaftsordnung – Freiheit für die Starken?* En: *Neue Wege*. September 2002, Zürich.

escondidas, sino abiertamente, se habla de libertad a secas. En cuanto al asesinato hay también un cambio semántico. El lenguaje bíblico de Bush es un lenguaje del fundamentalismo apocalíptico, y se decía, aunque sea en broma, que Bush aspira conquistar el mundo hasta la segunda venida de Cristo para entregar el mundo a Cristo, como su aspiración máxima, y Cristo le dirá: “Has sido un buen y fiel soldado”. Estos fundamentalismos imperiales tienen un eco muy grande en América Latina, tienen gran repercusión.

Estos fundamentalismos económicos y políticos han penetrado en sectores que antes eran más disidentes, han cogido mucha fuerza y han penetrado la financiación de las ONG y de muchos centros de carácter crítico. Europa se esconde en que ya no tiene tanto dinero para financiar organizaciones de oposición y muchos han quedado a expensas de ser financiados por fuerzas conservadoras. Como consecuencia, cambian su posición frente a la estrategia de globalización y se vuelven más cautelosos. En una situación así, parece más fácil seguir hablando de opción por los pobres porque se sabe que eso ya no daña a nadie, ahora ya no es más que un lema de moda, entonces pueden seguir con lo mismo considerando que cumplen un mandato de Dios y etc. Los nuevos análisis que vienen ahora de los disidentes y opositores son más bien análisis del ser humano como sujeto, de la crítica de la ley, pero igualmente, y a la vez, pensamientos de recuperación de la ley. Irónicamente, hoy, insistir en la ley y no en la libertad también es algo crítico. Hay que criticar la ley, pero no destruirla. En el lugar de la ley aparece entonces el derecho del más fuerte, que hoy se llama libertad. Hoy la teología de la liberación tiene que defender también la ley, el estado de derecho tiene que criticar la subversión del estado de derecho en todas las dimensiones que aparecen. Eso tiene que vincularse con la crítica y el discernimiento de la ley.

Ahora, a la vez, para una teología de la liberación lo que cuenta es recuperar la democracia confiando en que no desaparezca la opción por los pobres, aunque ya no es la palabra más significativa para decir de lo que se trata. La defensa del estado de derecho es hoy algo básico para una teología de la liberación, pero vinculada a la tradicional crítica de la ley, una ley discernida a partir de la opción por los pobres, a partir de la vida humana, de una vida digna para todos, incluyendo la naturaleza. Es discernimiento de la ley, pero no abolición de la ley y menos sustitución de la ley por la voluntad del poder, lo que hoy es la posición del imperio. Este es el ambiente en el cual hoy tendría que operar la teología de la liberación. Insistir tercamente en el punto de lenguajes anteriores, se transforma en un fundamentalismo de liberación.

El derecho del pobre hoy es un derecho que hay que defender en términos del Estado de Derecho, de la democracia. Eso vale precisamente porque no se puede convivir sostenidamente, humanamente, sin respetar una opción preferencial por los pobres. Hay que poner el estado de derecho al servicio de la justicia social. En términos de Pablo de Tarso: “Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados” (1 Cor. 1:28); pero parece que no nos damos cuenta de que nos destruimos a nosotros mismos si no nos ponemos al lado de la justicia social.

Capítulo 7 EL RUMBO DE LA ESPERANZA

La perspectiva fundamentalista destierra la esperanza y la sustituye por el mito de la venida de Cristo o la idea de que después de la muerte Jesús va a salvar al creyente. Esta es una forma de administrar un tipo de esperanza que espera lo peor para que venga lo mejor. Aún cuando aquí todo sea malo, allá arriba todo es bueno. El fundamentalismo manipula la esperanza toda vez que nadie puede vivir totalmente sin esperanza. No es que no la haya, sino que la esperanza se queda sin contenido: lo presente se desplaza a otro lugar, sea al futuro, al pasado, al más allá. Es desplazar la esperanza para que no surja el conflicto concreto. La esperanza que consiste en poder romper la inflexibilidad de la estrategia de globalización es opacada por una esperanza que se ubica más allá de la muerte, o más allá de lo presente, es una esperanza sacrificial. Sin embargo, la ironía de la realidad consiste, en palabras de Walter Benjamin, en que la misma catástrofe es que todo siga como es. La catástrofe que vivimos en nuestra presencia sigue entonces. Detrás del “eterno retorno de lo nuevo” se esconde el “eterno retorno de lo mismo”. Lo nuevo no es nada más que continuar con lo catastrófico del presente. Lo novedoso, paradójicamente, oculta la falta de transformación: la promesa vacía de computadoras inteligentes tapa la esperanza de un mundo transformado.

La derecha política ha cambiado el título famoso del libro de Bloch: *El principio de esperanza encarcelado* en un mundo cuya esperanza es que nadie tenga más esperanza.

Concibo la esperanza a partir del presente. Aquí siempre se ha ubicado la teología de la liberación. Hablo de una esperanza a partir de lo excluido, una esperanza a partir de los problemas de la vida, una esperanza que ha generado mucha discusión alrededor de la problemática de la exclusión dentro de la propia teología de la liberación y que ha desnudado, como ya dije antes, brotes de fundamentalismos. En los fundamentalismos la esperanza no es nunca de aquí, la esperanza no nace en el presente infrahumano de hoy. Sin embargo, quien necesita esperanza necesita saber ya, ahora, si sus hijos van a poder estudiar aunque no se tenga plata, y que va a haber un seguro de salud. El desesperanzado necesita una esperanza que lo mueva y que le diga que tienen que cambiar las cosas para que eso sea posible. Los fundamentalismos responden diciendo que la respuesta es: “No, no debe cambiar nada, tiene que seguir igual porque la esperanza está en el futuro o en el cielo, donde todo va a ser diferente, o en las metas de un progreso infinito vacío”.

Esta esperanza de la que hablo, a partir del presente, es lo que todos los medios de comunicación atacan. Es la esperanza que no se obnubila por lo fantástico de las máquinas inteligentes, ni engulle la promesa del empleo pleno en un futuro lejano que ofrece la estrategia de globalización. Se trata de la esperanza que fija sus expectativas en una acción que intervenga esos mecanismos automáticos paralizantes. Yo creo que aquí está el punto clave para la teología de la liberación que lo expresó en un tiempo con la opción por los pobres. No ha confundido esta esperanza con estos sustitutos, como, por ejemplo, ofrecía el exdirector del Fondo Monetario con su afirmación de que

solamente los ajustes estructurales y los contratos de libre comercio hacen la opción por los pobres una opción realista, porque solamente de esta manera se puede cambiar el destino de los pobres. Este sustituto, siguiendo al alto funcionario del FMI, consiste en aplicar los ajustes estructurales y celebrar los TLC. Ahí sí los pobres van a mejorar su suerte.

Este mismo sustituto aplicó Bill Clinton cuando empezó en el año 1992 la guerra con Somalia. Llamó a esta guerra una intervención humanitaria y le dio el nombre “Restore Hope”. Recuperar la esperanza. Guerras para la paz, guerras para la esperanza, ajustes estructurales para ayudar a los pobres: eso es el lenguaje de Orwell que se ha impuesto por todos lados.

Sin embargo, frente a esta cooptación del lenguaje hay que recuperar la esperanza, sin olvidar que también la palabra “esperanza” puede ser domesticada. Aclaro, entonces, que de lo que se trata es de recuperar el punto de vista del presente frente a las propias estructuras. En el lenguaje de los años sesenta y setenta los movimientos de liberación hablaban del necesario cambio de estructuras para poder cambiar la realidad en el aquí y ahora. Cuando hoy se habla del ajuste estructural, se dice exactamente lo contrario, robándose la palabra del cambio estructural. Por eso el lenguaje de los años sesenta y setenta no es repetible en los mismos términos, porque la reacción fue feroz y exitosa por parte de la dominación. Debemos asumir un nuevo enfoque en un contexto de globalización que lleva ya más de 30 años de desarrollo. Hay un gran desafío que hoy podemos tener en cuenta y que es la necesidad de asegurar la vida humana y el futuro de la humanidad, porque el ser humano hoy es responsable de su futura existencia en la tierra. Sin embargo, sin superar la exclusión de partes cada vez más grandes de la población mundial, no es po-

sible ni lo uno ni lo otro. Es decir, la opción en contra de lo que sucede cuando se sigue la lógica de los mecanismos de exclusión. Lo decisivo no es que ahora la sociedad se divide entre incluidos y excluidos. Eso es solamente la superficie. Hay que tomar en cuenta que los excluidos no están afuera, sino están adentro de nuestras sociedades. La exclusión atraviesa toda la sociedad, la exclusión de una parte transforma el conjunto y, en consecuencia, el conjunto deja de ser vivible. No es que hoy los incluidos tienen una vida digna y los excluidos, no. Resulta que la exclusión de una parte, y de partes grandes importantes y, además, de hecho, mayoritarias, transforma también a los incluidos. Estos últimos tienen que excluir y destruyen así sus propias relaciones de incluidos, se subvierten las relaciones humanas entre los incluidos también. Siendo incluido, se tiene que desarrollar una brutalidad enorme para no ver lo que pasa con los excluidos. Es decir que la opción por la inclusión de los excluidos, la sociedad en que quepan todos, se transforma en una necesidad de la propia vida de todos. Con la opción por los excluidos no se trata de que un grupo está mal y el otro está bien. Se trata del buen vivir para todos. La exclusión destruye el bien común, y el bien común es un bien para todos. Destruyéndolo a todos les va peor.

Desde luego, esta esperanza cambia la propia percepción de la opción por los pobres. Esta opción se convierte en una opción por el bien común, y el bien común en el bien de todos y hasta de los explotadores. Ellos mismos tendrían que ver que su propia vida está amenazada como consecuencia de los propios mecanismos de exclusión que están promoviendo. Viven en campos de concentración que son de lujo y de gran extensión, donde no se puede entrar sin mostrar un carné o sin contar con un santo y seña. La buena vida no les da resultados buenos porque

ahora los hijos anoréxicos tienen que salir, no pueden quedarse adentro, pero adentro tampoco hay un ambiente sano. La propia convivencia en estos campos de concentración de lujo tampoco funciona.

Por lo tanto, la opción por los pobres, por los excluidos, es una opción por el bien común, por el bien de todos. No se trata simplemente de una opción por un grupo cuando se opta por una sociedad sin excluidos. Se trata de una sociedad de bien común, el bien de todos está en juego, también el de los ricos. El rico tampoco está a salvo. Hay que aspirar a una sociedad que logre solucionar problemas del medio ambiente que es de todos, no solo de los pobres, sino también de los ricos. Para todos se presentan ahora riesgos de vida y muerte. Hay muy pocos que tienen la seguridad en cuanto a sus viajes, a su salud, educación, pues están todo el tiempo amenazados y se producen estas amenazas frente a las cuales se tratan de asegurar por iniciativas privadas; pero todos tienen miedo no solamente del terrorismo, sino también de no poder pagar su casa o auto, miedo por no tener seguro de salud, o poder perder su pensión, etc.

Para el teólogo también esta dinámica es un gran problema. En la Biblia se puede encontrar la opción por los pobres, pero no todos la leen en ese sentido. Los fundamentalistas de la prosperidad nunca encuentran esa opción en el texto sagrado. El problema no consiste en si el pobre está o no en la Biblia, sino en que no se puede asegurar una convivencia humana sin asegurar una sociedad sin exclusión o con un mínimo de exclusión cuya existencia no subvierta la sociedad toda; pero cuando la exclusión es un problema estructural, hay que cambiar la propia sociedad para que sea posible otro mundo. Para este análisis, la primera teología de liberación se queda corta, sobre todo después de que la teología de la liberación se distanció más de las ciencias sociales.

Se necesita, entonces, un nuevo enfoque que haga consciente este problema de la exclusión como un problema del bien común y terminar con ella, en vez de verla como un problema circunscrito a un grupo de excluidos. Yo tengo un amigo alemán quien dice: prefiero pagar impuestos con tal de tener una sociedad en la cual no haya mendigos y miserables. El pago de impuestos no significa que a los mendigos se les regala el dinero, sino que se instituyan estructuras que buscan evitar la mendicidad. Por lo tanto, que no subviertan la esperanza con promesas de reducciones de impuestos, a menos que se trate de los impuestos destinados a la guerra. Toda reducción de impuestos exige la reducción de gastos, pero si se ahorra dinero que estaba destinado a gastos necesarios para incluir a los excluidos, el ahorro es ficticio. Sin exclusión todos vivimos mejor, aunque paguemos más impuestos y aunque tengamos menos cosas. Yo creo que tenemos que repensar la teología de liberación y articular sus propuestas en un lenguaje que, aunque religioso, deje de limitarse a frases religiosas vacías. El argumento tiene que hablar por sí mismo, aparezca en la Biblia o no: un ateo puede pensar igual, un budista también, porque partimos de una experiencia común y sacamos conclusiones de esta experiencia. Estas discusiones no pueden ser limitadas al interior de ningún grupo particular.

En el libro de Alain Badiou, *San Pablo: el origen del universalismo*, el universalismo se equipara a sociedad sin exclusión. No significa que todos sean reconocidos como iguales ante la ley, aunque no tengan propiedad. Eso es el universalismo abstracto de la burguesía, sino el universalismo significa sociedad sin exclusión. Si la argumentación se expresa a la vez en términos religiosos y teológicos, el pensamiento tiene que salir de esta dimensión religiosa y pensar todo a partir de conceptos universales y seculares.

El lector de la Biblia no puede reclamar como su posesión la opción por los pobres, que administra como emblema, y que para hacerla tienen que hacerse cristianos a los otros. Más que eso, la esperanza se ha de presentar como reflexión en un sentido secular, no anticlerical, ni anti-ecclesial. Si uno actúa porque obedece a mandatos que están en la Biblia, y otro porque los encuentra en el Corán, y otro porque los descubre en su corazón, todos ellos responden a opciones auténticas.

Es claro que en la teología se producen tensiones cuando la teología pretende ubicarse con una perspectiva de arriba hacia abajo, de Dios a la tierra, y no de la tierra a Dios. Si se insiste en la dirección de Dios a la tierra viene el absolutismo y con él, una serie de privilegios que se van a necesitar defender. Reconociendo las diferencias que surgen y que han surgido, es necesario recalcar que la exclusión es problema del bien común, que interesa a todos. No hay buena vida para todos ni para los incluidos, cuando hay exclusión. La exclusión penetra, transforma, brutaliza, la exclusión afecta también a aquel que la hace, no solamente al que la sufre.

Este énfasis me parece más claro en las palabras de Desmond Tutu: “Yo vivo si tú vives, y yo dejo de vivir si tú dejas de vivir”. Nos distinguimos cada uno en lo que individualmente somos, pero dentro de una unidad en la que es posible mi vida si se garantiza la tuya. Tal es la base de la convivencia. La sociedad burguesa es al revés: yo vivo si yo te derroto, yo estoy incluido si tú estás excluido. Es un pensamiento de guerra que desemboca en el pensamiento de la pura voluntad de poder, donde yo soy libre porque tú eres esclavo. En la esperanza de liberación, por el contrario, yo no soy libre si tú eres esclavo, ya que en tal caso me convierto en esclavista y, como tal, pierdo mi propia humanidad. Para ser yo un ser humano tengo que preocuparme de que tú lo seas también.

La argumentación sigue líneas similares a las de la discusión del sujeto con todas sus dimensiones teológicas, pero no reducible a lo teológico. No es posible ese reduccionismo si se toma en serio el mandamiento del amor al prójimo. La traducción normal es la burguesa: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, es decir, primero tienes que amarte a ti, porque si no cómo vas a amar al prójimo, porque tú lo tienes que amar como te amas a ti mismo. De ahí viene toda la discusión sobre la traducción desde Rosenzweig, Martin Buber hasta Emmanuel Lévinas. Según ellos, la traducción debe ser: “Ama a tu prójimo porque tú lo eres”. En este sentido, yo vivo si tú vives, es decir, hay una convivencia. El amor al prójimo es una exigencia de la razón práctica más allá de su contenido religioso. Esta formulación viene de la tradición judeocristiana, pero una vez descubierta, resulta ser una exigencia de la razón práctica y deja de ser monopolio judeocristiano. Otras tradiciones culturales dan cuenta de preocupaciones similares, si bien no con la misma intensidad porque no sufren el problema tanto como lo padece la sociedad occidental.

La perspectiva cambia de lo religioso a lo secular, del mandato de Dios a la racionalidad de la razón práctica y al realismo. Es realista amar al prójimo, y por supuesto, Dios lo quiere, lo ve con muy buenos ojos, pero no es un iniciador externo que aparece de la nada. El mandato se transforma en razón práctica y da paso a un humanismo de liberación que puede tener formas de cristianismo de liberación, pero siempre trascendido por la razón práctica como una razón que es definitivamente razón secular. Con ello abre la posibilidad de una solidaridad mundial. No hay necesidad de cristianizar a todo el mundo para que se ame al ser humano, ya que, además, dicho sea de paso, es un mandato que muy pocos cristianos toman en serio. Sin embargo, todos nos podemos unir en una razón práctica;

por el realismo estamos unidos y siempre lo encontramos, aunque de forma marginada, en el interior de nuestras expresiones culturales, porque en todas las expresiones culturales aparece este tipo de realismo. El pensamiento de la competencia, donde yo vivo si te derrotó, no es ni realista, aunque crea que lo es.

Un conflicto que preveo es el de la exclusión de carácter religioso, porque esta propuesta puede tomarse como si fuera antirreligiosa o atea. Sin embargo, si se construye una solidaridad humana sobre esta base, no puede haber exclusión por ser ateo, por ejemplo, ya que nadie va a ser obligado a abandonar sus convicciones culturales, ni nadie va a obligar al cristiano a abjurar de su fe, sino que la razón de ser es una razón de realismo, que es universal y secular, y no una razón de un poder externo, sea este poder lo que sea. Creo que esta es hoy la base para recuperar la esperanza. La esperanza hoy necesita la solidaridad mundial, que viene siendo proclamada desde diversas vertientes dispares entre sí, y que debemos asumirla en nombre del realismo sin que se fuerce a nadie, ya que el criterio es el realismo del ser humano como sujeto y no la religión.

De esta manera, la religión pierde su estatus de ser referencia última de la razón, y tiene que perderlo porque la religión engendra fundamentalismos en todos los frentes, en un grado tal, que hasta los anti-fundamentalistas se vuelven fundamentalistas si no asumen este criterio. Como el ser humano como sujeto es constantemente reprimido, busca su emancipación y con ella el cambio. No hay una serie de normas cuyo cumplimiento garantice el bien común. Siempre aparecen represiones, y frente a ellas aparecen nuevas formas de asegurar el bien común.

Permítanme, entonces, unas palabras en torno a la diferencia entre un mundo donde quepamos todos y el pensamiento de una simple humanización del capitalismo.

La humanización la promete el capitalismo como resultado de la lógica institucional de los mercados. Hubo un humanismo burgués, mucho más serio, a fines del siglo XIX, que inspiró en parte el surgimiento del estado de bienestar. El humanismo burgués no es necesariamente lo que hoy presentamos como tal, porque también la burguesía puede descubrir la verdad por el realismo. Esa verdad la expresamos como lema: “asesinato es suicidio”. La bala que disparas mata al otro, lo atraviesa, da vuelta a la tierra y te toca en la nuca. En los colegios, instituciones y otros espacios de la sociedad en Estados Unidos y en Europa, y después en todo el mundo, se ha puesto de moda una expresión macabra de esta sentencia, como si se dijera: si el asesinato es suicidio, yo asesino y después me pego un tiro suicidándome. La opción del sujeto de cometer el asesinato para suicidarse después, es una opción desesperada en la que es incapaz de reclamarse a sí mismo, pero expresa perfectamente la racionalidad irracional de nuestra sociedad hoy.

Yo creo hoy que el pensamiento de liberación tendría que desarrollar sus pensamientos en referencia a este realismo y, a partir de ahí, articular sus análisis económicos, análisis sociales, su protesta, sus resistencias, ya que con la pura afirmación de la opción por los pobres no se puede hoy originar resistencia alguna.

Capítulo 8 LOS ESTUDIOS

Los libros que me pudieron haber interesado después de terminar la Segunda Guerra Mundial, cuando yo tenía 14 años, eran sobre todo de la literatura que se produjo sobre el nazismo, literatura extranjera y también alemana que en tiempos del nazismo no era accesible. Por un lado, el *Manifiesto comunista*, que leí muy temprano, pero al mismo tiempo empecé a leer a Franz Kafka y a otros como Sartre, Camus, Léon Bloy, Charles Peguy, Georges Bernanos. De Bernanos sobre todo *Los grandes cementerios bajo la luna* y *La France contre les robots*.

Hubo en estos años un gran movimiento de sacerdotes obreros en Francia que me inspiró mucho. Yo recuerdo, sobre todo, que en los últimos años de colegio faltaba a clases para leer esos montones de libros. También me interesó la novela de Estados Unidos, con autores como John Steinbeck, John Dos Passos, en general la generación de los años treinta que se empezaba a publicar en Alemania. La literatura me ayudó a ordenar las imágenes que presencié de niño.

En este tiempo empecé a leer filosofía. Como yo era de una familia católica muy conservadora, un tema era el neotomismo. Estudié textos de Tomás de Aquino en la cocina de la casa, cuando estaba todavía en el colegio y a los 18 años, cuando salí del colegio. Estudiando economía,

los economistas que yo leí nunca me interesaron gran cosa. Tenía que estudiar economía neoclásica, con sus fórmulas y curvas, algo que no me interesaba, pero tenía que cumplir; pero empecé a leer en estos años de estudio ya publicaciones de Hayek y de Hannah Arendt. Yo leí todo lo que era accesible y empecé a estudiar con cierta intensidad a Maquiavelo. La línea del pensamiento marxista de Marx no estaba presente, las discusiones sobre Marx eran casi cero, cuando se mencionó era nada más que el enemigo con disfraz. Marx era la no persona, era ausente, aunque yo me seguía interesando, pero con pocas excepciones era muy difícil estudiar algo serio dentro de la universalidad.

Seguí también con estudios del tomismo, que nunca lo vi como la filosofía de nuestro tiempo, pero yo lo vi con interés. Estudié algunos años hasta doctrina social de la iglesia católica.

Cuando terminé la licenciatura en Alemania, busqué la posibilidad de seguir estudiando y hacer mi doctorado, pero mis padres se habían muerto y no tenía ninguna base para hacerlo. Por casualidad encontré una oferta de beca del Instituto de Europa Oriental en la Universidad Libre de Berlín, y ahí entré en otro mundo. Aunque el instituto era de orientación de guerra fría, era amplio y tenía hasta cierto punto pluralismo entre los profesores. El de filosofía era muy abierto, Lieber, venía de la escuela de Frankfurt y me abrió muchos mundos a mí. Como el estudio era realmente serio, el estudio y las lecturas no eran propaganda, sino la fundamentación de lo que pasaba, sobre todo en la Unión Soviética. Incluían también análisis de los países socialistas, pero el análisis se centraba en la Unión Soviética. A partir de ahí, entré en el estudio del marxismo.

Para mí la Unión Soviética era algo enigmático. Por un lado, me había producido un gran interés el movimiento socialista, aunque no había estudiado a fondo ese

tema, pero estaba convencido de que valía mucho la pena hacerlo. Por otro lado, el análisis de la Unión Soviética también es bastante decepcionante, excepto ciertos períodos. Me entusiasmé mucho con la Unión Soviética de los años veinte, con su gran nacimiento cultural de conciencia, una espléndida vida intelectual, cultural, popular, uno de los grandes períodos culturales que jamás ha habido en Europa. Algo parecido lo viví en Chile de 1963 a 1973, y en Chile terminó más o menos parecido a como ocurrió en la Unión Soviética. Cultura y poder no se entienden muy bien.

En el instituto estudiamos con mucha intensidad la obra de Karl Marx, Engels, toda la literatura marxista o no marxista sobre el imperialismo, análisis del capitalismo, y por primera vez el estudio de la economía me capturó. Realmente me sentía tocado; y no más esas curvas aburridas de la teoría neoclásica que no tienen ningún contenido real y no sirven sino para el lavado del cerebro de los futuros economistas, y que me repugnaban. Eso descubrí a partir del estudio de la crítica de la economía política de Marx. Recién ahora, en el instituto, entré al análisis de la economía como lugar de la vida. La propia enseñanza era bastante positiva porque llevó a uno a pensar por su propia cuenta. Había que pensar. Si tú hablas frente a gente que no estudia textos de Marx puedes decir lo que te da la gana, y eso pasa todo el tiempo, pero en el instituto había pensamiento. Mi profesor sociólogo y filósofo que venía de la escuela de Frankfurt, me sumergió en la discusión de Benjamin, Adorno, un marxismo filosófico y sociológico de alto interés que abrió todo un mundo nuevo para mí, y yo me inscribí en ese mundo; pero también abordé la crítica a Marx mientras entraba a pensar sus teorías, siempre dándome cuenta de que Marx es efectivamente uno de nuestros pensadores más grandes. Buscaba nuevos ángu-

los del pensamiento marxista, del socialismo soviético, de la idea utópica del comunismo y de la transición al comunismo. Descubrí la mitología del tránsito del comunismo como fue desarrollado en la Unión Soviética y también descubrí que tenía más bien solamente una relación bastante indirecta con los pensamientos de Marx. Cuando Marx habla del comunismo, no es igual al comunismo del que hablaban los soviéticos.

Hice varias investigaciones al respecto, pero siempre seguí a la vez a dos autores que para mí siempre han sido claves, aunque a ninguno de los dos considero pensadores de la talla de Marx: Max Weber y Nietzsche. Frente a ellos entré cada vez más en una postura crítica a medida que me sumergía en el pensamiento marxista. Yo creo que la crítica a partir del pensamiento marxista a Max Weber es muy importante, y he seguido por estas líneas.

Unos autores que también han significado mucho para mí son Ernst Bloch y Erich Fromm. Sus perspectivas del humanismo, si quieres secular o ateo, y para alguien que venía de un pasado católico conservador como yo, era también una reflexión en torno a un humanismo secular auténtico que tenía para mí un valor nada despreciable. Me di cuenta de que una idea ecuménica debe incluir el humanismo secular, ateo. Cuando estuve en Chile, vi ese humanismo en acción, porque es un humanismo sin duda de alta fuerza y muchas veces lo sentí hasta superior. Para mí esos ocho años en un instituto de guerra fría fueron ocho años de acercamiento al pensamiento marxista y de descubrimiento de dimensiones que la universidad alemana en este tiempo normalmente no daba. Hoy, el cristianismo solo sin la crítica de la religión de parte de Marx (y Feuerbach) sería muy poca cosa. Eso vale inclusive para las ortodoxias cristianas.

Después pasé a Chile, en 1963, a la Universidad Católica, y ahí era otra vez otro mundo que desde Alemania

uno no tiene en la cabeza. Cuando estuve en Chile empecé a dedicarme al estudio de los problemas del subdesarrollo y me di cuenta de que una gran parte de estas discusiones, sin usar la palabra, eran discusiones que correspondían quizás a la primera época de los años veinte en la Unión Soviética bajo el nombre de industrialización, la relación industria y agro, etc. El autor que más me influyó y ayudó fue André Gunder Frank, del cual me hice muy amigo. Después del golpe, hasta compartí un año la oficina con él en Berlín, en la Universidad Libre. Su concepto del desarrollo y del subdesarrollo me parece todavía hoy muy valioso. Aunque yo intenté otro camino distinto, hemos tenido una relación muy fuerte. Él es un pensador interesantísimo que siempre viene con sorpresas, también en las conversaciones es siempre sorprendente, muy creativo. La relación con él para mí fue importante. Yo lo critiqué y él me criticó mucho, pero yo creo que él me ha influido mucho.

En la Universidad interactué con Teotonio Dos Santos, quien estaba en el CESO en la Universidad de Chile, y otros más, con los cuales discutimos. Desde la Universidad Católica editamos *Cuadernos de la Realidad Nacional*, una revista que daba cuenta de lo que se llamaba en ese tiempo la marginalización, que hoy es la discusión sobre la exclusión. Este trabajo me puso en contacto con una figura que apreciaba mucho, Roger Vekemans. Su teoría de la marginalización, que yo después la sentí insuficiente, fue para mí importante. Él era un hombre de alto valor y me ayudó muchísimo para integrarme en Chile y conocer a otros intelectuales, aunque después yo creo que fue vencido por su anticomunismo extremo que después no lo dejó desarrollarse. No entendía lo que significaba el proyecto de la Unidad Popular, su anticomunismo lo cegó.

En mi tiempo en la Universidad Católica de Chile me encontré con la teología de la liberación. Para mí fueron

claves: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Pablo Richard, Hugo Vilella, Gonzalo Arroyo, con quienes formamos grupos de discusión. Estas interlocuciones revivieron mi interés por la teología que ya había cultivado durante mi estadía en Berlín. Cuando estuve en el Instituto de Europa Oriental, seguí todas las clases de Gollwitzer, un teólogo que me dio una muy buena preparación para mi integración en la teología de la liberación. Se puede decir que la teología de la liberación es un paso nuevo, necesario, desde un continente subdesarrollado, pero las teologías que en este tiempo habían desarrollado Gollwitzer y Bonhoeffer eran auténticos pasos previos.

Sin embargo, siempre seguí por esas líneas desde chico, juntamente con Marx y Nietzsche. Cada vez más crítico sobre Nietzsche y también cada vez más crítico sobre Marx, pero yo creo que se puede ir más allá de Nietzsche solamente a partir de Nietzsche, sin embargo, las categorías de esta crítica vienen de Marx.

Después de mi tiempo en Chile enseñé economía en Tegucigalpa, Honduras, y sociología en Costa Rica, en la Universidad. En este mismo tiempo, entre 1976 y 1977, fundamos el DEI. Vale la pena mencionar una línea que se integró con las otras y que cada vez más jugó un papel clave. Me refiero a la discusión de las ideologías de la seguridad nacional, de los golpes militares, el análisis de los golpes militares y el análisis de las ideologías de la violencia. Yo las tenía presentes ya a partir de las vivencias del nazismo, del análisis del nazismo, pero ahora tenía frente a mí este golpe militar chileno. Después del golpe, escribí un libro sobre el golpe militar en Chile. Me interesaba estudiar la violencia a partir de proyecciones de vida a la luz de los debates de entonces sobre la utopía, el rol del pensamiento de Karl Popper. Cada vez menos me convencía la figura de Popper, sobre todo cuando Popper resultó el filósofo

de la corte de estas dictaduras de seguridad nacional, que eran sistemas totalitarios desde sus raíces. La figura de este filósofo de la corte en las dictaduras de Argentina, Chile, Uruguay, Brasil, era un fenómeno que había que sacar de su trono. Los popperianos andaban por ahí celebrando el golpe militar en Chile.

Empecé a juntar material para un libro sobre el golpe militar en Chile en 1973. Leí mucho sobre el tema de la seguridad nacional, sobre todo a partir de la propaganda del golpe en los días del golpe que se transmitía por el canal de televisión de la Universidad Católica bajo la dirección de un tal padre Hasbún, quien durante los peores días del golpe, presentaba una celebración de la violencia en términos cristianos que era sorprendente para mí. Yo conocía algo de eso, pero empecé a indagar las fuentes de esta propaganda de violencia en nombre del amor y empecé a buscar antecedentes, a pensar en el cristianismo en términos de lectura de violencia. Hubo otros libros que aparecieron en esos tiempos en la historia alemana sobre la historia criminal del cristianismo (Karlheinz Deschner: *Kriminalgeschichte des Christentums*), que me interesaron mucho, pero me parecían muy débiles porque insistían demasiado en montones de informaciones sin saber interpretarlas. Me dediqué, por el contrario, al análisis de las armas ideológicas de la muerte, inicialmente en el libro sobre el golpe militar chileno, y hasta hoy yo he seguido esa línea con mucha fuerza y ha sido una de las líneas dominantes para analizar, aunque nunca dejé de lado el análisis de la economía política. Pronto publiqué un libro con ese título.¹¹ Analicé la historia de la agresividad cristiana en sus metamorfosis, su secularización en la agresividad

¹¹ Ver F. Hinkelammert, *Ideología del sometimiento*. San José: Colección DEI, EDUCA, 1977 y F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: Editorial DEI, 1977.

liberal que le da la capacidad a unas naciones cristianas para, a partir de la religión del amor, hacer lo que quieren, colonizar el mundo entero, destruir estructuras, destruir culturas, masacrar pueblos, todo sin consideración. Las naciones cristianas, de no haber tenido una religión del amor al prójimo, no hubieran podido ser tan agresivas como efectivamente fueron.

Mis búsquedas me llevaron de nuevo a John Locke, al estudio de la Unión Soviética con sus respectivas justificaciones de su agresividad, a los discursos del fiscal Wischinski de los juicios de las purgas de Stalin en contra de sus opositores, de 1936 a 1938. Yo tengo estos discursos y los he leído muchas veces para entender la agresividad, y descubrí que estas agresividades tienen fuertes raíces en lo que empezó en el cristianismo con toda su ideología en la persecución de herejes, brujas, etc. Sin embargo, estos discursos revelan, a la vez, que se basan centralmente en John Locke y tienen el mismo sentido de agresividad. Algo me han significado autores como Erich Fromm, quien tiene elementos importantes para un análisis psicológico de esta agresividad.

El tema de la agresividad me permitió hacer algunas digresiones. Escribí la historia del diablo como Lucifer, la historia de la agresividad occidental muy vinculada con la propagación del cristianismo en el mundo grecorromano. La dinámica histórica del cristianismo introdujo un cambio completo en este mundo. Hizo entrar algo que antes apenas había, a saber: la agresividad en nombre del bien, en nombre del amor, en nombre de la salvación de las almas de los conquistados, de la ley burguesa salvadora de la libertad o de las bendiciones del socialismo. Da lo mismo lo que quieran o no, lo que crean o no, siempre el amor se transforma en agresividad para salvarlos. El problema ahora era cómo responder a esa agresividad que se

hace en nombre del amor, de la libertad, del socialismo. El análisis de Popper es completamente deficiente, es una vuelta a la agresividad, nada más, para agredir a aquellos que pretendidamente llevan esta misma agresividad.¹² Eso es lo que han hecho los propios fascistas. Un antecedente muy importante es Carl Schmitt, pensador alemán de filosofía del derecho que tuvo mucho impacto en los años veinte y hasta los años cincuenta o sesenta. Las respuestas a la agresividad no pueden ser versiones remozadas de agresividad, sino la disolución de toda la agresividad misma. Los análisis de Popper son totalmente incapaces, y por eso terminó como filósofo de la corte de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional.

Estos son más o menos los autores y los campos que más trabajé, y a eso corresponden las publicaciones. Primero, mi tesis doctoral sobre la industrialización Soviética, en 1961, y después en Chile. Una vez en el Cono Sur hice un librito sobre economía y revolución, yo ni lo recuerdo mucho, pero ahí empecé con el análisis de los mitos: los de la revolución, los de las utopías de la revolución, etc. Yo estaba en ese tiempo cerca de la democracia chilena y discutí mucho con el ideólogo del partido Jaime Castillo. Él publicó este libro y con él tuve una relación muy positiva, amistosa. Después vino un libro sobre la dialéctica del desarrollo desigual,¹³ otro sobre las ideologías del desarrollo y las dialécticas de la historia.¹⁴ Después del golpe me dediqué al análisis de la agresividad, y vino el

¹² Es conocido lo que Popper dice: “Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia”. Al otro se declara como intolerante, así que todo es lícito frente a él. Otra vez la agresividad sin límites.

¹³ F. Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.

¹⁴ F. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Chile: Ediciones Nueva Universidad, 1970.

libro sobre el golpe a finales de 1973. Lo distribuí primero en 120 ejemplares, que fue lo que pude sacar en mimeógrafo, y lo mandé a todos los que quisieron interesarse. Después se publicó en el DEI en 1977.¹⁵ Posteriormente seguí con *Las armas ideológicas de la muerte*,¹⁶ que juntó estos análisis anteriores incluyendo una reflexión teológica que los complementaba.

Después del golpe militar, durante mi estadía en Alemania en el Instituto de América Latina de la Universidad libre de Berlín (de 1973 hasta 1976), escribí un librito sobre el desarrollo de la democracia cristiana, que apareció en 1976. Quería hacer presente en público que yo me fui a Chile en 1963 con otros demócrata-cristianos que aquellos que dominaban ahora este partido.

Cuando volví a América Latina, durante mi tiempo en Tegucigalpa y San José, publiqué un libro sobre democracia y totalitarismo,¹⁷ pero ahora bajo el punto de vista de esta nueva agresividad. Para mí era claro que la agresividad de la dictadura de seguridad nacional tenía su historia específica. Aunque conserva sus relaciones con el fascismo, no es una tradición específicamente fascista. Traté de rastrear esa agresividad en su especificidad y ahí seguí con los análisis de la economía política, en la cual se inscribió el nuevo régimen en Chile y que ya tiene los antecedentes de la estrategia de globalización, que se impone en los años ochenta.

A fines de los años ochenta empecé a buscar una posición que respondiera a la violencia; no las frases del amor al prójimo que ya están gastadas, sino en cómo recuperar

¹⁵ F. Hinkelammert, *Ideología del sometimiento*. San José: EDUCA/DEI, 1977.

¹⁶ F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: EDUCA/DEI, 1977.

¹⁷ F. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 1987.

posiciones que realmente sean crítica de la violencia. De ahí hice el libro sobre *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, y esa línea la he seguido en los libros de los años ochenta y noventa: *La cultura de la esperanza*, *Crítica de la razón utópica*. Este trabajo me llevó a reflexionar en torno a una nueva dimensión de sujeto humano. Sin embargo, el concepto de sujeto que desarrollaba está más claramente expuesto en *El grito del sujeto*, que es un análisis a partir del Evangelio de Juan.

En esta reflexión, analizo la posibilidad de un pensamiento que no genera otra posibilidad de agresión, sino que se dedica a disolver la agresividad y sus mecanismos. En este contexto, la agresividad no se toma en el sentido de brutalidad instintiva, sino como una agresividad que yo considero típicamente occidental, y que no es de otras culturas en una dimensión comparable. Se trata de la agresividad en nombre del amor: cómo se quema la bruja y el hereje vivos por amor al prójimo, cómo se hacen las cruzadas, cómo se conquista América por el amor a sus poblaciones para salvar sus almas cometiendo el genocidio probablemente más grande de toda la historia humana, algo que se repite en todos los procesos de colonialización posterior. Lo colonializas, lo violas por todos lado, algo que sigue hoy diariamente con las “intervenciones humanitarias” que regularmente desembocan en grandes genocidios, siempre en nombre del amor, de los derechos humanos, la “carga del hombre blanco”, etc. La tradición liberal reedita esa agresividad, la cual vuelve a aparecer en determinadas corrientes socialistas. Mi preocupación tiene que ver con la posibilidad que puede existir de disolver este tipo de agresividad. No se puede llegar con invocaciones a la paz y al amor, ya que todos estos atropellos se cometen precisamente en nombre de la paz y del amor. Hasta ser un pacifista es un imposible bajo esas circunstancias, en

las cuales se hacen las guerras por la paz, peores que las guerras anteriores.

En el DEI discutimos mucho este tema y yo seguí con esta problemática en nombre de la ética del sujeto, una ética pensada en función de contestar a esta agresividad, que se justifica como amor activo, como paz, guerra para la paz, etc. De estas preocupaciones surgió un libro que se publicó en el 2003, tanto en San José, como en Bogotá: *El asalto al poder mundial*.¹⁸ En este mismo año, el libro del DEI se publicó en la editorial de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, como *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*,¹⁹ que antes fue publicado por la cátedra Camilo Torres de la Universidad Nacional de Colombia como con el título *El retorno del sujeto reprimido*.

Mis preocupaciones no pararon allí. He publicado artículos. Menciono uno sobre Prometeo que yo considero como un cierto resultado de todo esto. En mis reflexiones sobre Prometeo pretendo contestar a una agresividad que se hace en nombre de la paz, en nombre de los altos valores de la humanidad, de la libertad del reino de la ley, del imperio de la ley, etc., sin desarrollar a la vez las condiciones económicas y, en general, de derechos humanos para que sea posible esta misma paz, etc. Esto quiere decir que en los últimos cinco o seis años he vuelto insistentemente a la economía política y esta vez en colaboración de un gran economista costarricense, Henry Mora. Hemos editado varios libros juntos. El primero, *La coordinación social del trabajo*²⁰ y el segundo lleva el título *Hacia una economía*

¹⁸ F. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI, 2003.

¹⁹ F. Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, 2003.

²⁰ F. Hinkelammert y H. Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José: DEI, 2001.

para la vida.²¹ Hoy hemos terminando una completa reformulación de este libro.²²

Una ética del sujeto tiene que basarse en un análisis crítico de la economía política que da la perspectiva económica a partir de una crítica del pensamiento económico dominante de hoy, pero también en una crítica de pensamiento tradicional del movimiento socialista. Marx hizo la primera crítica de la economía política y se enfocó sobre todo en Adam Smith y David Ricardo. Se necesita una segunda crítica de la economía política que se concentre en la teoría económica neoclásica y neoliberal, y que a la vez haga una crítica a la primera crítica de la economía política que mostró claras deficiencias que se revelaron en la experiencia del socialismo histórico, etc.

En eso estoy ahora: cómo reenfocar esta crítica de la economía política en continuidad con la anterior. Lo que estoy haciendo ahora es llevar el análisis que hice en *El asalto al poder mundial* y *Las ideologías de agresividad*, a un trabajo que está empezando y del cual el artículo “Prometeo” es un anticipo: *Hacia una crítica de la razón mítica*.²³ Quiero desembocar en una crítica de la razón mítica. He trabajado bastante los mitos de la agresividad, el mito de Abraham, el mito del Génesis con Adán y Eva, ciertos mitos claves griegos como Edipo e Ifigenia, etc. Sobre todo en estos dos últimos me parece que hay un espacio mítico que cambió profundamente con la erupción del cristianismo. Hay un espacio mítico que se ha analizado mil veces, pero no como un espacio en conjunto. Los análisis no dan cuenta

²¹ La primera edición es: F. Hinkelammert y H. Mora, *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI, 2003.

²² F. Hinkelammert y H. Mora, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Proyecto Justicia y Vida. Bogotá, 2009.

²³ Un primer ensayo es: F. Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*. San José: Editorial Arlekin, 2007.

de la inversión de los derechos humanos en contra de los derechos humanos, ni arrojan luz sobre otras grandes inversiones de los mitos: por ejemplo, el mito de que Dios se hace hombre, los grandes mitos del diablo, los grandes mitos de las tentaciones de Jesús y San Antonio, después el mito de Prometeo. Recientemente, estas investigaciones desembocaron en un libro que parte del análisis del pensamiento de Pablo de Tarso con el título *La maldición que pesa sobre la ley*.²⁴

Prometeo es un mito moral. Tiene su nombre del Prometeo griego, pero trata el surgimiento del mito del progreso de la sociedad moderna. De Grecia tiene solamente el nombre. Sin embargo, la misma crítica del mito del progreso crea nuevos mitos. Eso significa que nuestro mundo de mitos muestra como en un espejo el desarrollo de los mitos sociales, donde todos están interrelacionados: los mitos del liberalismo de la mano invisible, los mitos del tránsito al comunismo, etc. Lo que quiero mostrar es que la misma razón instrumental que domina la sociedad occidental, promueve necesariamente sus mitos propios. Lleva no más el nombre del Prometeo griego y el surgimiento del gran mito del progreso, la crítica del mito del progreso que vuelve a elaborar nuevos mitos. Es decir, el mundo mítico nuestro puede intentarlo como el desarrollo de los grandes mitos que están interrelacionados entre sí: los mitos del liberalismo, los mitos de la mano invisible, los mitos del tránsito al comunismo, etc. Me interesa, entonces, el mito como elemento necesario frente a la racionalidad instrumental que domina la sociedad occidental.

Tengo otro libro, que es un trabajo conjunto con Ulrich Duchrow, titulado *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad. El discernimiento de la propie-*

²⁴ F. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin, 2010.

dad.²⁵ Todos estos trabajos son para mí una parte de un nuevo quehacer de economía política, complementario a la ética del sujeto. Una ética del sujeto sin una economía política, rápidamente deviene en pura fraseología. Cuando se habla del sujeto, se ha de tener presente que el sujeto se mueve en el campo real y que es imprescindible entrar en el plano de la economía. Este plano sigue siendo la última instancia que, sin embargo, no hay que confundir con la primera o una única instancia.

²⁵ U. Duchrow. y F. Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI, 2003.

Segunda parte
EL PESIMISMO ESPERANZADO

EL PESIMISMO ESPERANZADO¹ ENTREVISTA DE FRANZ HINKELAMMERT CON ESTELA FERNÁNDEZ NADAL² Y GUSTAVO DAVID SILNIK³

SOBRE LA TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE FRANZ HINKELAMMERT

El economista y filósofo Franz Joseph Hinkelammert nació en Alemania en 1931. Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín, realizó su formación

- ¹ Reproducción del artículo: Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik, “El pesimismo esperanzado. Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert”. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año III, N° 5, CLACSO, Buenos Aires, pp. 63-77, primer semestre de 2011. Se trata de un avance de una larga entrevista realizada en diciembre de 2010 a Franz Hinkelammert en Costa Rica, cuya edición en extenso está prevista por CLACSO en 2012.
- ² Investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y catedrática ordinaria de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Doctora en filosofía y especialista en filosofía política latinoamericana, tiene a su cargo proyectos de investigación sobre temas de su especialidad, entre los que se destacan los relativos al pensamiento de Franz Hinkelammert.
- ³ Director de la carrera de Sociología y profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo; integra equipos de investigación junto a Estela Fernández Nadal desde hace más de una década; actualmente realiza una investigación sobre la crítica de la ley en Franz Hinkelammert y su vinculación con la tradición judía.

de posgrado en el Instituto de Europa Oriental de esa Universidad. Radicado en Santiago de Chile a partir de 1963, vivió en el país sudamericano durante los años de la experiencia de construcción del socialismo liderada por Salvador Allende. Allí desempeñó una relevante labor académica: fue profesor de la Universidad Católica de Chile, del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales) y miembro del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Económica Nacional). El terrorismo de Estado desatado a partir del golpe militar de 1973 lo obligó a regresar a Alemania, donde permaneció un par de años hasta instalarse definitivamente en Costa Rica en 1976. Allí fundó el Departamento Ecuménico de Investigaciones, donde realizaría su trabajo durante 30 años. Actualmente continúa su tarea de investigación y docencia en el país centroamericano.

Hinkelammert ha sido distinguido con el otorgamiento del Doctorado *Honoris Causa* de la Universidad Nacional de Costra Rica (UNA) en 2002 y de la Universidad UniBrasil de Curitiba en 2005. En 2003, el Ministerio de Cultura de Costa Rica le otorgó 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.

Sólidamente entrenado en la lectura de las fuentes clásicas del marxismo y en la investigación de las economías soviética y europea del este, el joven Hinkelammert se interesó por desentrañar lo que, más allá del agnosticismo declarado de los dirigentes comunistas, él interpretaba como una teología implícita en la idea de la planificación socialista. Este descubrimiento despertó su interés por escudriñar la presencia del mismo tipo de ideologías en

las economías occidentales. Una osada comparación entre las proyecciones utópicas de ambos modelos, lo llevó a la sorprendente conclusión de que existían características análogas en la forma en que la teoría neoclásica concebía el equilibrio general y la manera en que los economistas soviéticos pensaban el comunismo.

La experiencia vital y académica de su etapa chilena (1963-1973) fue sumamente importante en la trayectoria intelectual de Hinkelammert. Esos años de profunda revulsión social y teórica, lo pusieron en contacto con una realidad diferente de la europea y la soviética, así como también con desarrollos teóricos no transitados en las academias del centro. En particular, Hinkelammert descubrió en Chile la teología de la liberación y la teoría de la dependencia. Desde entonces, forjó una mirada comprometida con América Latina, que no abandonaría nunca.

A partir de la interrupción violenta del proceso democrático chileno, Hinkelammert centró sus análisis en la alianza entre libre mercado y dictaduras totalitarias. Su tesis plantea que, de la mano de Pinochet, Chile fue el laboratorio de la primera experiencia neoliberal, que luego se extendería por América Latina y por el mundo nortatlántico. 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, estudiantes, artistas e intelectuales. Economía y teología volvían a darse la mano, mostrando las complejas relaciones de dominación que unían por entonces el cielo a la tierra.

Esta línea de investigación desembocó en la recuperación de la categoría marxiana de fetichismo, a la que Hinkelammert interpretó como un fenómeno inherente a la naturaleza humana. Esta es finita y vulnerable, pero está, al mismo tiempo, atravesada por un anhelo de la infinitud,

que sólo puede encontrar expresión a través de la creación de dispositivos abstractos. Como bien había descubierto Marx, el mercado es uno de tales mecanismos, pero no es el único. Otras objetivaciones de la actividad humana se separan del mismo modo de su productor y se autonomizan: tal sucede con el lenguaje, la ciencia, las leyes y, en definitiva, las instituciones. Esas inevitables mediaciones abstractas son creadas para permitir el desarrollo humano; sin embargo tienden a independizarse del hombre y a someterlo; incluso, pueden convertirse en poderes que matan.

Frente a ellos, 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 medio.

En el fondo del fenómeno del fetichismo, está la cuestión de la autonomización de la racionalidad formal y abstracta, la racionalidad de los medios, que se ha separado e independizado de la racionalidad material, de los fines, hasta el punto de suplantarla y subordinarla. Esta preeminencia atraviesa la estructura categorial de todas las ideologías políticas de la modernidad y es la causa de sus derivaciones totalitarias, características del siglo XIX.

La explicación de este fenómeno lleva a Hinkelammert a analizar el funcionamiento de las utopías, a las que concibe, igual que Kant, como ideas reguladoras de la razón. Así entendidas, las utopías constituyen el marco trascendental de condiciones de posibilidad de lo posible, pero son incongruentes con cualquier realización social o política efectiva. El problema radica, precisamente, en el olvido

del carácter trascendental de las utopías, que origina una forma completamente contradictoria de relacionarse con lo imposible. Según la misma, las metas utópicas, imposibles en tanto superan los límites de la condición humana, devendrían posibles (realizables empíricamente) a partir de una aproximación asintótica proyectada al infinito.

La crítica de la razón utópica de Hinkelammert reconoce a las utopías la capacidad de interpelar el proceso en curso, a fin de intervenirlo y transformarlo; pero, al mismo tiempo, plantea la necesidad de reformular los proyectos sociales y políticos, entendiendo la acción política como una aproximación práctica a una utopía siempre sujeta a reformulación y nunca factible en términos empíricos.

A partir de los años noventa, tras la caída del muro de Berlín y el triunfo arrasador del capitalismo, Hinkelammert analiza las consecuencias sociales y culturales de la instalación de lo que llama la “lógica de la única alternativa”. Considera a la “globalización” como una estrategia de acumulación capitalista, que, al igual que otras idealizaciones anteriores, posee el carácter de una utopía no sometida a crítica. El neoliberalismo 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 sólo 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 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.

Como un complemento de su crítica de la razón utópica, en sus trabajos más recientes Hinkelammert ha abordado la “crítica de la razón mítica”. A partir de la puesta en sospecha del concepto de “secularización”, ha postulado la existencia de una continuidad histórica profunda entre cristianismo y modernidad y, en forma más específica, entre el capitalismo y las formas ortodoxas y represivas de la religión cristiana. Sin el “acontecimiento Jesús”, eje de la matriz cristiana, no hubiera sido posible el hecho decisivo de la modernidad, a saber, que *Dios se hiciera hombre*.

La prioridad del sujeto, como fuente de resistencia que enfrenta a los productos del trabajo humano objetivados, y de la vida, como criterio material de verdad y racionalidad, hacen de Hinkelammert un pensador profundamente original, que postula un universalismo ético y político de carácter material y concreto, acorde a la condición del ser humano real, que está material y concretamente unido a los otros seres humanos y a la naturaleza, a un punto tal que no puede vivir sin ellos. “Asesinato es suicidio” es el lema que condensa la concepción hinkelammertiana del sujeto: una compleja realidad intersubjetiva, de cuya emergencia y afirmación depende la vida, tanto de cada individuo como de la especie.

Referencias bibliográficas

Entre las obras más importantes de Hinkelammert se encuentran las siguientes: *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Crítica de la razón utópica* (1983), *Democracia y totalitarismo* (1987), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996), *El grito del sujeto* (1998), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003), *El sujeto y la ley* (2003), *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007) y *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso* (2010). En colaboración con Henry Mora, Hinkelammert ha publicado también *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (2001) y *Hacia una economía para la vida* (2005, 2007 y 2009).

Entrevista (San José, diciembre de 2010)

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL: Franz, ¿a qué llamas, exactamente, “crisis de los límites del crecimiento”? ¿Cómo se pone en evidencia?

FRANZ HINKELAMMERT: Se pone en evidencia en el hecho de que un crecimiento lineal, alto, no es sostenible, y esto se hace presente hoy en el plano del petróleo y de los cereales. En el caso del petróleo, la experiencia empírica demuestra que una tasa de crecimiento del 5%, más o menos, presupone un crecimiento del consumo de petróleo del 2% al 3%. Si lo calculamos a veinte años, un crecimiento así representa un aumento de 1/3 en el consumo de petróleo... Imagínate: ¡no hay suficiente petróleo para eso! Y entonces ¿cómo quieren sustituir el consumo del petróleo? Con los cereales. Entonces, aumenta la producción de cereales y baja la de alimentos de seres humanos. ¿Quiénes aparecen ahora como los hambrientos más urgentes y con

poder de compra suficiente para desplazarlos? Los automóviles; ellos demandan ahora cereales, y tienen poder de compra. En cambio, la gente hambrienta no tiene poder de compra. ¿Entonces quién gana? Los automóviles, ellos devoran a la gente. Entonces, tienes las dos energías básicas: la energía básica para el cuerpo humano es el cereal, y la energía básica para las máquinas es el petróleo. Fíjate, ya el barril de petróleo está en 90 dólares. Y se habla de que va a subir de nuevo a 100 dólares.⁴ Bueno, con 100 dólares todavía podemos vivir. Pero, ¿si la tasa de crecimiento sigue alta a nivel mundial? Entonces va a subir más y llegará a 140 dólares, como en 2008, y habrá otra crisis, que será considerada como una nueva crisis financiera. Eso está en el tapete.

EFN: Y paralelo a esto (la gente hambrienta y la producción de cereales para agrocombustibles), está el impacto sobre el ambiente.

FH: Los impactos están todos interrelacionados: la falta de alimentos para la gente, la escasez de energía para las máquinas y la crisis del medio ambiente. Es todo una gran crisis, una crisis global; la enfocan como si fuera una crisis del clima, pero es una crisis de los límites del crecimiento, una rebelión de los límites. Como no se los ha respetado para nada, ahora los propios límites se rebelan. Y ahí aparece de nuevo la necesidad de otra civilización, por el lado de la producción misma de alimentos y de energía. No solamente a partir del problema de la convivencia, que es siempre subvertida más y más. La convivencia está en crisis, pero es a la vez un aspecto de la crisis de la rebelión de los límites. La del 2008 es la primera crisis cuya raíz es la rebelión de los límites. Y aunque no se habla públicamente

⁴ En el momento de editarse esta entrevista (marzo de 2011) el precio del petróleo había subido a cifras algo superiores a los 100 dólares el barril. [*Nota de la Editora.*]

de una rebelión de los límites del crecimiento, los militares lo tienen completamente claro, por eso las guerras son por el petróleo, quien tiene el petróleo domina el mundo.

Y no surge ningún pensamiento de consenso, pura guerra. Solamente en guerra piensa el sistema y sobre todo los Estados Unidos. Los Estados Unidos son los herederos del nazismo en este sentido, sólo pueden pensar soluciones a partir de la guerra, no pueden pensar en términos de lograr un acuerdo, no les entra en la cabeza, porque el cálculo de la utilidad propia siempre lleva a la guerra, siempre la guerra parece lo más útil, nunca la paz.

*EFN: Tú has caracterizado esa actitud como “cortar la rama del árbol donde se está sentado”, ¿no es cierto?*⁵

FH: Sí, así es.

EFN: En América Latina, particularmente en Bolivia, pero también en Ecuador, en Venezuela, tal vez en Brasil, sus gobiernos tienen —en distintos grados— cierta consciencia de estos límites, y en muchos casos se discute qué forma de crecimiento promover que no resulte destructora del medio ambiente y del ser humano. Pero como tú decías, no siempre se sabe cómo hacerlo, porque a la vez son países con muchas carencias, muy atrasados desde el punto de vista de sus infraestructuras, necesitan construir presas, caminos, gasoductos, etc.

FH: Sí, ese es el problema. Pero hay una cosa ahí: las culturas que se han considerado siempre como atrasadas, indican hoy el camino que hay que tomar, porque las culturas anteriores no eran tan suicidas como la moderno-occidental. Entonces ¿por dónde habría que hacer el camino? Se ve desde estas culturas mucho más claro que desde las

⁵ F. Hinkelammert, “Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol en la cual se está sentado”. En: *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM Editores, 2001, pp. 155-183.

culturas del progreso. Ellas se convierten en muy actuales, tienen plena actualidad.

GUSTAVO DAVID SILNIK: ¿Eso lo ves en Bolivia?

FH: Detrás está la cultura andina. Habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en modernidad. Yo creo que es al contrario, esa cultura puede ser hoy la brújula para hacer caminos. Yo insisto en la palabra brújula, no es posible copiarla. Hay que inventar. Yo creo que esto hay que pensarlo con mucha seriedad.

Una vez, en Alemania, en una reunión con gente de otros lugares, había un africano que decía: “África no es el problema, África es la solución”. Algunos se reían, pero es algo muy serio, porque en África también está esta conciencia. Es algo parecido a lo que ocurre en América Latina con la cultura andina, ahí está la solución, no en New York. Mejor dicho, tal vez no proporciona “la” solución, pero sí la dirección en la que hay que tender los caminos.

EFN: ¿Qué opinas de este modelo de minería que tenemos en Argentina y en otros países de la región, la megaminería a cielo abierto?

FH: Es horrible. Todos los restos de oro que quedan, quieren llevárselos. Porque hay rebelión de los límites, entonces quieren aprovechar los restos. Lo peor es cuando sacan oro, ¡es ridículo! Desde hace 500 años es lo mismo: sacan oro de aquí y los ponen en bodegas del banco central de un país del centro. La irracionalidad es total. El oro no tiene ningún valor de uso, porque no hay tantas personas dispuestas a ponerse todas las joyas que se podrían producir. Ese es el único valor de uso que tiene, que como tal es muy lindo, pero no es por eso que lo quieren. Sacan el oro de la tierra destruyéndola, para enterrarlo de nuevo en las bodegas de los bancos.

EFN: Es la nueva forma de saqueo que han encontrado para nuestros países, al tiempo que aceleran la destrucción de los glaciares, usan cianuro, arsénico, con los desechos contaminan las napas de agua subterránea...

FH: Sí, destruyen zonas enteras... Acá [en Costa Rica] había un gran proyecto, en Las Crucitas, pero hubo una resistencia férrea de la sociedad civil, y se logró pararlo. Hay que ver hasta cuándo queda así, porque el poder económico sigue insistiendo, comprando, corrompiendo, para obtener el permiso que necesitan. Nunca van a dejar de presionar para tener la posibilidad de aumentar la catástrofe, porque la catástrofe da mucha ganancia. Evitarla no da ganancia, entonces todos calculan que seguir es más rentable que parar o cambiar.

EFN: También juega a su favor la idea de que no se puede renunciar a la tecnología, y a la tecnología de punta; ¿qué piensas de eso?

FH: Pero nunca hay que pensar que la tecnología es de por sí progreso. Mira, la tecnología atómica no fue progreso, fue una regresión total. Hoy las tecnologías se transforman muchas veces en regresión, en todos lados se nota el peligro que aparece a partir del desarrollo tecnológico. Tal vez el sida sea un producto de eso, no lo sabemos, pero es posible. No existe un desarrollo tecnológico limpio, y los riesgos son cada vez mayores. La refrigeradora para la casa es algo muy bueno, pero el desarrollo técnico es cada vez más arriesgado, no es una cosa limpia.

GDS: Pensando en lo que tú escribiste en Chile, relativo a la crítica de las ideologías del desarrollo,⁶ muchas veces en las discusiones de nuestro equipo de Mendoza nos preguntamos: ¿hasta dónde los modelos actuales latinoamericanos (concretamente Brasil, Argentina, Bolivia,

⁶ F. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Paidós: Biblioteca de Ciencias Sociales/ Universidad Católica de Chile, Buenos Aires, 1970.

Ecuador, Venezuela) no están repitiendo esos modelos desarrollistas de los años sesenta y setenta? Por supuesto, en otros contextos y con algunos contenidos políticos diferentes, pero ¿no se repite la misma lógica de celebrar los aumentos de la tasas de crecimiento económico, por sobre cualquier otra cosa, incluida la crisis medioambiental?

FJH: Claro, ahora no hay tasas de crecimiento que celebrar ¿no? Pero entonces la ausencia de las tasas de crecimiento se transforma en “la” preocupación en el mundo.

Bueno, creo que estos nuevos tipos de pensamiento que aparecen, más claramente en Bolivia —porque hay muchas diferencias entre los diversos países latinoamericanos que mencionaste, diferencias muy grandes, incluso—, donde quieren realmente una sociedad guiada por la convivencia, están todavía en una etapa muy preliminar. Hay muchos conflictos por resolver, todavía no hay una idea clara de lo que se puede hacer con eso. Yo tampoco tengo la respuesta.

GDS: Te preguntamos más por lo que identificas como problema, que por la respuesta al problema.

FH: Ese es el problema. Por ejemplo, en Venezuela han hecho cosas muy importantes, sobre todo respecto a la población marginada. Pero el aparato industrial, el capital, sigue igual que antes, no lo tocan o lo tocan sólo marginalmente, por ejemplo cuando nacionalizan la energía. Es cierto que el gobierno ha logrado avances muy valiosos en la promoción de la educación pública, la salud pública, pero no tocan aún el núcleo. Porque, por otro lado, no se sabe cómo hacerlo, no veo que en ninguna parte haya una idea clara de lo que puede ser un desarrollo diferente. Es decir, hay una idea general, y está más precisamente formulada en Bolivia: el “buen vivir”, “gobernar obede-

ciendo”, y mucho de eso se hace. Pero transformar eso en una alternativa frente al capitalismo mundial, no se ha podido, y tampoco todavía a nivel nacional.

El problema es que, hasta hace 40 años, había una idea disponible sobre el socialismo, se sabía qué había que hacer... pero hoy no. Estamos todos inmersos en el mismo problema, y en cuanto somos críticos podemos hacer ver lo que falta, lo que no se ha solucionado: pero cómo enfrentarlo sigue siendo, yo creo, bastante enigmático. Hay propuestas muy razonables, pero son parciales. Y muchas veces (y esto no es un reproche), son recuerdos del estado de bienestar, que es mil veces preferible a lo que tenemos, pero que mostró sus límites.

GDS: ¿Es decir que las nuevas propuestas sociales y políticas tratan de recuperar algo de lo que fue desmontado por el neoliberalismo, que en comparación puede ser mejor, pero claramente no representan una salida ni una alternativa?

FH: Yo creo que de todas maneras hay que hacerlo, pero no permite tener ilusiones sobre el futuro.

EFN: ¿Eso tendrá que ver con lo que tú señalas respecto de la actual crisis mundial, cuando dices que no es una crisis financiera ni económica sino algo de mucho mayor alcance, una crisis civilizatoria?

FH: Sí. Y una civilización no se construye de la nada, no sale de la cabeza de alguien, que llega y tiene la solución, y sólo hay que aplicarla. No es así. Se trata de otra civilización. Ahí hay una falencia que se nota en todos lados. Y frente a esa falencia, hay un sistema que es ciego, absolutamente ciego, entonces no hay posibilidades de diálogo, el sistema no dialoga, es extremista, defiende las armas de destrucción masiva, financieras, mercantiles, etc.

GDS: Y si no alcanza, busca las armas de destrucción masiva más convencionales.

FH: Las bélicas, sí. Estamos frente a eso. Y eso me recuerda algo que dicen los surrealistas, que es muy interesante: “el comienzo de todo es ser pesimistas”. Yo diría: no solamente ser pesimistas, sino tener esperanzas desde el pesimismo, no desde las ilusiones.

EFN: ¿Podrías explicar ese concepto de “pesimismo esperanzado”?

*FH: Somos pesimistas en cuanto a los resultados que la civilización, en la que todavía nos movemos, va a traer. Y pesimistas también en cuanto a la posibilidad de enfrentar esos resultados. Por eso, necesitamos una justificación de la acción frente a eso, que no calcula la posibilidad de la victoria. Eso también es muy bueno en los surrealistas: se resisten a calcular, en el sentido de que la acción no se valida por el éxito que se pueda alcanzar, la acción tiene sentido en sí misma, aunque no resulte. Ahí tienes otro cuento de rabinos de Europa oriental. El rabí iba a ir a una ciudad pero supo que había habido un *Proqram*, y que ya no se podía hacer nada allí. Entonces no fue. En este momento se encuentra a Dios, que le dice: “¿A donde vas?”. Él responde: “Yo quería ir a esta ciudad, pero ya no hay nada que hacer, ya no tiene sentido para la gente que yo vaya”. Entonces Dios le dice: “Es muy posible que esto sea así, pero para ti sí hubiera tenido sentido que fueras” (risas). Ya no podía hacer nada para los otros, pero para sí mismo hubiera tenido sentido haber ido.*

GDS: Es un cuento jasídico, ¿no es cierto?, ¿de los que recuperó Buber?

FH: Sí, lo tomé de allí. Ahí tú tienes que el sentido de la acción no resulta del cálculo de éxito, sino de la acción

en sí misma. En ese sentido, el pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella, no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracasases en términos de cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste.

Un ejemplo lo encuentras en la vida y la muerte de Jesús. Jesús fracasa, es ejecutado como resultado de su acción. Cuando los cristianos lo resucitan, afirman que toda la acción ha tenido su sentido en sí, el fracaso no le quita el sentido. Jesús no calculó su éxito, esa es su fuerza.

El pesimismo esperanzado incorpora además un criterio de reciprocidad gratuita. En mi último trabajo cuento una anécdota, una experiencia personal, para explicar ese criterio.⁷ Es la siguiente: Yo iba a la playa en auto, y en Limón un campesino me pidió que lo llevara hasta Puerto Viejo. Conversamos mucho durante el viaje, hasta que lo dejé cerca de su casa. Me preguntó: “¿Qué le debo?”, y yo respondí: “No es nada”. Entonces me dijo algo que es muy habitual en Costa Rica: “Que Dios se lo pague”. Como habíamos entrado en confianza durante el viaje, le pedí: “Por favor, ¿qué quiere decir usted exactamente con esas palabras: ‘que Dios se lo pague?’” Me contestó: “Quiero decir que le deseo que, si un día usted se encuentra necesitado como yo hoy, que también encuentre a alguien como usted, que lo ayude, tal como usted hizo conmigo”. Pues bien, eso es reciprocidad gratuita. Se trata de una reciprocidad más allá de cualquier cálculo, es reciprocidad libre, gratuita; reciprocidad divina. Todo acto que hace un bien,

⁷ F. Hinkelammert, “Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia” (inédito, San José). Ponencia leída en el Encuentro de Pensamiento Crítico, realizado en la Universidad Nacional Autónoma, Heredia, Costa Rica, en diciembre de 2010.

no solamente hace un bien a la persona directamente implicada, sino que redundando en un bien para todos.

La acción tiene sentido en sí y tiene sentido por otros, no es individualista, hay un sentido común, relacionado con un Bien común, pero fuera del cálculo de beneficio o de éxito.

EFN: Cuando tú hablas de las crisis globales, de la necesidad de parar esta locura irracional del progreso tecnológico, del crecimiento, del neoliberalismo que pide más mercado, hay quienes te critican porque entiendes que caes en un discurso apocalíptico, y en un determinismo, al estilo de la hipótesis marxista de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. ¿Qué respondes a eso?

FH: Lo apocalíptico sería afirmar: “el fracaso es la voluntad de Dios”. Yo no digo eso. Al contrario, la voluntad de Dios es hacer todo lo posible para que no haya Apocalipsis. Pero hay amenazas, ¡y no se pueden desconocer! Sin embargo, no es un determinismo, la cosa no está determinada. Y sigue siendo válido que el sentido de la acción frente a la amenaza de la catástrofe no está en el éxito, está en la acción misma. Y la condición para tener éxito es esa. La única acción que hoy puede tener éxito es la que no busca el sentido de la acción en el éxito. Porque, frente a las amenazas, el cálculo paraliza, las probabilidades de fracasar son muy grandes, el sistema es enorme y sumamente complejo. Entonces el sentido está en la acción, y no en el cálculo del éxito. Esa es la formulación, y ahí, paradójicamente, se hace posible el éxito.

EFN: La visión determinista, por el contrario, paraliza.

FH: Por eso no es una afirmación de determinismo. Es un pesimismo esperanzado. Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces

cálculo de éxito, no vas a hacer nada, porque el cálculo de éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad de la que hemos estado hablando estos días.

GDS: “Ama a tu prójimo, él eres tú” o “Yo soy si tú eres”.

FH: Sí, sí, es eso, es una espiritualidad que no surge del cálculo sino de su crítica, y que es humana, con toda la amplitud de lo humano, y no religiosa. Es secular. Es decir que no es propiedad de nadie, de ningún partido, de ninguna iglesia, de ninguna cultura. Aunque esté marginada, enterrada, o perseguida, es patrimonio de todos y todas, y puede ser despertada y desarrollada. Esa es nuestra esperanza.

Tercera parte
LO INDISPENSABLE ES INÚTIL

LO INDISPENSABLE ES INÚTIL. UNA FENOMENOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (CONFERENCIA)

Franz Hinkelammert

*Afuera
más allá de las ideas
de la acción recta o falsa
hay un campo.
Allí nos encontramos.*

RUMI, MÍSTICO PERSA DEL SIGLO XIII

Si hoy es tan necesario hablar sobre la capacidad humana de asegurar la convivencia entre nosotros, eso ocurre porque vivimos un período de permanente deterioro de esta convivencia. Nos podemos quejar de eso o podemos ser indiferentes, de todas maneras tenemos que reflexionar sobre este hecho.

Podemos perdernos en esta reflexión quejándonos de los hechos y llamar a la recuperación de pretendidos valores y hacer sermones en este sentido. Diariamente escuchamos estos sermones y ya estos llamados cansan a todo el mundo.

I. LOS VALORES DOMINANTES DE NUESTRA SOCIEDAD DE LA ESTRATEGIA DE GLOBALIZACIÓN Y SU MALDICIÓN

Quiero intentar, más bien, un análisis de las razones que posiblemente pueden explicar el hecho. Para eso, creo yo, tenemos que hablar de los valores centrales de nuestra sociedad en cuanto se trata de aquellos valores que, efectiva-

mente, se cumplen y que en estas quejas jamás se mencionan. Partimos entonces de lo que es y no de lo que no es, para llegar después al análisis de lo que no es.

Los valores que se cumplen son, en especial, los siguientes: la competitividad, la eficiencia, la racionalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos y, en general, los valores de la ética del mercado. Los podemos sintetizar en el valor central del cálculo de la utilidad propia, sea de parte de los individuos, o de las colectividades que se comportan y que calculan como individuos, como son los Estados, las agrupaciones de Estados, instituciones, incluyendo las empresas y organizaciones. Son, para el efecto de su cálculo de la utilidad propia, individuos colectivos.

Estos valores se han impuesto en nuestra sociedad actual con su estrategia de globalización como nunca antes en ninguna sociedad humana, inclusive el período capitalista anterior. Su expresión más extrema se encuentra en las teorías sobre el capital humano, que propaga Gary Becker, y que lindan con lo grotesco.

Lo que llama enseguida la atención es que estos valores vigentes son todos valores formales y jamás se refieren al contenido de las acciones humanas. Son los valores de lo que se llama la racionalidad, muchas veces reducida a la racionalidad económica. Se basan y se forman en el marco de su respectiva ética formal, más explicitada en la ética de Kant con su imperativo categórico. Esta ética como ética del mercado está más directamente presente en nuestros códigos civiles, surgidos de la recepción del derecho romano. Es ética vigente, aunque sea muchas veces violada. Pero no se cuestiona su vigencia, que es protegida por todo un aparato de leyes pronunciadas por el Estado, por la policía y las cárceles.

No hay ninguna crisis de estos valores. En su formalismo tienen una vigencia absoluta y, hasta cierto grado,

son efectivamente protegidos y vigilados. En su formalismo declaran que lo que no está prohibido es lícito.

El deterioro está en otra parte. Al imponerse este cálculo de utilidad propia en toda la sociedad y en todos los comportamientos, se imponen a la vez las maximizaciones de las tasa de ganancias, de las tasas de crecimiento y de la perfección de todos los mecanismos de funcionamiento en pos de su eficiencia formal. Además, todo está visto ahora en la perspectiva de mecanismos de funcionamiento en pos de su perfeccionamiento funcional.

Aparece un solo obstáculo: la necesidad de la convivencia. Vistos desde este cálculo de utilidad propia, todas las exigencias de la convivencia aparecen como obstáculo, como distorsiones del mercado, como enemigo. Para los valores vigentes de nuestra sociedad la convivencia y sus exigencias son enemigas, son irracionalidades, son distorsiones.

Desde esta perspectiva del cálculo de utilidad propia entendemos lo que dijo el dadaísta Francis Picabia en el café Voltaire en Zürich durante la Primera Guerra Mundial: “Lo indispensable es inútil”. Lo indispensable es: la convivencia, la paz, el cuidado de la naturaleza. No entra y no puede entrar en el cálculo de utilidad. Por tanto, es inútil. Donde más utilidad aparece, es donde no se respeta la convivencia, donde se puede hacer la guerra siempre y cuando el cálculo prometa utilidades y donde se pueda destruir la naturaleza al antojo. Lo indispensable es inútil.

Destruir todo el Amazonas es lo más útil que puede haber. Pero ¿para qué cálculo de utilidad es útil no talarlo y no destruirlo? Para ninguno. Sin embargo, ¿no será útil no destruirlo? Sería sumamente útil, pero ningún cálculo de utilidad revela esto útil e indispensable. Lo indispensable es inútil. Se trata de la utilidad de lo inútil. El cálculo de la utilidad propia es el enemigo de la utilidad de lo inútil.

Cuando en Copenhague se reunieron los Estados del mundo para tomar medidas frente al cambio climá-

tico, todos hicieron su cálculo de utilidad correspondiente. ¿Qué actitud les daba el máximo de utilidad propia? Actuar era algo indispensable. Pero al hacer su cálculo de utilidad propia casi todos los Estados se dieron cuenta de que lo indispensable es inútil. Por tanto, decidieron muy racionalmente no hacer nada. Cuando se trata de lo indispensable, siempre y necesariamente el que hace menos, sale ganando. Los otros tienen los costos y el que hace nada gana igualmente. Todos tomaron la decisión racional que era no hacer nada. Cuando el ministro alemán del ambiente declaró que iba a actuar aunque los otros no lo hicieran, el presidente Keitel de la organización de los empresarios (BDI) lo declaró loco e irracional. Por supuesto, el ministro como político se echó para atrás, la autoridad única y soberana había hablado. Desde el punto de vista de lo que nuestra sociedad considera lo racional, eso era lo más racional que se puede hacer: no hacer nada. Lo indispensable es inútil, si es visto desde el cálculo de la utilidad propia. Por tanto, la política es servidora del poder económico.

La reunión de Copenhague no fracasó porque los participantes calcularon mal. Fracasó porque calcularon bien. Pero eso vale solamente a condición de que el conjunto sobreviva. Si no, todos perecen por haber calculado bien.

La naturaleza es inútil, a no ser que sea transformada en capital natural para explotarla calculando la utilidad propia. El ser humano es inútil y hasta “desechable” a no ser que sea transformado en capital humano por explotar en función de su utilidad propia, sea la utilidad propia del mismo ser humano que se considera capital humano a sí mismo, o por otros, que lo quieren explotar en función de sus respectivas utilidades propias. Siempre lo indispensable —el ser humano en cuanto humano y la naturaleza externa en cuanto naturaleza— es inútil.¹

¹ Esta transformación del ser humano en capital humano incluye a lo que hoy se llama biopolítica. Pero es mucho más.

Siempre aparece un juego de locuras. Respetar la convivencia es locura si se ve desde el cálculo de utilidad propia, pero el sometimiento al cálculo de utilidad propia es locura si se lo ve desde lo indispensable de la convivencia, que incluye la naturaleza, y, por tanto, el bien común.

Pero estamos entrando en una época de la historia en la cual se hacen presentes estos indispensables del bien común en todas partes. Ya vimos eso con la crisis desatada por el cambio climático. Pero fenómenos de este tipo se están acumulando. La crisis económica actual no es, primordialmente, una crisis financiera. Esa es su superficie. En el fondo se da una crisis de los propios límites del crecimiento. Hay una rebelión de los límites. En Inglaterra el petróleo llega a su límite de producción. Tampoco hay ninguna disposición de enfrentar eso de una manera convivencial. Se hace el cálculo de utilidad propia y se elige consecuente, y racionalmente, la salida por las guerras.

Viene el límite de la producción de alimentos. No disminuye la producción de por sí, pero aumentan los hambrientos. Ya no son solamente los seres humanos hambrientos de alimentos, mucho más hambrientos son los automóviles, que hoy ya devoran un tercio de la producción de maíz. Pero tienen hambre con poder de compra, mientras los seres humanos hambrientos no pueden comprar. Los autos devoran a los seres humanos, como en el siglo XVII se decía que las ovejas devoraron a los seres humanos en Inglaterra. Pero a la luz de la teoría de la acción racional dominante de hoy, eso es lo racional. Las estadísticas de la producción de alimentos no son transparentes: la producción de alimentos para los seres humanos baja, y la producción de alimentos para los automóviles sube.

Aparecen límites por todos lados y que producirán crisis una detrás de la otra del tipo que hoy estamos sufriendo. Cuando más nos comportamos según estas teo-

rías de acción racional, más irracionalidades producimos. Pero los economistas bajo los efectos del lavado de cerebro efectuado por la gran mayoría de las instituciones de formación económica no pueden ni ver eso. Están tan ciegos que se creen los únicos que ven claro.

Es como un viejo cuento de la India. Un hombre se quedó dormido y durante años no despertó. Sus amigos no sabían qué hacer y por fin buscaron y encontraron a un sabio capaz de decir lo que pasaba. El sabio después de muchos esfuerzos concluía:

Amigos: He llegado, sí, hasta la concavidad central del cerebro de este hombre que lleva más de un cuarto de siglo durmiendo. También he penetrado en el tabernáculo de su corazón. He buscado la causa. Y, para satisfacción de ustedes, debo decirles que la he hallado. Este hombre sueña de continuo que está despierto; por tanto, no se puede despertar.

Nuestros economistas de la economía dominante están soñando no solamente que están despiertos, sino igualmente que son los dueños absolutos de la racionalidad. Destruyen la naturaleza, destruyen las relaciones humanas, nos llevan al abismo. Pero jamás van a dudar de que todo eso es sumamente racional. La comida de los hambrientos la devoran los autos, y estos economistas celebran eso como signo de racionalidad y eficiencia. Lo hacen simplemente por el hecho de que eso es resultado de cálculos de utilidad propia de los actores pretendidamente racionales.

Después del golpe militar en Brasil en 1964, el general Branco, nuevo dictador militar, decía: “Brasil estaba frente a un abismo, con nuestra revolución nacional dimos un gran paso adelante”. Ese podría ser el lenguaje de estos economistas. El mundo se encuentra frente a un abismo, y

ellos hacen puros pasos adelante y están orgullosos de eso. Son orgullosos porque hacer eso es lo único racional.

EL JUEGO DE LAS LOCURAS

Kindleberger, un economista canadiense, en sus estudios sobre los pánicos de la bolsa, cita a un bolsista, que dice: “Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también”.²

Como lo indispensable es inútil, el cálculo de la utilidad propia como principio de racionalidad obliga a volverse loco.

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

Pero Kindleberger también saca la conclusión adecuada: “Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse él mismo, ayuda a que todos se arruinen”.³

Todos y cada uno se arruinan, al ser racional, según nuestra teoría dominante de la acción racional. Al volverse todos locos, se arruinan todos. Lo hacen, porque se comportan racionalmente.

La razón es que, a la luz del cálculo de la utilidad propia, lo indispensable, es decir, el bien de todos, se vuelve inútil y, por tanto, invisible. Se vuelven locos, pero la CNN los celebra, porque han entrado en razón.

² Charles P. Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York: Basic Books, 1989: “When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure” (p. 33).

³ Kindleberger, *ibidem*. “Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all” (pp. 178-179).

Es la locura del mito del mercado, como hoy se ha generalizado y nos quita la libertad para hacer lo indispensable. Frente a los problemas básicos, nadie, al calcular su utilidad propia, hace nada, porque así gana más.

Uno de los libros más leídos de Milton Friedman se llama: *Libres para elegir. Su libertad está en poder elegir libremente entre Coca y Pepsi*. Excluye la libertad básica de toda vida humana: la libertad de realizar lo indispensable: este indispensable, que a la luz de la racionalidad de Friedman es inútil, pero es condición de posibilidad de nuestra vida en el planeta.

Pero Milton Friedman está soñando que él tiene la racionalidad. Por tanto, se vuelve loco. Sueña que está despierto, por tanto, no puede despertar. Este sueño es una pesadilla no solamente para él, sino también para todos.

Niega la libertad de elegir entre vida y muerte, porque en sus sueños no puede ni ver esta libertad. Pero de esta libertad se trata. La racionalidad de Milton Friedman afirma la muerte y niega la libertad de afirmar la vida. Ve esta libertad como locura, peor, como maldad de los malvados. Es el juego de las locuras.

HACIA UNA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA

Eso nos lleva al análisis de la ética de la convivencia. Encontré en el *Tao Té King* de Lao Tsé la siguiente afirmación: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchas cerraduras, sino la que no puede ser abierta”.⁴

Es una paradoja. Una puerta que no se puede abrir, deja de ser una puerta. Se puede ampliar esta afirmación: para tener una casa segura, no son suficientes muchas cerraduras. Todo el tiempo se desarrollan nuevas cerraduras, pero los que las inventan se convierten en ladrones que saben abrir estas cerraduras más sofisticadas para robar. Por tanto: una casa segura es una casa que no tiene ni

⁴ Lao Tsé, *Tao Té King*. México: Ed. Diana, 1972, p.116.

puertas ni ventanas. Pero si no tiene ni ventanas ni puertas, no es casa.

Podríamos hacer a Lao Tsé la siguiente pregunta: ¿pero, entonces no hay una casa segura? Y del resto de las sabidurías de él y de Chuang Tsé, el gran filósofo taoísta, que vivía alrededor del año 200 a. C., podemos decir lo que sería su respuesta: Sí, hay una casa segura. Tiene puertas y ventanas, pero no tendría cerraduras. Es segura, porque sus habitantes viven en convivencia con los habitantes de las otras casas de su vecindad. Entonces la casa es segura, aunque no tenga cerraduras.

De esta ética de convivencia se trata.

Sin esta convivencia no hay nada seguro. Ni las Torres de Nueva York estaban seguras. Pero la racionalidad de nuestra sociedad solamente puede reaccionar con cerraduras más seguras, con guerras antiterroristas y guerras de conquista. Quieren aniquilar a aquellos que hacen inseguro el mundo y no se dan cuenta de que son ellos mismos. Ni se les ocurre pensar en la convivencia. Ni la ven, porque lo indispensable es inútil y ellos ven solamente lo útil (según el criterio de ellos).

La ética de la convivencia no es ética de normas, aunque implique normas. De hecho, las normas importantes no están en cuestión (no matarás, no robarás, no engañarás, etc.) Pueden ser divinas y pueden ser normas de las bandas de ladrones. También las bandas de ladrones las tienen en su interior, incluso las bandas de ladrones en los gobiernos. Solamente en la convivencia son normas divinas. Si no, son normas del crimen.

Pablo de Tarso dice: “La espina de la muerte es el crimen; la fuerza del crimen es la ley” (1 Cor. 15:56).

Siendo el cálculo de utilidad propia la otra cara de la ley, podemos ampliarlo: la espina de la muerte es el crimen; la fuerza del crimen es el cálculo de la utilidad propia.

La ética de la convivencia no niega la ley, tampoco niega el cálculo de la utilidad propia. Lo que niega es su uso en contra de la convivencia. Eso implica nuevas leyes al lado de las mencionadas. Pero nunca la ley puede sustituir el criterio de la convivencia.

Pablo de Tarso dice también: “Pesa una maldición sobre la ley” (Gal. 3:10).

Igualmente lo podemos ampliar: pesa una maldición sobre el cálculo de utilidad propia.

Esta maldición se hace presente siempre y cuando la ley y el cálculo de la utilidad propia subviertan la convivencia. El cumplimiento de la ley, o el cálculo de utilidad, no legitiman la acción. El general Massís decía durante la guerra de Argelia: “La tortura es útil, por tanto, es necesaria”. Eso es la maldición que pesa sobre el cálculo de utilidad propia. Max Weber también la hace ver, cuando habla de la legitimidad por legalidad. Eso es la maldición que pesa sobre la ley.

Estas maldiciones están presentes no solamente en Pablo de Tarso. En un sentido muy similar las encontramos también en la tradición taoísta china –muy claramente en Chuang Tsé– y en las otras tradiciones culturales. Lo que se opone a estas maldiciones es posiblemente la raíz de toda cultura. Esta maldición de la ley y del cálculo de la utilidad propia aparece también, aunque en términos más superficiales, en Aristóteles, con su distinción entre economía y crematística. Pero Chuang Tsé tiene una gran ventaja. En sus análisis de la maldición que pesa sobre la ley incluye expresamente la maldición que pesa sobre el cálculo de utilidad, lo que tampoco Pablo de Tarso hace explícitamente.

Estas maldiciones corresponden a una espiritualidad: la espiritualidad del mercado, del dinero, del éxito, del conflicto para derrotar al otro y de la muerte, del cálculo de la

utilidad propia aunque esta espiritualidad siempre se encubre como vida. Sin esta espiritualidad sería imposible la infinita capacidad de destrucción que la modernidad ha desarrollado.⁵ La reducción de la racionalidad al cálculo de la utilidad propia no es simplemente egoísmo. Es una manera de ver el mundo y se basa en la fuerza de una espiritualidad –aunque esta sea espiritualidad de la muerte–. Es la espiritualidad de lo que Marx llama el fetichismo.

Ahora, una ética de la convivencia no quiere abolir la ética formal ni niega su validez. Sin embargo, enfrenta la maldición que pesa sobre esta ley y sobre su contrapartida, el cálculo de la utilidad propia. Se trata también de promover nuevas leyes que intervienen la ley formal para enfrentar su maldición. Pero también estas leyes siempre estarán amenazadas por otra maldición. Se trata de un movimiento conflictivo perpetuo.

II. LOS MECANISMOS DE FUNCIONAMIENTO, LA EFICIENCIA Y LA BANALIZACIÓN DEL MUNDO

Hemos partido hasta ahora del *cálculo de utilidad propia*. Hace falta ampliar este concepto. No se trata de algo que se puede simplemente interpretar como egoísmo en el sentido de alguna moralidad. No se trata de un reproche en este sentido de *moralina*, como lo llama Nietzsche.

El cálculo de utilidad propia presupone la cuantificación de los elementos calculados, para ser, efectivamente, un cálculo cuantitativo. Por tanto, presupone relaciones mercantiles con el uso de dinero. El dinero es capaz de transformar todo en objeto por calcular a un mismo nivel, es un *leveller* o un nivelador. Por eso, hasta el honor, y cualquier cosa sagrada, puede ser objeto de cálculo en el grado en el cual se le concede un precio.

⁵ Ver, por ejemplo, Ayn Rand, *La virtud del egoísmo*. Buenos Aires: Grito Sagrado, 2006. Ha sido gurú de muchos ejecutivos.

Este tipo de cálculo se generaliza en determinado momento histórico. Presupone relaciones mercantiles generalizadas, pero presupone igualmente un sujeto del cálculo capaz de reducir todo a objeto de cálculo.

El momento histórico en el cual aparece es el Renacimiento, entre los siglos XIV y XVI. No quiero mostrarlo a partir de la filosofía del Renacimiento, sino a partir de una *técnica social* que va a revolucionar todo y que es básica para toda evolución posterior de la sociedad moderna. Esta técnica social aparece con la tal llamada *contabilidad italiana*, a partir del siglo XV, en las ciudades italianas, sobre todo Venecia y Florencia. Aparece el balance de la empresa con su cálculo de costos y beneficios. Posteriormente, y hasta hoy, recibe el nombre de *doble contabilidad*. Goethe habla de esta contabilidad italiana diciendo que hay dos grandes inventos en la historia humana: el primero es el invento de la rueda, el segundo el invento de la contabilidad italiana.

Con esta contabilidad aparece una nueva visión del mundo, que caracterizará la modernidad. Es la visión del mundo como *mecanismo de funcionamiento*.

Aparece en la empresa y su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que constituyen los gastos. Por otro lado, produce productos que vende y que constituyen sus entradas. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos y entradas. Se trata de un circuito. Las ventas originan las entradas que hacen posible pagar los insumos que originan los productos por vender. Si no hay insumos, no hay productos, si no hay productos no hay insumos.

La empresa es ahora un mecanismo de funcionamiento en un mercado que es la condición para que las empresas pueden funcionar y en este sentido un mecanismo de funcionamiento de *segundo orden*, al lado del cual

ocurre una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

En la empresa como mecanismo de funcionamiento se puede imponer ahora un cálculo de maximización de la ganancia completamente formalizado y que arrasa con la sociedad; a esto se le empieza a llamar *el progreso*, concebido como *progreso infinito*.

Siempre estos mecanismos de funcionamiento son circulares y el circuito en el cual se inscriben es la sociedad y el mundo entero. Por eso aparecen ahora circuitos por todos lados, por ejemplo, el de la circulación de la sangre en un campo completamente diferente, descubierto durante el siglo XVI, y definitivamente formulado por William Harvey en 1628. Es un circuito también inscrito en un circuito más grande que es el metabolismo entre el ser vivo y la naturaleza toda.

Eso revela una dimensión más amplia del cálculo de la utilidad propia. Se calcula ahora en términos formalizados la utilidad propia a partir del funcionamiento de estos mecanismos de funcionamiento. Es decir, no es nuevo insistir en las relaciones correspondientes, sino *lo nuevo es formalizar el cálculo en los términos de un mecanismo de funcionamiento*. Para la empresa eso presupone la posibilidad del cálculo en dinero, que permite dar al cálculo un carácter enteramente cuantitativo que es condición para la posibilidad de un cálculo de maximización. Deja de haber diferencias cualitativas y todo es reducido a mera cantidad.

Aparece una visión del mundo distinta que es precisamente *la visión del mundo que ve este mundo en puros términos de mecanismos de funcionamiento*. Por supuesto, el descubrimiento de esta manera de reducir el mundo a puros mecanismos de funcionamiento no crea esta nueva visión del mundo. Hay que tener esta visión del mundo para poder ahora descubrir los mecanismos de funcionamiento e interpretar el mundo a partir de ellos.

Para ver lo que ha pasado hay que ver cuál es esta visión del mundo. Su mejor expresión está en el cálculo de costos y beneficios de la nueva empresa. En este cálculo, que necesariamente es cálculo en dinero, se borran todas las diferencias cualitativas, entre los seres humanos y entre los elementos de la naturaleza exteriores a la empresa. Todo aparece en pie de igualdad cuantitativa y, por tanto, como disponibilidad para el uso como insumo calculado cuantitativamente. A eso corresponde que el momento histórico en el cual aparece este cálculo es el momento de 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 costos están en el nivel de igualdad cuantitativa: los insumos materiales y los costos del trabajo. Se pueden sustituir ilimitadamente uno al otro. Pero aparece todo el trabajo, no solamente el trabajo de los asalariados. Aparece también el sueldo del empresario como costo al lado de los salarios, y todos los ingresos humanos en pie de igualdad con cualquier pedazo de madera, los animales, el agua, si tiene costos, los minerales como el cobre o el hierro, etc. Todo es igual y también igualmente disponible. Por otro lado aparecen los ingresos de la empresa, también en dinero. Según la composición de los insumos y técnicas correspondientes, cambian. Por eso es posible hacer un cálculo de maximización. La máquina puede ahora sustituir al trabajo humano sin límites cualitativos. Pero el mismo trabajo del empresario aparece en pie de igualdad con los salarios, aunque sea cuantitativamente sumamente mayor. Pero la diferencia es cuantitativa. Todos son medios para el fin de la maximización y toda ganancia es medio para acumular en el proceso de maximización del correspondiente mecanismo de funcionamiento. Aparece una dinámica inaudita.

Eso es una novedad histórica. Sociedades anteriores a las sociedades modernas no son capaces de hacer este tipo de cálculo en términos universales. Aunque aparezca en algunas partes, es condenado en cuanto su tendencia se torna universal, como, por ejemplo, la crítica de la crematística en la filosofía de Aristóteles. Para estas sociedades es un límite que no se puede franquear.

En el siglo XIX, muchas veces aparece la pregunta sobre por qué, en la antigüedad de los primeros siglos europeos, no había surgido el capitalismo, si había ya una generalización de las relaciones mercantiles, un derecho formal y un Estado constituido como Estado de derecho. Se proponía, entonces, varias hipótesis diferentes. La que tiene más acierto –según me parece–, es la respuesta de Friedrich Engels, quien argumentaba que la razón consistía en que no tenían todavía una praxis que considerara la igualdad humana. En este sentido, era la esclavitud lo que explicaba un límite no franqueable, que excluía la posibilidad del capitalismo. Creo que hay que ampliar el argumento. Lo que no había era la consideración de la disponibilidad completa del mundo para el cálculo de la utilidad, lo que implica que no había la consideración del ser humano como ser disponible sin ninguna diferencia cualitativa. La esclavitud sostenía esta diferencia cualitativa. No era posible explicar el ingreso del aristócrata como simplemente cuantitativamente diferente del costo de manutención de un esclavo.

Lo que explica, entonces, el cambio que se ha producido desde el período de la Edad Media es el cambio a este respecto. Con el cristianismo, precisamente en su forma ortodoxa desde Agustín, se desarrolla esta nueva visión del mundo que permite el paso a la modernidad en el Renacimiento de los siglos XIV a XVII. Efectivamente, en la teología de Agustín encontramos la primera formu-

lación de un mecanismo de funcionamiento perfecto, que es lo que Agustín describe como lo que es la vida humana en el cielo *post mortem*.⁶ El resultante anticorporalismo cristiano de hecho no es ningún anticorporalismo de por sí, sino una condena al cuerpo real en nombre de un cuerpo ideal, que es un mecanismo de funcionamiento perfecto para el alma. El cuerpo ideal es un cuerpo que obedece perfectamente a la voluntad del alma y, con eso, a la ley. Este mecanismo de funcionamiento perfecto en el cielo demoró mil años hasta que hubo bajado a la tierra.

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 *eficiencia*. Aparece como cálculo de eficiencia en función del perfeccionamiento del mecanismo de funcionamiento, que opera por medio del cálculo de costo y beneficio. Surgido desde la empresa económica, transforma toda la institucionalidad. Todas las instituciones son ahora mecanismos de funcionamiento por perfeccionar. No solamente la empresa: también el Estado, también el Club de deportes, también las iglesias, también los hogares familiares. Pero también cada individuo en sus relaciones con el mundo: calcula sus posibilidades de vivir en términos de costo y beneficio y se transforma en capital humano.

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una subjetividad propia. La empresa es el sujeto que paga sus obligaciones. Aunque la empresa sea de propiedad personal, el propietario de su capital recibe sus ingresos de la empresa. Él firma la orden de pago con su nombre, pero no lo paga él, sino la empresa. En caso de empre-

⁶ Ver Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlequín, 2010. Ver Cap. 3: “Sobre los marcos categoriales de la interpretación del mundo en Pablo y Agustín”.

sas de capital, como sociedades anónimas, eso es mucho más visible. Siempre el sujeto que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso, empresa que paga, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma la orden de pago. La empresa paga y es, por eso, 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. Pero el sujeto del cálculo se desdobra. Hay un sujeto humano que calcula su utilidad propia, pero lo hace por mediación del cálculo de la eficiencia de la empresa que dirige, siendo él mismo aquel quien realiza este cálculo de eficiencia. Pero siempre lo hace en nombre de este sujeto, que es el mecanismo de funcionamiento.

El empresario, por tanto, es el soporte de la empresa al servicio de la empresa y su eficiencia, que 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.

Quiero ver ahora esta visión del mundo, como aparece en la filosofía. Voy a citar primero a Wittgenstein, con su famosa conferencia sobre la ética, de 1929-1930:

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 cerrará 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.⁷

Es inmediatamente evidente la visión del mundo que Wittgenstein presenta y que imputa a algún ser omnisciente. Él sabe lo que ve un ser omnisciente. Es evidente que se trata de la visión del mundo que habíamos ya analizado a partir de la contabilidad italiana. Es la visión del cálculo de utilidad y de la eficiencia. Parece que hay que hacerse filósofo para *no ver* eso y volverse ciego. Por otro lado, habla en tono muy elogioso de la ética, pero la declara como algo trascendental sin injerencia en el análisis de la realidad. La realidad para Wittgenstein es *banal*.

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. Toda, inclusive la filosofía analítica, se reduce a una simple banalidad. Ciertamente, el *mal banal* presupone un mundo como mundo banal y una filosofía banal también.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Buenos Aires: Paidós, 1989, pp. 36-37. Cuando Max Planck dice: "Wirklich ist, was sich messen lässt" [real es lo que se puede medir] dice exactamente lo mismo que Wittgenstein aquí.

Heidegger hace un análisis en el mismo sentido, pero mezclado con el horror que siente: “La agricultura hoy es una industria motorizada de alimentación, en su esencia, lo mismo que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y la provocación del hambre en países, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno”.⁸

A diferencia de Wittgenstein, Heidegger lo dice con cierto horror. Tiene hasta un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a 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 no se da cuenta siquiera de lo que dice.

A Heidegger muchas veces se le ha criticado por estas palabras. Sin embargo, nunca he visto una crítica a Wittgenstein cuando dice, de hecho, lo mismo.

El *positivismo jurídico* apunta en la misma línea. Lo que no está prohibido, es lícito, por tanto, no es algo malo. Que algo sea considerado malo, es decisión humana arbitraria.

Hay una anécdota sobre Hegel. En una discusión, uno de los participantes le presentó la tesis de que lo prohibido es algo malo por el hecho de que está prohibido y que, por tanto, lo que no está prohibido nunca puede ser algo malo. Hegel le contestó: contestó a alguien, que le presentaba esta opinión: ¿asesinarías a tu padre si no fuera prohibido?

Lo mismo tendría que decir Hegel a Wittgenstein.

El punto de vista desde la realidad banal no excluye, de por sí, la ética. Pero se trata de la ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de

⁸ Citado por Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus* [Heidegger y el nacionalsocialismo]. Prólogo de Jürgen Habermas. Frankfurt: Fischer, 1989, p. 376.

utilidad y de la eficiencia sin relaciones mercantiles. Pero no hay mercado sin *ética del mercado*. Todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior, burocracia. Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber, por tanto, acepta estas dos éticas, de las cuales habla expresamente, como parte imprescindible de la realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología de las ciencias.⁹

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

Zygmunt Bauman, en su libro *Modernidad y holocausto* (1987) —lo considero el análisis más lúcido de este horror— interpreta los campos de exterminio levantados por el nazismo alemán como mecanismos de funcionamientos en proceso de perfección. Hay una meta: producir muertos y eliminar sus cadáveres. Pero a la luz del cálculo de eficiencia no se pueden discernir metas: el asesinato no se distingue de la caída de una piedra. Pero el funcionamiento del mecanismo se puede discernir para perfeccionarlo. Los técnicos se ponen a diseñar los planes, las empresas producen las instalaciones y el veneno, los trabajadores hacen su trabajo lo mejor que pueden. Hasta aparece una ética de funcionamiento del mecanismo de funcionamiento y Himmler, en sus discursos de Posen, de 1944, celebra el alto nivel ético de los SS que llevan a cabo el trabajo correspondiente.

Cuando Hannah Arendt asiste al proceso de Eichmann en Jerusalén en 1962, habla del “mal banal”. Eichmann no resulta ser un malvado genial ni una bestia. Es un bu-

⁹ Ver Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, 1987. Ver Parte II, Capítulo I “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”.

rócrata que atendió un mecanismo de funcionamiento e hizo bien su trabajo. Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. No llega a analizar como Baumann la banalidad de un mundo visto desde el punto de vista del cálculo de eficiencia de un mecanismo de funcionamiento. Pero implícitamente está presente.

Eso sigue, por supuesto. Los gobiernos encargan armas de destrucción masiva, los técnicos las diseñan, las empresas las producen y los encargados las aplican. Todos lo hacen teniendo una ética intachable. Pero es una ética puramente funcional.

Pero todo funciona así: las empresas funcionan igual, si sus cálculos de eficiencia lo dictan. Talan la cuenca amazónica si da ganancias; pagan salarios de hambre si es posible; todo es eficiente y todo lo hacen con una ética intachable. Frente al juicio de hecho no hay diferencia entre el asesinato y la caída de una piedra, tampoco entre el hambre de los hambrientos y el hambre de los automóviles para devorar como agrocombustibles los alimentos de los hambrientos. Siempre es intachable la ética de los que lo hacen. Las empresas no hacen más que juicios de hecho. Su ética es ética funcional, la cumplen y se tranquiliza su conciencia. Maximizan sus ganancias, calculan la eficiencia y maximizan la utilidad. No hacen nada malo, todo es banal. No hay diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

LA RAZÓN, AL SOÑAR, PRODUCE MONSTRUOS

Pero el sistema vuelve a introducir esta diferencia. Viene desde otro ángulo. Pero sigue siendo un criterio de cálculo de eficiencia y de utilidad. Viene ahora de los mecanismos de funcionamiento de segundo nivel: el mercado y el Estado.

El mercado asegura la relación mercantil entre las empresas y el Estado asegura la estabilidad (*governability*)

de todo este sistema. No lo hace cualquier Estado, sino que hay una jerarquía entre ellos. El Estado más poderoso mueve la batuta. A partir de este cálculo de la estabilidad se ubican los enemigos frente a los cuales el Estado tiene que reaccionar. Los que amenazan esta estabilidad son ahora declarados los enemigos y ellos son los malos. El Estado, teniendo de su lado al poder absoluto de los medios de comunicación, que están en las manos del poder empresarial, los transforma en monstruos por eliminar. Vuelve a haber asesinatos que son muy diferentes a la caída de una piedra, pero son los asesinatos que cometen ellos, los enemigos.

Los monstruos se siguen uno al otro. El primer gran monstruo ha sido el monstruo de la conspiración judía, que fue levantado un poco antes de la Primera Guerra Mundial. Le sigue el monstruo del comunismo; hoy es el monstruo del terrorismo que se encarna en monstruos particulares, como Noriega en Panamá, Arafat, Bin Laden. Frente a los movimientos populares que se levantan en el cercano oriente, de la noche a la mañana, Mubarak y Gaddafi, anteriormente los garantes de la estabilidad, son transformados en monstruos. No hicieron nada nuevo en relación al tiempo anterior y nada diferente a lo que hacen las fuerzas militares de las democracias consagradas de Occidente en Irak, Afganistán y Pakistán desde una década anterior. Pero eso dejó de servir a la estabilidad del sistema y, por tanto, son transformados en monstruos, mientras lo que hacen las democracias es inocente, porque sirve pretendidamente a esta estabilidad.

Esta producción de monstruos se argumenta con los (discursos sobre) derechos humanos y hace sus respectivas atrocidades en nombre de intervenciones humanitarias. Pero nada de eso tiene que ver con la defensa de los derechos humanos, sino con la estabilización del sistema.

Las democracias modelo de Occidente, al basar su política en la estrategia de globalización, destruyen las bases de la vida en gran parte del mundo. Para poder hacerlo en un ambiente de estabilidad, necesitan a los regímenes de fuerza en muchas partes del mundo para aplacar las posibles resistencias, y los promueven. Son estas propias democracias las que, de esta manera, necesitan a estos regímenes para poder subsistir. Son los cadáveres escondidos en los sótanos de estas democracias. Los derechos humanos los sacan a la luz en cuanto estos regímenes dejan de ser funcionales a la estabilidad del sistema mundial, sobre el cual descansan y que dominan. Recurren a ellos para transformar estas fuerzas no funcionales en monstruos que tienen que exterminar. Lo hacen, porque vale: para luchar en contra de un monstruo, hay que hacerse monstruo también. Esa es *la maldición que pesa sobre la ley*.

Lo único racional frente a eso jamás se les ocurre: sería flexibilizar la ley de la estrategia de globalización para atender las necesidades de las poblaciones excluidas y maltratadas. Pero eso presupone una intervención sistemática en los mercados a todos los niveles.

LA CÁRCEL DE LA POESÍA: LA BANALIZACIÓN DEL LENGUAJE

Podemos explicitar lo que implica este enfrentamiento con la maldición que pesa sobre la ley a partir de la expresión de otro dadaísta, que aparentemente no tiene que ver directamente. También es del tiempo de la Primera Guerra Mundial, se trata de Hugo Ball, cuando dice: “El lenguaje es la cárcel de la poesía”. Con eso dice lo contrario que posteriormente va a decir Heidegger, cuando afirma que el lenguaje es “la casa del ser”.

Después de la Primera Guerra Mundial, Karl Krauss argumenta en la misma línea que Hugo Ball. Hablando del

deterioro del lenguaje durante la Primera Guerra Mundial y su transformación en lenguaje de *slogan* y de producción de la guerra como mecanismo de funcionamiento con pretensión de perfección, escribe su drama: *Los últimos días de la humanidad* [Die letzten Tage der Menschheit]. El lenguaje se ha transformado en un simple portador de afirmaciones vacías de producción de monstruos, un fenómeno que después va mucho más allá de este lenguaje de la guerra. Por un lado, la reducción del lenguaje en simple transmisor de informaciones buscando un lenguaje unívoco y, por el otro lado, el lenguaje público determinado por lo que es el lenguaje de toda propaganda, y, especialmente, de la propaganda comercial. Se trata ahora de un lenguaje totalizado; por un lado, la información desnuda y, por el otro, la simple incitación vinculada con promesas mágicas o amenazas monstruosas diabólicas. Es un lenguaje que realmente es lo contrario de un lenguaje como “casa del ser”.

Partiendo de la formulación de Hugo Ball, podemos concluir lo que entonces sería la poesía: *poesía es decir por medio del lenguaje algo que el lenguaje no puede decir*. Atraviesa el lenguaje. Pasar de nuevo a un lenguaje poético resulta ser un arte en sí. Es volver a reconstituir un lenguaje humano, pero, ahora, a partir de una manera de ver y actuar sobre la realidad.

En realidad, se ha transformado la relación con el lenguaje. Precisamente desde finales del siglo XIX, cuando todo el mundo se había banalizado desde la perspectiva de los mecanismos de funcionamiento y el sometimiento a todo al cálculo de su eficiencia, el cambio tocó al propio lenguaje. Es transformado también en mecanismo de funcionamiento de segundo orden, como antes el mercado y el Estado. Visto como mecanismo de funcionamiento, el lenguaje no es más que el portador de informaciones

y para este lenguaje la poesía no es más que “ruido”. El lenguaje perfecto es un lenguaje que permite transferir informaciones de manera unívoca y sin ambigüedades. Es el lenguaje del funcionamiento de todo. La poesía a esta luz es el lenguaje más imperfecto que se puede imaginar. No dice nada. Algo parecido vale para el lenguaje común, aunque la construcción de lenguajes lo más perfectos posible no puede renunciar el lenguaje común. Todo es imperfecto en este mundo.

Este lenguaje como mecanismo de funcionamiento, sin embargo, subvierte todos los lenguajes reales. Parecen lenguajes llenos de imperfecciones que no están al tanto de su ideal. En consecuencia, el lenguaje se hace tan banal, como lo es el mundo de los pretendidos hechos, como lo es el mal. Lo es como parte de esta banalidad general del mundo como es visto y tratado cuando se lo ve desde la maximización de los mecanismos de funcionamiento.

¿Qué pasa con la belleza? Aparece una crisis de las artes en general. Un arte ya vaciado antes busca ver el mundo de una manera distinta de lo que se lo ha visto antes.

Pero lo que viene ahora como una avalancha es una estetización de los propios mecanismos de funcionamiento. La funcionalidad misma se transforma en estética, como en el Bauhaus, pero siempre más en la propaganda comercial. Los mecanismos de funcionamiento no tienen otro sentido sino su propio funcionamiento, que es un sentido tautológico. Vivir la vida deja de ser un sentido y pierde su sentido, el perfeccionamiento de los mecanismos de funcionamiento se ofrece como sustituto.

Su vehículo central es la propaganda comercial, que se somete, en buena parte, a lo que es la vida de la industria cultural. Es estética, es poética, pone a su servicio todas las artes y penetra los acontecimientos culturales de casi

todos los tipos: los festivos y hasta el fútbol. La propaganda comercial presenta diariamente la alucinación de la felicidad: la “chispa de la vida”; “lo imposible es posible”; “Adán y Eva nos expulsaron del paraíso, nosotros los llevamos de vuelta a Ustedes”, etc. Se trata de la otra cara de la producción de monstruos.

Quiero mostrar eso por un poema elaborado a partir de la propaganda comercial. Viene de uno de los grandes bancos suizo. Es poema y salmo a la vez:

El oro es confirmación. / Su promesa / tiene peso.
 El oro es sorpresa. / Supera a la más grande / esperanza.
 El oro tiene irradiación. / Nunca pierde / su resplandor.
 El oro es lealtad. / Su fascinación / sobrevive el tiempo.
 El oro es misterio. / Nadie sabe averiguar / su fascinación completamente.
 El oro es gratitud. / Sabe expresarse / de manera imperecedera.
 El oro es amor. / Casi no hay un signo / más castizo de ello.
 El oro es confianza. / Su valor / es duradero.
 El oro es cariño. / Expresa los sentimientos mejor / que mil palabras.
 El oro es deseo. / Su atracción / jamás palidece.¹⁰

Este es el núcleo que da sentido a los mecanismos de funcionamiento. No es nada de superestructura, es su corazón. Es a la vez la aniquilación de todo lo humano, de todo sentido de la vida. Pero es, a la vez, un poema, que, de hecho, es un anti-poema. Desarrolla a la perfección el lenguaje como la cárcel de la poesía.

Pero como alma de los mecanismos de funcionamiento, les da su categoría. Es el núcleo místico de toda reducción de la vida al funcionamiento de los mecanismos

¹⁰ Recopilado por la economista suiza Mascha Madörin, editado en: OMEGA, *Textos de propaganda comercial. Weltwoche*, 7 de diciembre de 1989.

de funcionamiento. Es la mística del mundo banal. Mirando el mundo con esta mística, el mundo resulta banal.

Nietzsche decía que no hay hechos, sino solamente interpretaciones. Nuestro resultado es otro. No hay hechos que no sean hechos interpretados, lo que es algo muy diferente. No hay hechos desnudos, todos los hechos están *a priori* interpretados.

El mundo banal es un mundo interpretado y no un mundo de los hechos desnudos, como cree Wittgenstein. Hemos visto qué es la interpretación del mundo que resulta banal. Es la interpretación desde el cálculo de utilidad propia y de la maximización de la eficiencia de los mecanismos de funcionamiento, en cuanto el mismo mundo es interpretado como un gigantesco mecanismo de funcionamiento. Y este mundo tiene alma y corazón, que es parte de la interpretación. En el salmo del oro citado antes late este corazón.

Esta interpretación es el marco categorial de la modernidad y este marco categorial es desarrollado como una razón mítica que sostiene su mística. Es la mística del progreso infinito, del crecimiento infinito, de la eficiencia infinitamente perfecta. Es la razón mítica de la modernidad. Es a la vez la mistificación de la muerte y del suicidio. Es la razón mítica de la praxis de la muerte. Esta mística es no solamente la cárcel de la poesía, sino de toda la vida humana y a través eso, de toda la vida, que ahoga todo.

No se puede contestar a este marco categorial y esta razón mítica sino desarrollando otro marco categorial a partir de la afirmación de que *el sentido de la vida es vivirla y vivirla entre todos*. Resulta otra razón mítica pero necesariamente tiene que aparecer. No hay otra interpretación de los hechos, sino la interpretación por la razón mítica. Como hemos visto, la pretendida objetividad de las ciencias empíricas igualmente parte de una interpretación dada por una

razón mítica. Por eso vale que todo hecho, es un hecho interpretado, pero es interpretado desde una razón mítica.

Quiero, para terminar, hacer presente un artículo de *Le Monde Diplomatique*, que analiza la posición defendida por el movimiento indígena de Bolivia. Tiene el título: “Equívocos y mistificaciones en torno de una deidad indígena andina. El fantasma del pachamamismo”.¹¹ Se trata de una crítica reveladora de esta posición:

Sólo un país ha rechazado el Acuerdo Internacional de Cancún destinado a combatir el cambio climático: Bolivia. Antes que “los mecanismos de mercado” previstos por el texto suscripto en diciembre pasado, el presidente boliviano Evo Morales prefiere “un nuevo paradigma planetario para preservar la vida”: la defensa de la Tierra madre, la Pachamama. Así se apela a una tradición indígena que contribuiría a “descolonizar” la atmósfera ideológica.

Por su parte, la declaración final de Cochabamba —que critica duramente el modelo capitalista— sugiere que para poner un fin a la “destrucción del planeta”, el mundo debe no sólo “redescubrir y volver a aprender los principios ancestrales y los modos de obrar de los pueblos indígenas”, sino “reconocer la madre Tierra como a un ser vivo” y acordarle “derechos” propios. Una idea que suscitó la atención de una parte del movimiento antiglobalista.

Se nota el tono irónico. Al final del artículo viene la condena de estas posiciones en nombre de la cientificidad moderna expresada por un científico moderno y prosocialista:

¹¹ Renaud Lambert, “Equívocos y mistificaciones en torno de una deidad indígena andina. El fantasma del pachamamismo”. En: *Le Monde Diplomatique*, edición para América Latina, 18 de febrero de 2011. Disponible en Internet: <<http://www.monde-diplomatique.fr/>>. Agradezco a Anne Stickel haberme facilitado este artículo.

Sensible a la urgencia de la crisis ecológica, el geógrafo David Harvey rechaza toda dicotomía entre sociedad humana y naturaleza. “Los seres humanos, como cualquier otro organismo —explica— son sujetos activos que transforman la naturaleza según sus propias leyes”: la sociedad humana produce, pues, a la naturaleza, de la misma manera que esta última determina a la humanidad. Pensar la transformación de tal o cual ecosistema implicaría, pues, no tanto defender los derechos de una hipotética “madre Tierra” como modificar “las formas de organización social que la han producido”.¹²

David Harvey, como científico empírico, reduce todo el problema a un problema de un mecanismo de funcionamiento. A la “madre Tierra” la considera una hipótesis, que además le parece sumamente insegura. La reducción a un mecanismo de funcionamiento es obvia: “la sociedad humana produce, pues, a la naturaleza, de la misma manera que esta última determina a la humanidad.” La considera como respuesta, por tanto, reduce la respuesta a un problema de funcionamiento de un mecanismo.

Pero la referencia a la “madre Tierra” no es ninguna hipótesis. Es un argumento de la razón mítica, que para un científico empirista, por supuesto, no es ningún argumento. Sin embargo, este argumento de la razón mítica boliviana contesta a la razón mítica subyacente bajo las argumentaciones de Harvey, quien ni tiene consciencia de esta razón mítica suya. Es el argumento del progreso infinito con todas sus consecuencias y este mito resulta de una razón mítica. Pero aplasta toda realidad.

Pero esta razón mítica del empirismo es la razón de los problemas que tenemos que solucionar y que este movimiento boliviano intenta solucionar. La posición de Harvey resulta contradictoria; pero no solamente contra-

¹² “The nature of environment: the dialectics of social and environmental change”, *The Socialist Register*, Londres, 1993.

dictoria, también ilusoria. Recurrir a la razón de la madre Tierra es la posición realista, no la de Harvey. Lo es, aunque todo el mundo hoy, y, sobre todo, el mundo que se considera científico, vive la ilusión de los hechos desnudos.

¿O es acaso más mítico recurrir a la madre Tierra que recurrir al mito del progreso infinito? Más bien es una respuesta. La pregunta es más bien: ¿cuál mito lleva la razón?

Llevamos adentro un *lavado de cerebro* de siglos y posiblemente de milenios, que nos hace pensar que el mito del progreso infinito es algo realista y el de la madre Tierra no lo es.

No se trata de abolir el análisis del mundo a través de mecanismos de funcionamiento. Eso sigue siendo un logro. Pero se trata de vincularlo con una acción basada en otra base mítica y ponerlo, de esta manera, en una posición de análisis auxiliar. Eso llevaría a considerar toda la ciencia que hoy se llama empírica en esta posición de ciencia auxiliar para el análisis de la realidad. No nos trasmite lo que vivimos como realidad. Las ciencias empíricas no pueden ni hablar de la realidad vivida. Sí, en cambio, son presentados como análisis de la realidad misma, actuando correspondientemente destruimos toda realidad. Hay un conflicto impostergable también a este nivel. Si logramos algo, volvemos a aprender a ver la diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

En lo que sigue quiero presentar la mística de esta razón crítica-mítica y su correspondencia ética.

III. LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL DE LA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA

Hace falta una espiritualidad que recupere la espiritualidad marginada y condenada por la espiritualidad del dinero, del éxito, de la acumulación infinita, que es espiritualidad de la muerte. Sin esta recuperación de la espiritualidad marginada no habrá ninguna posibilidad de una praxis frente a

la maldición que pesa sobre la ley y el cálculo de la utilidad propia.

Esta dimensión de la espiritualidad de la convivencia la quiero ahora destacar en algunas dimensiones, que me parecen claves.

Lo concreto universal: por quién doblan las campanas

En el título de su más conocida novela, Ernest Hemingway (*Por quién doblan las campanas* [For Whom the Bell Tolls, 1940]) recupera un texto del poeta inglés John Donne de 1624. El texto dice:

Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte de un conjunto: si el mar arrebatara un trozo de tierra, es Europa la que pierde, como si se tratara de un promontorio, como si se tratara de una finca de tus amigos o de la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, *porque yo formo parte de la humanidad*; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti.¹³ (Itálicas nuestras.)

El humanismo de Hemingway se apoya en el espíritu de esta cita. Es un humanismo de la afirmación de uno mismo en el interior de la afirmación del otro. Es un humanismo de la afirmación del ser humano como sujeto en relación a los otros y a la naturaleza.

¹³ “No man is an island, entire of itself; every man is part of the Continent, a part of the main. If a clod be washed into the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor 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).

Hay una formulación muy escueta de esta cuestión del sujeto. La da Desmond Tutu, el obispo anglicano sudafricano que ha tenido un papel clave en la lucha en contra del Apartheid en África del Sur: “Yo soy solamente si tu también eres”.

Es el sentido de la humanidad de los africanos llamado ubuntu: “Yo soy un ser humano porque tú eres un ser humano.”

No se puede decir eso sin sostener que asesinato es suicidio.

Este mismo humanismo aparece también en las tradiciones indígenas de América Latina. En una región de Bolivia el saludo es: “Yo soy en usted”. Y la respuesta: “Yo soy en usted”.

Pero aparece también con el judaísmo, si se sigue a la traducción del amor al prójimo en Martin Buber, Rosenzweig y Lévinas: “Ama al prójimo, tú lo eres”.

Se trata de ser parte de toda una comunidad de vida. Eso es lo que nuestra espiritualidad de la muerte niega afirmando: yo soy si te derroto a ti.

Si África se abandona, yo sé, como sujeto, que eso me afecta, a mí y mis hijos, aunque no sé como. Si me solidarizo, defendiendo no sólo a los africanos, me defiendo a mí también. Calculadamente, una afirmación como esta no tendría sentido. Pero no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto. Eso no se puede lograr sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque al reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Sin eso no hay ninguna convivencia.

La libertad del sujeto frente al cálculo

de la utilidad propia: la joya

Anthony de Mello cuenta una anécdota para introducirnos en el problema:

Un monje andariego se encontró, en uno de sus viajes, una piedra preciosa, y la guardó en su talega. Un día se encontró con un viajero, al abrir su talega para compartir con él sus provisiones, el viajero vio la joya y se la pidió. El monje se la dio sin más. El viajero le dio las gracias y se marchó lleno de gozo con aquel regalo inesperado de la piedra preciosa que bastaría para darle riqueza y seguridad todo el resto de sus días. Sin embargo, pocos días después volvió en busca del monje mendicante, lo encontró, le devolvió la joya y le suplicó: “Ahora te ruego que me des algo de mucho más valor que esta joya, valiosa como es. Dame, por favor, aquello que te permitió dárme-la a mí”.¹⁴

Hay una paradoja: al pedirle al monje regalarle “aquello” que le hizo posible regalar la joya, el viajero demostró que ya había recibido este “aquello”.

La referencia a este “aquello” es la libertad frente al cálculo de la utilidad propia, que, en última instancia, es aquello que hace posible la vida humana. No hay ninguna validez de valores —y, por tanto, tampoco de los derechos humanos—, si no volvemos a descubrir la referencia a este “aquello” y, con eso, recuperar la libertad. Este “aquello” es la joya de la cual se trata. Descubrirla, no es solamente una virtud, es, a la vez, condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana.¹⁵ Es el punto de Arquímedes, el que

¹⁴ Carlos G. Vallés, *Ligero de equipaje. Tony de Mello, un profeta para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1987. p. 58.

¹⁵ Eso no es un juicio de valor, sino un juicio de hecho. El juicio de valor, que la ciencia efectivamente no puede derivar, es el juicio del deber de adherirse a una ética, cuya necesidad se puede comprobar. Hay que distinguir entre el juicio que constituye la ética, lo que es un juicio que la ciencia puede hacer y que hace constantemente aunque no dé cuenta de él, y el juicio del deber, que obliga a cada uno a adherirse a esta ética y a asumirla como deber. Este último juicio la ciencia no lo puede efectuar. Max Weber, en su concepto de juicio de valor, confunde ambos juicios.

Arquímedes no encontró. Eso implica una conversión. No una conversión a Dios, sino una conversión a lo humano y con eso a la posibilidad de la convivencia.¹⁶

Hay un cuento paralelo, que se cuenta en la película *Titanic*. Rose, una joven, viaja en 1912 con su madre y su novio prometido en la primera clase del Titanic. Rose está infeliz con su compromiso, al cual fue obligada por su madre, que quería acceso a la riqueza de Cal, el comprometido. Éste le había regalado a Rose en su compromiso una joya muy valiosa a la cual le había dado el nombre de “Corazón del mar”.

Rose conoció a un pasajero, Jack, de la clase turística y se enamoró de él. Cuando el Titanic chocó con el iceberg, Jack trató de salvarla en un bote salvavidas. Lo logra, pero muere al hacerlo. Rose se salva sola. Llevaba un abrigo que Cal le puso en el momento de salir en el salvavidas, olvidándose del hecho, de que había puesto antes esta joya en un bolsillo del abrigo. Posteriormente también Cal se salvó. Ambos llegaron al barco Carpathia y Cal buscó a Rose. Pero ella se escondió y después de la llegada a Nueva York se cambió de apellido para que no la pudiera encontrar.

Sigue viviendo una vida normal, en un departamento sencillo, donde guardó la joya. En el año 1996 unos cazate-soros salieron en un buque al mar, al lugar donde se había hundido el Titanic y invitaron a Rose, única sobreviviente de la catástrofe que todavía vivía. Mientras buscaron la

El juicio del deber es el juicio que prefiere la vida a la muerte y que renuncia, por tanto, al suicidio. Nadie puede comprobar que hay que renunciar al suicidio. Que no debe haber suicidio, no es un juicio ético, sino es el juicio, que, en última instancia, constituye toda ética. Estrictamente hablando, no se puede prohibir el suicidio, porque, en el caso que tenga éxito, no se le puede castigar.

¹⁶ Eso no excluye la conversión a Dios. Pero el criterio para saber si uno se ha convertido a Dios, o no, es lo humano.

joya “Corazón del mar”, ella se paseaba por el buque. Sacó la joya de su abrigo y la botó al mar.

Era libre.

Hay que hablar de esta libertad, que es la libertad en cuanto sujeto humano. Se nota entonces que la libertad de Milton Friedman –libres para elegir entre Coca y Pepsi– es una cárcel de la libertad, una cárcel con el nombre: la libertad. Nuestra sociedad, al llamarse mundo libre, ha enterrado esta libertad del sujeto que es el fundamento de toda libertad humana y de la convivencia. La juzga locura. Lo hace en nombre de una libertad que es cárcel del cuerpo y que se llama ley y cálculo de la utilidad propia. Se trata de una “jaula de acero”.

Sin embargo, esta sociedad nuestra, que ha renunciado a esta libertad como no lo ha hecho ninguna otra sociedad anterior, no ha logrado hacerla desaparecer completamente. Aparece, sin ser reconocido como tal, hasta en una película de Hollywood como *Titanic*. Está hundida en el mar, pero sigue brillando.

Sigo con una duda: sospecho que el autor de la película conocía la anécdota de Anthony de Mello citada antes.

Las enseñanzas de Anthony de Mello, que era jesuita, después de su muerte fueron condenadas como herejía por Ratzinger, el entonces Gran Inquisidor del Vaticano.

La reciprocidad gratuita: como Dios paga

Quiero empezar con una experiencia personal. En un viaje a la playa pasé por Puerto Limón en el Caribe de Costa Rica, para seguir el viaje hacía el norte hasta la pequeña ciudad de Puerto Viejo. En Limón un señor me pidió un aventón y lo llevé. Era un campesino que vivía cerca de Puerto Viejo. Conversamos mucho durante todo el viaje, hasta que me indicó que estábamos cerca de su casa y me pidió bajar. Paré. Entonces él me preguntó: ¿Qué le debo? Le dije que nada. Entonces contestó como muchos en Costa Rica, diciendo: “Que Dios se lo pague”.

Como habíamos entrado mucho en confianza durante el viaje, le pregunté: “Por favor, ¿qué quiere decir con eso: ‘Que Dios se lo pague?’” Me contestó: “Quiere decir lo siguiente: Le deseo que, si un día se encuentra necesitado, como yo lo estaba pidiendo aventón en Limón, que encuentre también a alguien como usted, que lo ayude a usted igual que usted lo hizo conmigo”.

Nos separamos y yo me quedé callado. Pero muchas veces he recordado esta respuesta, que no había esperado de ninguna manera.

Se trata de reciprocidad. Pero esta reciprocidad no tiene nada de cálculo de utilidad propia. Es perfectamente gratuita, pero sigue siendo reciprocidad. No es este mísero *do ut des*, yo te doy para que me des a mí, que nos domina tanto y que nos aprisiona en una jaula de acero. Es reciprocidad libre, reciprocidad divina.

Todo acto que hace un bien, no hace solamente un bien a la persona a la cual se hace el bien, sino implica un bien para todos. Por tanto, en cuanto bien para todos, implica también un bien para aquél que realizó este acto. Pero lo implica solamente si se considera fuera de todo cálculo de utilidad propia. Es un bien para todos, que vuelve a ser inútil. Pero es absolutamente indispensable.

Es un acto de libertad.

Las dimensiones espirituales de la libertad frente al cálculo de la utilidad propia

*Desde el tercer cielo sopla un viento.
Empuja hacia la liberación en nuestro mundo.*

Se trata de la libertad humana, no de la libertad del tipo del Mundo Libre, que es una libertad concedida por el poder y que se transforma en una cárcel del ser humano, que se

considera libre de esta manera al transformarse simplemente en capital humano aprisionado por su cálculo de utilidad propia. Es libertad por una ley que ahoga la libertad humana. Libertad por ley, que tiene como su maldición subvertir toda liberación, sea con los otros o con la propia naturaleza externa a nosotros.

No se trata de una simple moralidad privada e individual. Se trata de una espiritualidad. Se trata de la ética de la convivencia que hace falta promover. Se trata de la convivencia a todos los niveles: de la humanidad y de cada uno de los grupos humanos que, al constituirse, se institucionalizan y desarrollan la ley y el cálculo de utilidad propia con sus respectivas maldiciones. Por eso, se trata de todos los niveles de la convivencia necesaria, también, por supuesto, de los Estados y las organizaciones de Estados. Presupone una intervención sistemática en los mercados. Esta intervención tiene dos caras. Por un lado la intervención en los mercados dominantes. Por otro lado, la protección y promoción de los mercados del tipo de la economía solidaria —economía social— que está surgiendo y sin la cual una economía que dé lugar para todos y todas no será posible: hay que hacer en el interior de los mercados lo que los mercados abandonados a sí mismos no pueden hacer.

Siempre aparece lo indispensable, que es inútil, y por eso siempre existe la necesidad de la ética de la liberación en todas sus dimensiones, también espirituales. Este indispensable inútil es el bien común, si hoy se quiere recuperar este concepto. Es la transformación de la sociedad entera, pero siempre pensada en función del enfrentamiento con la maldición que pesa sobre la ley y el cálculo de la utilidad propia. Se trata de una sociedad en la que quepan todas y todos y toda la naturaleza también.

Sin esta dimensión ética y espiritual cualquier acción política se transforma en un trampolín para el poder, lo

que corrompe desde adentro la participación en los movimientos de liberación. Aparece un cálculo de utilidad propia, que corrompe cualquier compromiso con un proyecto de liberación.

